

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA ECONÓMICAS, A.C.



EL ESPEJO INVISIBLE. LA DEMANDA DE LIMOSNAS POR COMISIÓN REAL EN LA
MONARQUÍA HISPÁNICA, 1550-1622

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HISTORIA INTERNACIONAL

PRESENTA

EDUARDO ANGEL CRUZ

DIRECTORA DE TESIS: DRA. CLARA GARCÍA AYLUARDO

CIUDAD DE MÉXICO

2020

En memoria de Maclovia Cifuentes y Cricerio Angel

ABREVIATURAS

AGI	Archivo General de Indias (Sevilla)
AGN	Archivo General de la Nación (México)
AHCM	Archivo Histórico de la Ciudad de México (México)
AHMP	Archivo Histórico Municipal de Puebla (Puebla)
BHJML	Biblioteca Histórica “José María Lafragua” (Puebla)
BP	Biblioteca Palafoxiana (Puebla)

AGRADECIMIENTOS

Volver la vista atrás implica siempre un proceso reflexivo. Cuando los historiadores pedimos a nuestros lectores que nos acompañen a examinar complejos procesos desarrollados en el tiempo lo que hacemos, en realidad, es sugerirles que reflexionen junto a nosotros sobre algún problema cuyo origen, invariablemente, se halla vinculado al presente. De manera paradójica, durante ese proceso pocas veces solemos tomar con suficiente serenidad la reflexión introspectiva propia. Empeñados, quizá, en cumplir con los ritmos que rigen y permiten avanzar la ciencia, a menudo nos queda, al final, solo un par de páginas a manera de preámbulo o advertencia al lector para realizar el indispensable proceso reflexivo que sitúa nuestro trabajo en el contexto más amplio al que pertenece. La disciplina del contexto, con frecuencia, no suele dedicar suficiente empeño a contextualizarse a sí misma.

En ese sentido, mi escueta admonición o proemio debe limitarse a reconocer a todas aquellas personas que al pasar de los años han influido, de muchas maneras, en la redacción de estas páginas. Con su lectura y amables sugerencias, colegas, profesores y amigos han permitido, en diversas ocasiones, que este texto desemboque en algo (espero) medianamente coherente. Aunque un par de páginas son insuficientes para retribuir de manera adecuada a cada uno de ellos, mi deuda comienza, de manera cronológica, en la otrora ciudad de los Ángeles. Mi embargo, en especial, tiene inicio en el Seminario Permanente de Náhuatl “Luis Reyes García”, dirigido por Lidia Gómez García, a quien debo mi primer acercamiento a la temática limosnera.

Mis débitos se multiplican en la ciudad de México. A los miembros del Seminario Historia de las Creencias y Prácticas Religiosas, siglos XVI-XVIII, y, en especial, a Gisela von Wobeser y Abraham Villavicencio, agradezco enormemente las horas de lectura y discusión que, al paso de los años, han devenido en algo que considero inestimable: su amistad. Por otro lado, a toda la plantilla de profesores y administrativos de la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas debo el poder considerar a esta institución mi segundo hogar, cuando menos, los últimos dos años. La enorme dedicación con que atienden el rigor académico lo mismo que la docencia, incentivando la colaboración entre sus alumnos, debe ser un modelo de referencia para el resto de las instituciones de educación superior mexicanas.

La posibilidad de transportarse a tiempos y espacios remotos, contemplar escenarios infinitos, hipotéticos o reales, de cambio social a través de unos papeles viejos es un proceso fascinante que otros historiadores con mejor pluma que la mía han desenmarañado con elegancia. Por esta razón, aquí me limito solamente a externar mi agradecimiento con aquellos intermediarios de la experiencia histórica, es decir, con el personal de los acervos que he consultado durante el transcurso de esta investigación. Mi agradecimiento es con los profesionales de las Bibliotecas Histórica “José María Lafragua” y Palafoxiana (Puebla), de los Archivos Generales de Indias (Sevilla), de la Nación (México) y, en especial, del Archivo Histórico Municipal de Puebla.

En el ámbito académico, la deuda más grande de esta investigación la tengo con Clara García Ayluardo. A su implacable crítica e impecable dirección debo que dos casos de estudio y tres ‘no-temas’ relacionados con limosnas se hayan convertido, luego de arduo trabajo, en una tesis. Poco podía imaginar que su visita en junio de 2015 a la Biblioteca Palafoxiana en Puebla fuera a culminar en dos años de borradores que apenas dejaron el estatus de ‘buenos primeros intentos’ hasta hace un par de días. La dedicación con que ha atendido y atiende la labor docente en distintos niveles deja un legado que, en mi opinión, solo en el largo plazo podrá ser juzgado con justicia y el debido mérito a nivel institucional y, más importante, de manera personal por parte de cada uno de sus alumnos, entre quienes honrosamente me incluyo.

Los débitos fuera del ámbito académico son mucho más difíciles y, al mismo tiempo, los más importantes de satisfacer. En primer lugar, a todos los compañeros de la Maestría en Historia Internacional expreso un gran aprecio por las horas de reflexión en las aulas y fuera de ellas y, más aún, por la amistad brindada durante estos últimos años. A los profesores de diversas instituciones de quienes mucho pude aprender y a los amigos que pude conocer en mi breve, pero fecunda estancia de investigación en Sevilla debo la capacidad de pensar mi trabajo más allá de la dimensión novohispana, estableciendo interesantes símiles en otras partes del mundo.

A todos los y las amigas en la ciudad de México, Puebla y Chiapas debo el ánimo dado, aun si nunca entendí a bien por qué me seguían la corriente durante mis momentos de extrañas reflexiones. Pero, sin lugar a duda, el agradecimiento más grande lo debo y continúo debiendo a mi familia por su incansable aliento. Por encima de todo, lo que agradezco más es el cariño y la inspiración de mis padres, Saraí y Disraelí.

Advertencia al lector

Ninguna obra puede ni debe desligarse de su autor. Por tal razón, considero que la mejor manera en que puedo dar a conocer de dónde surgen y hacia dónde se dirigen las líneas que siguen es volviendo transparente, en la medida de lo posible, mis posicionamientos. Empiezo señalando que esta investigación ha sido financiada enteramente por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México, órgano descentralizado de la administración pública estatal. Con tales apoyos he podido dedicarme exclusivamente a la investigación, un privilegio que no todos los investigadores latinoamericanos pueden presumir. Por ello mismo, aunado a mi identificación ideológica con la agenda progresista, mi posicionamiento político suele favorecer una injerencia más activa, siempre que sea verdaderamente transparente y democrática, de los órganos del Estado en la vida social, especialmente en temas de acción afirmativa.

La elección de la temática monárquica fue fortuita. Mi acercamiento estuvo mediado por la fascinación que me provocó, en un principio, la experiencia con sus fuentes. Lo que me mantuvo en su campo, empero, fue el asombro de una sociedad en apariencia similar a la nuestra, pero que, en realidad, se rigió bajo lógicas distintas. Debido a ello, su estudio me ha permitido cuestionar la falaz noción de inevitabilidad del presente y, con ello, la también falsa idea de imposibilidad de cambiar el futuro. Por otro lado, mi acercamiento a la historia de la Iglesia, he de confesar, se debió en buena medida a mis prejuicios con relación a su función social. No me considero religioso, por lo cual mis tendencias suelen ser las típicas de un agente externo a las dinámicas que estudia. Aun si he tratado de prevenir estas propensiones, el lector habrá de tomar en cuenta que la pregunta inicial surgió con este sesgo. Aunque mantengo una actitud crítica al respecto, revaloro ahora la función de la Iglesia. En lo personal, considero que esta debe ser de adaptación y, más importante, también de defensa de las causas sociales, pues continúa siendo un agente cuya historia nos demuestra que es capaz de fomentar importantes transformaciones. En especial, su capacidad comunicativa puede ser de utilidad para difundir el mensaje de que la catástrofe planetaria de cambio climático es y será, ante todo, un problema moral y ético.

Comitán de Domínguez, Chiapas, a 25 de mayo de 2020

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	1
LOS ORÍGENES DE LA DEMANDA DE LIMOSNAS	4
LA PROLIFERACIÓN DE LAS DEMANDAS POR COMISIÓN REAL.....	6
ESPEJO DE MONARQUÍA	11
UN LABERINTO DE ESPEJOS	14
I. ESPEJO DE NEGOCIACIÓN.....	17
LA LIMOSNA DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE, 1550-1608	17
I. EL SURGIMIENTO DE UN CULTO Y UNA MONARQUÍA UNIVERSAL	17
II. UN PRIVILEGIO DE PATRONAZGO REAL.....	20
III. REINVENTAR UN PRIVILEGIO.....	22
IV. LIMOSNAS INCIERTAS, CONFLICTOS SEGUROS.....	25
V. UN IMPERIO DE PAPEL AGÓNICAMENTE PARSIMONIOSO	31
VI. UN INADVERTIDO AGENTE DE MOVILIDAD	34
VII. EL PODER DE LA NEGOCIACIÓN.....	41
VIII. UNA MUNDIALIZACIÓN LLEVADA A CUESTAS.....	48
II. ESPEJO DE INTERMEDIACIÓN	53
LA LIMOSNA PARA LA CANONIZACIÓN DE SAN ISIDRO, 1562-1622	53
I. SANTIFICAR PARA LEGITIMAR.....	53
II. CABEZA DEL MÁS EXTENDIDO IMPERIO QUE HA TENIDO REY EL MUNDO.....	54
III. LA CONFIGURACIÓN DE UN CULTO IMPERIAL	61
IV. UNA O DOS PERSONAS HONRADAS Y DE CONFIANZA	64
V. UN SIGILOSO AGENTE DE INTERMEDIACIÓN.....	66
VI. APELAR A LA GRACIA DEL REY	71
VII. QUE TRAIGA LA DICHA CUENTA.....	76
VIII. UNA INTEGRACIÓN CIMENTADA EN LAS DIFERENCIAS.....	83
III. ESPEJO DE REPRESENTACIÓN	89
IMAGINAR LA MONARQUÍA CATÓLICA EN EL TEATRO UNIVERSAL.....	89
I. PERPETUAR LA MONARQUÍA	89
II. DESPUÉS QUE EL INGA PLANTÓ LOS HISPÁNICOS PENDONES.....	92
III. TIRANÍA Y MAL GOBIERNO: LA BRUTAL VIOLACIÓN DE FLORINDA.....	97
IV. ¿DÓNDE ACABA LA REPRESENTACIÓN?, ¿DÓNDE EMPIEZA LA REALIDAD?.....	101
V. SAN ISIDRO: DOS REPRESENTACIONES DEL TEATRO UNIVERSAL.....	107
VI. PURIFICAR A UN SANTO CONVERSO.....	113
VII. LA INTRIGA DE LA INFIDELIDAD DE MARÍA	117
VIII. IMAGINAR PARA PERPETUAR	122

CONCLUSIÓN	125
LA EXPERIENCIA DE UNA PRIMERA GLOBALIZACIÓN	126
ENTRE AGENCIA Y GESTIÓN	128
LAS IMÁGENES, LA DEVOCIÓN Y LAS LIMOSNAS	130
LA PREGUNTA NORMATIVA	132
EL ESPEJO INVISIBLE	136
ANEXO I	139
ANEXO II	149
BIBLIOGRAFÍA	159

ÍNDICE DE CUADROS E ILUSTRACIONES

ANEXO I	139
MAPA 1.1. UBICACIÓN DEL MONASTERIO DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE DE EXTREMADURA	139
MAPA 1.2. TRAYECTORIA DE FRAY DIEGO DE OCAÑA EN INDIAS (1599-1608)	140
CUADRO 1.1. LIMOSNAS RECOLECTADAS EN PERÚ POR FRAY DIEGO DE OCAÑA (1599-1605)	141
CUADRO 1.2. DEMANDADORES NOMBRADOS POR FRAY DIEGO DE OCAÑA EN PERÚ Y NUEVA ESPAÑA (1599-1607), ORDENADOS CRONOLÓGICAMENTE.....	142
ILUSTRACIÓN 1.1. IMAGEN DE LA VIRGEN DE GUADALUPE PINTADA POR FRAY DIEGO DE OCAÑA (C. 1602), UBICADA EN UNA CAPILLA DE LA CATEDRAL DE SUCRE, BOLIVIA (ANTES LA PLATA O CHUQUISACA, PERÚ) ..	144
ILUSTRACIÓN 1.2. IMAGEN DE LA VIRGEN DE GUADALUPE PINTADA POR FRAY DIEGO DE OCAÑA (C. 1601), UBICADA EN EL TEMPLO DE SAN JUAN DE POTOSÍ, BOLIVIA	145
ILUSTRACIÓN 1.3. IMAGEN DE LA VIRGEN DE GUADALUPE DE DATA Y AUTOR DESCONOCIDOS, QUE SE VENERA EN LA LOCALIDAD DE COCACHI, EN EL MUNICIPIO DE TACOBAMBA, BOLIVIA (DETALLE).	146
ILUSTRACIÓN 1.4. PRIMER FOLIO DE LA <i>COMEDIA DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE Y SUS MILAGROS</i> , CONTENIDA EN LA RELACIÓN DE VIAJE DE FRAY DIEGO DE OCAÑA.....	147
ANEXO II.....	149
ILUSTRACIÓN 2.1. PORTADA DE LA PRIMERA HAGIOGRAFÍA DE <i>ISIDRO LABRADOR DE MADRID</i> , DE ALONSO DE VILLEGAS (1592).....	149
ILUSTRACIÓN 2.2. PRIMER FOLIO DE LA RELACIÓN IMPRESA DE LA <i>VIDA Y MILAGROS DE SAN ISIDRO LABRADOR</i> , CON ESTAMPA (C. 1598)	150
ILUSTRACIÓN 2.3. PORTADA DE LA OBRA <i>ISIDRO. POEMA CASTELLANO DE LOPE DE VEGA</i> (1599)	151
ILUSTRACIÓN 2.4. FRONTISPICIO DE LA <i>RELACIÓN DE LAS FIESTAS QUE LA INSIGNE VILLA DE MADRID HIZO EN LA CANONIZACIÓN DE SU BIENAVENTURADO</i> (1622)	152
MAPA 2. UBICACIÓN DE PUEBLA DE LOS ÁNGELES DE LA NUEVA ESPAÑA	153
CUADRO 2.1. DEMANDADOS PENDIENTES CON CALIDAD U OFICIOS Y CANTIDAD DE LIMOSNA OFRECIDA.....	154
CUADRO 2.2. CUENTAS AJUSTADAS DE LAS LIMOSNAS DEMANDADAS POR LA CIUDAD DE LOS ÁNGELES PARA SAN ISIDRO (1600-1601).....	157
CUADRO 2.3. DINERO RECIBIDO POR DIEGO VERGARA GAVIRIA PARA LA BEATIFICACIÓN DE SAN ISIDRO.....	157

INTRODUCCIÓN

El imperio más grande de la historia moderna se puede estudiar desde una sola práctica. Como la cámara oscura permitió proyectar una imagen completa de lo exterior mediante un minúsculo agujero en su interior, la monarquía hispánica puede ser analizada en su compleja, confusa y en ocasiones contradictoria naturaleza si nos enfocamos con detenimiento en una de sus prácticas: la demanda de limosnas por comisión real. Como la fotografía estenopeica, la imagen resultante puede resultar confusa a primera vista. Sin embargo, debidamente tratada, esta proyección es capaz de dibujar un panorama interesante. Este no será la captura de un instante fugaz, sino una forma de aprehender la realidad desde una perspectiva; es estudiar el ser a través de su espejo.

¿Qué es la demanda de limosnas? A grandes rasgos, se entiende como la acción de solicitar dinero para una causa religiosa acudiendo de puerta en puerta a través de agentes nombrados, conocidos como demandadores. Pese haber sido considerada un fenómeno “virtualmente omnipresente”,¹ la demanda de limosnas no ha contado con un análisis exhaustivo para la Nueva España.² Más aún, los existentes, debido a que la estudiaron durante la segunda mitad del siglo XVIII, la han caracterizado como una práctica religiosa popular,³ reproduciendo así una dicotomía análoga a la de estudios clásicos sobre la reforma de las costumbres: aquella entre religiosidad ilustrada y religiosidad popular.⁴ En la presente investigación, en cambio, propongo estudiar este complejo fenómeno como espejo de una monarquía que era, en igual medida, un complejo sistema político y devocional.

¹ Así lo juzga Lempérière, *Entre dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, 47.

² Los contados, pero significativos estudios son los de Moro, «¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas “indígena” en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)»; «Los santuarios novohispanos y las imágenes “peregrinas” entre historia e imaginario»; Carbajal López, «Entre la utilidad pública, la beneficencia y el debate: la limosna en Orizaba, 1700-1834»; *Cuerpos profanos o fondos sagrados*; Lorenzen, «La misión del Tíbet en Nueva España: las limosnas y el cobro del legado de Spinola». Para el cono sur el panorama es similar, Barral, «“Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones”: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX».

³ Es decir, “perteneciente [...] a la parte menos favorecida del pueblo”. Esta es la tercera inflexión que ofrece el *Diccionario Diacrónico de la Lengua Española* sobre el adjetivo “popular”.

⁴ Similar a la dicotomía que los teóricos de la Ilustración proyectaron al diferenciar ‘alta’ de ‘baja’ cultura. Cfr. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Lo cual terminó reproduciéndose, naturalmente, en otros casos de historia cultural, como señaló Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*.

La demanda de limosnas que analizo en esta investigación, a la que he denominado ‘por comisión real’, se distingue de otras formas de pedir limosna, como la itinerante.⁵ La también llamada ‘cuestura por comisión real’ surge con el acatamiento de una real cédula, promovida por agentes externos a las Indias con un fin piadoso específico y llevada a cabo en una jurisdicción determinada, generalmente con una temporalidad fija. Mediante esta ordenanza, el rey permitió el nombramiento de cuestores o demandadores para que salieran a pedir dinero de puerta en puerta, apuntando en un libro la cantidad que colectaban y las promesas de pago, para luego enviarlo a la península. Por lo general, mediante esta licencia el rey exhortaba, asimismo, la emisión de un permiso del ordinario, es decir, de la diócesis local, cuyo obispo era también un oficial real debido al Patronato Regio.⁶ Los designados se invistieron, de esta forma, con un oficio real y eclesiástico temporal o permanente, dependiendo del caso, que les permitió coleccionar dinero y mantener una contabilidad de forma relativamente discrecional, cuando menos, hasta el momento de rendir cuentas, en los casos que analizamos, con el ayuntamiento municipal. Por último, al estar bajo el palio de ambas majestades, la limosna por comisión real fue comprendida como un tipo de contribución obligatoria para los españoles; los indios, en cambio, estaban exentos de ella. Aunque, a diferencia de un impuesto, no existía tasación, sí imperaba un principio rector: todos los buenos cristianos debían dar alguna cantidad de dinero de acuerdo con su calidad. Aún si tampoco existían sanciones *strictu sensu*, era sobreentendido que no contribuir implicaba excluirse de los beneficios que Dios,⁷ a través de sus intercesores, realizaba con el resto de la cristiandad. En otras palabras, al tener la limosna un papel central en las dinámicas sociales se entendía como una forma de caridad ineludible. En términos de la época, la limosna era una dádiva, no un don; es decir, se hacía no por la libre voluntad del demandado, sino por una obligación, cuando menos, de amor.⁸

⁵ La itinerante limita sus permisos a las diócesis debido a que quien autoriza las cuestaciones es el episcopado. La diferencia sustancial con la limosna comisionada es que, en lugar de delegar la capacidad de cuestar, los demandadores van en persona de pueblo en pueblo pidiendo limosna. *Cfr.*, Moro, «¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas “indígena” en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)».

⁶ Aun la bibliografía es amplia, dos buenas síntesis la ofrecen Farriss, *La Corona y el clero en el México Colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*; Porras, «El Regio Patronato Indiano y la evangelización».

⁷ Coloco el sustantivo “Dios” con letra capital a lo largo del texto para seguir las convenciones de la ortotipografía de la religión. A pesar de ello, sostengo una postura crítica con respecto a la tendencia gramatical que coloca con minúscula el sustantivo “dios” cuando este se refiere a una deidad no cristiana o monoteísta.

⁸ Damián López de Haro ofrece el matiz en una obra breve de 1625, citada en Nardi, «Los donativos voluntarios: un aspecto poco estudiado de la política americana de los Habsburgo de España (siglos XVI-XVII)».

Aun si la demanda de limosnas fue una práctica *sui generis*, esta trasciende su propia historia, ya que representa una ventana para analizar el funcionamiento dual, religioso y gubernativo, de un cuerpo político y devocional complejo como lo fue la monarquía católica, así como su nivel de comprensión entre sus más diversos vasallos.⁹ Debido a su naturaleza polivalente, la cuestura devela muchas de las características de una monarquía policéntrica que desempeñaba labores lo mismo sagradas que profanas. Lo que para nosotros hoy resulta inadmisibles era, para esta época, la única forma lógica y legítima de ejercer gobierno.¹⁰

Sostengo que la demanda de limosnas por comisión real fue una de muchas prácticas políticas y devocionales micro dentro de un universo macro, que a finales del siglo XVI y principios del XVII fungió como mecanismo de cohesión de la monarquía católica, útil especialmente para vincular aquellos reinos separados por enormes distancias geográficas y culturales.¹¹ Quizá más importante, la demanda o cuestura de limosnas fue llevada a cabo por una diversidad de agentes mediadores a nivel local quienes vieron en ella una forma de hacer valer sus intereses particulares, políticos y espirituales, beneficiándose de la gracia del rey.¹² Esta cuestión terminó fortaleciendo, simultáneamente, la noción de una monarquía que era capaz de concentrar en un mismo órgano las potestades temporales y espirituales, una cuestión que dio legitimidad a su labor y preeminencia en el orbe universal.

Para movernos en las lóbregas aguas de este poco estudiado, pero hartamente difundido fenómeno, nos valdremos de una valiosa herramienta: la comparación.¹³ Nuestra brújula analítica serán dos casos interesantes de demanda por comisión real: la virgen de Guadalupe de Extremadura y san Isidro Labrador de Madrid. Ambos cultos cuentan con similitudes que permiten su cotejo y examen de manera comparada. Primero, uno y otro poseen antecedentes medievales y, durante

⁹ Sobre la naturaleza corporativa de la monarquía católica ver Rojas, *Cuerpo político y pluralidad de derechos*. En torno a la unión de lo religioso y lo político, ver Agamben, *El reino y la gloria*. Agradezco a José María Portillo Valdés la recomendación bibliográfica y las sugerencias teóricas que ayudaron a orientar este trabajo.

¹⁰ Aunque la afirmación aplica principalmente para España, Ginzburg demostró que otras potencias como Gran Bretaña también se argumentó, en voz de pensadores como Samuel Purchas (1575-1626), que la mejor forma de unificar territorios diversos era la religión anglicana. Ginzburg, *Miedo, reverencia, terror*, 38-39.

¹¹ Durante estos años, la política y la religión eran uno mismo. Los dogmas de fe, como el inmaculismo, eran al mismo tiempo posicionamientos religiosos como políticos. Por eso, considero que aun prácticas religiosas menores, como la demanda de limosna por comisión, se insertaban en un contexto religioso-político, como veremos adelante. Cfr., Ruiz Ibáñez y Sabatini, *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*.

¹² Sobre el concepto de gracia real, ver el texto de Álvarez-Ossorio, «El favor real: liberalidad del príncipe y jerarquía de la república (1665–1700)».

¹³ Una brillante reflexión sobre esta metodología la ofrece Elliott, «La historia comparativa».

su nacimiento, gozaron asimismo de una fuerte proximidad con el rey de Castilla, por lo cual obtuvieron el privilegio de pedir limosnas en Indias y comisionar a diversos actores para que lo hicieran en su nombre. Segundo, geográficamente tanto Guadalupe como san Isidro tuvieron en común ser devociones peninsulares impulsadas en las Indias occidentales, llegando a ciudades destacadas de los dos principales reinos, o sea, Nueva España y Perú. Tercero, cronológicamente ambas devociones coincidieron casi idénticamente en su período de comisión y recolección: de 1599 a 1607 para el caso extremeño y de 1599 a 1613 para el de san Isidro. Sin embargo, como veremos en sus respectivos capítulos, cada uno se valió de medios distintos de la monarquía católica para comisionar la labor de cuestar limosnas: mientras Guadalupe se valió de la movilidad y el tránsito de sus procuradores, san Isidro utilizó los canales de comunicación trasatlánticos y de representación jurídica. Esta tensión entre similitudes y diferencias en ambos casos nos permite identificar las características que fueron exclusivas de un solo sistema de recolección y aquellas comunes a ambas formas de demanda de limosna por comisión real.

Los orígenes de la demanda de limosnas

La limosna en el mundo católico nació fuertemente vinculada a la virtud teologal de la caridad, tanto así que una palabra fue empleada frecuentemente como sinónimo de la otra.¹⁴ Debido a la holgura del concepto caridad,¹⁵ por limosna se podía entender una amplia gama de prácticas, todas vinculadas con el gozo, la paz y la misericordia cristianas. Para añadir a nuestra confusión, durante la época de estudio, “limosna” parece haber sido empleada para “cubrir con un halo piadoso” todas las expresiones relacionadas a prácticas profanas que satisfacían un fin sacro. Se explica así que la palabra designase otro tipo de cobros, como la bula de la Santa Cruzada, entre muchas otras.¹⁶

¹⁴ Así lo entendía en 1690 el predicador novohispano Núñez, “Sermón panegírico que en la celebridad de la dedicación del Templo Nuevo de San Bernardo, título María de Guadalupe; sábado día séptimo de la octava le cupo a la Sagrada Religión de la Compañía de Jesús”.

¹⁵ Por caridad era entendida la “qualidad [*sic*] inherente en el alma, que constituye al hombre justo, le hace hijo de Dios, y heredero de su Gloria”, *Diccionario de Autoridades*, Tomo II, 1729.

¹⁶ La bula de la Santa Cruzada fue una concesión pontificia del monarca que otorgaba a los fieles la posibilidad de obtener indulgencias y privilegios espirituales a cambio de una limosna, Martínez López-Cano, *La Iglesia, los fieles y la Corona*, 13. También Grossmann Querol, «La Iglesia al servicio de la fiscalidad. La administración de la Bula de la Santa Cruzada en Nueva España entre 1586 y 1598».

La demanda de limosnas, originalmente ejecutada con licencia obispal y llevada a cabo por mendicantes durante la Edad Media, fue una práctica tan extendida en la Europa del siglo XVI que se necesitó imponerle límites. De ello da evidencia el Concilio de Trento (1545-1563), en donde se les pidió a los obispos que, además de restringir a las personas que podían predicar la palabra de Dios, se tuviera cuidado con que “los que recogen las limosnas, que comúnmente se llaman demandantes, de cualquiera condición que sean, no presuman de modo alguno predicar por sí, ni por otro; y los contraventores sean reprimidos eficazmente”.¹⁷ Con base en ello, se puede afirmar que los cuestores, para el tiempo en que se redactó el concilio, no eran solamente religiosos, sino que podían pertenecer al sector laico de la sociedad, y que la práctica era tan difundida que conllevaría ciertos abusos, especialmente con respecto a la prédica divina y en la malversación de fondos en detrimento de la devoción.

Para evitar trasladar estos abusos a Indias, reino considerado “principal fundamento de la monarquía”,¹⁸ fue necesario circunscribir asimismo la cuestura en la legislación temporal. En la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, haciendo referencia a una real cédula de 1571, se dispuso “que no haya cuestores, ni se pida limosna para religiosos en particular”, además de que “se guarde lo dispuesto por las leyes de estos nuestros reinos de Castilla”.¹⁹ Esto indicaría que en el reino castellano se habría limitado tiempo atrás la presencia de cuestores, entendiendo que su labor ensancharía el problema de mendicidad europeo.²⁰

¹⁷ *Concilio de Trento*, Sesión V, 17 de junio de 1546, Capítulo II. “De los predicadores de la palabra divina, y de los demandantes”. Esta y las siguientes citas han sido modernizadas ortográficamente. Agradezco a David Carbajal la referencia. A finales del siglo XVIII, los reformadores ilustrados trataron de limitar la práctica en Nueva España mediante un más estricto sistema de emisión de licencias para pedir limosna. Para justificar los cambios, acudieron a precedentes jurídicos como los concilios espirituales Lateranense (1123), Lugdunense (1274) y de Viena (1312); así como el Concilio de Trento. Empero, la Sagrada Congregación de Cardenales declaró, probablemente en 1605, que se debía erradicar simple y llanamente el nombre de demandador para los laicos, probablemente porque el mote remitía a los frailes mendicantes que, en completa entrega a Dios, habían abandonado los bienes materiales y se sostenían solo con base en limosnas.

¹⁸ Álamos de Barrientos, *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, 9-11.

¹⁹ *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la magestad católica del rey Don Carlos II, nuestro señor*, vol. I, f. 108. Este y los siguientes títulos de libros mantienen su ortografía original en aras de mostrar al lector en los apartados críticos que tratamos con fuentes contemporáneas, aun cuando las citas han sido modernizadas para ofrecer mayor claridad y unidad en la redacción. No viene a mal recordar, además, que la Recopilación se publicó con posterioridad y que esta sirvió a finales del siglo XVII de referencia para conocer resoluciones dispersas del rey sobre un mismo tema de gobernación.

²⁰ Una útil síntesis de esta problemática la ofrece el capítulo introductorio de Moncayo Ramírez, «La Orden Hospitalaria de Nuestra Señora de Belén en la Monarquía Hispánica, 1655-1768», 16.

Demandar limosnas se entendía como una práctica obligatoria, necesaria y saludable en tanto era considerada una forma de caridad que fortalecía las redes de apoyo mutuo que articulaban las sociedades cristianas.²¹ Su amplia difusión, empero, requirió la aplicación de medidas en el ámbito de justicia para evitar que los “pobres errantes” tomaran la cuestura como forma de vida, mermando este sistema de sociabilidad, especialmente en Indias, donde los españoles pobres eran juzgados por “gentes todas fáciles para introducir y admitir novedades, livianas de entendimiento, y que en cualquiera parte del mundo, a juicio de los prudentes, se tuvieran por una gran semilla de alboroto”.²² De esta forma, el encargado de asegurar el buen desempeño de la práctica sería el monarca y la limosna se convirtió, así, en un privilegio real y eclesiástico.²³

El problema de la obligatoriedad de las limosnas nos indica, además, una característica única del sistema de gobierno de esta época. A diferencia de períodos contemporáneos, la autoridad temporal no se podía pensar fuera de la dimensión espiritual. Esto era así porque, desde la alta Edad Media y hasta la época de nuestro análisis, la ley del monarca no era distinta a la ley de Dios, sino que estaba sujeta a esta.²⁴ Los fundamentos que daban legitimidad al monarca estipulaban que éste estaba obligado a velar y hacer cumplir la ley divina, de donde derivaba su autoridad.²⁵ Al estar vigente en el imaginario colectivo que la caridad, la piedad y la gracia divina eran valores considerados tan necesarios para garantizar la supervivencia de las comunidades como la protección militar del señor natural es frecuente que dar limosna se asocie con los atributos del buen rey cristiano.

La proliferación de las demandas por comisión real

²¹ Moncayo Ramírez, 7; Martz, *Poverty and Welfare in Habsburg Spain*, 12.

²² Álamos de Barrientos, *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, 16.

²³ Esto explica que desde 1518 se retomaran las leyes de pobres del rey Juan I de Castilla (1387) para que todos los mendicantes que demandaran limosna contaran con licencia. Cfr., Moncayo Ramírez, «La Orden Hospitalaria de Nuestra Señora de Belén en la Monarquía Hispánica, 1655-1768», 21. A pesar de este tipo de regulaciones, la forma en la cual se llevó a cabo la práctica ofrece variantes significativas dependiendo del lugar, la corporación y los objetivos planteados en la recolecta; a lo cual habré de denominar en los casos sucesivos como agencia. En torno el término, ver Ema López, «Del sujeto a la agencia (a través de lo político)».

²⁴ Rucquoi, «De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España».

²⁵ Rucquoi, «*Cuius Rex eius religio*: ley y religión en la España medieval». Además, al considerarse la religión una ‘luz’ que desterraba la ‘sombra’ de la herejía, y el saber una herramienta para paliar la ignorancia que llevaba al pecado, un buen monarca cristiano debería ser además de *defensor fidei*, un *rex magister* y un *rex sapiens*. Rucquoi, «El deber de saber: la tradición docente en la Edad Media castellana».

A finales del siglo XVI, la cuestura de limosnas en Indias se había vuelto no solo un celoso privilegio, sino un recurso al que el monarca, con cada vez mayores estipendios bélicos y un sistema fiscal deficiente, acudió de manera frecuente para fortalecer y difundir devociones de su especial interés y patrocinio. Su intención era, a través de ella, fortalecer su presencia en el orbe cristiano para distinguirse de otras monarquías que, progresivamente, la sustituyeron del puesto hegemónico mundial, como la francesa y la inglesa.²⁶ De esta manera, a lo largo del siglo XVII se multiplicó sustancialmente en Indias la demanda por comisión real. Al mismo tiempo, los reyes dotaron a sus receptores de privilegios especiales, según el caso, para asegurar el éxito de sus cuestaciones, dotando al fenómeno de características novedosas.

Como adelanté, en esta investigación examino un par de casos de demanda de limosna por comisión real: el de los frailes guadalupanos de Extremadura, quienes recorrieron importantes ciudades de Perú y Nueva España en búsqueda de limosnas para la virgen de Guadalupe, y los diputados de la canonización de san Isidro, quienes comisionaron a diversas autoridades indianas para obtener importantes recursos a distancia. Gracias a diversos privilegios, un fraile guadalupano de nombre Diego de Ocaña pasó a las Indias meridionales en 1599, y luego a las septentrionales en 1606, con el objetivo de pedir limosnas y propagar el culto a la virgen de Guadalupe. En su recorrido por Perú, fue merecedor del favor de altos oficiales reales para que le fueran transferidas enormes cuentas de dinero de las reales cajas pendientes de la devoción de españoles en Indias. De manera diferencial, fray Diego de Ocaña ejerció un magno privilegio: fundar cofradías y asentar cofrades en las regiones donde pasaba para organizar su sistema de demanda de limosnas.²⁷ Gracias a una bula obtenida por sus hermanos de hábito y refrendada en 1572 por el rey Felipe II (1556-1598), el fraile fundó este tipo de corporaciones bajo su auspicio en el virreinato peruano para que algunos mayordomos comisionados lo apoyasen en su misión periódica de demandar limosnas de puerta en puerta, enviarlas a la península semestral

²⁶ Ruiz Ibáñez y Vincent, *Los siglos XVI - XVII*. Aunque los “imperios territoriales” como las monarquías ibéricas y el imperio otomano decayeron en comparación con el posicionamiento de los nuevos “imperios mercantiles”, estos siguieron manteniendo un papel relevante en zonas como el Atlántico y el Índico. Subrahmanyam, *Empires between Islam and Christianity, 1500-1800*.

²⁷ Estas instituciones eran, a grandes rasgos, cuerpos profanos encargados de la administración de bienes espirituales cuyo destino primordial debía ser el sostenimiento de un culto, de cuyo patronazgo tomaba el nombre tal corporación; y que también permitían la asociación y ayuda mutua de sus miembros. Carbajal López, *Cuerpos profanos o fondos sagrados*. Ver también los estudios ya clásicos de Martínez López-Cano, Wobeser, y Muñoz Correa, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*; Bazarte Martínez y García Ayuardo, *Los costos de la salvación*; García Ayuardo, *Desencuentros con la tradición*.

o anualmente y, finalmente, difundir la devoción a la virgen de Guadalupe de Extremadura en Perú. Los demandadores, generalmente miembros de poderosas corporaciones como los cabildos, acompañaban al fraile en sus salidas, generalmente semanales, y quedaban encargados de pedir limosnas aun cuando el fraile se marchara, quedándose con una fracción de la cuestura a manera de salario.²⁸

Casi la totalidad del dinero procedente de la cuestura de limosna del fraile en Perú (más de 10,450 pesos)²⁹ se recabó mediante el establecimiento de cofradías. Como parte de la cuota de ingreso a estas agrupaciones, los nuevos miembros entregaban o prometían entregar una cierta cantidad de dinero para sostener su devoción, lo que aseguraba su ingreso a tales asociaciones que procuraban el bien espiritual de la localidad. Además, para obtener más limosnas, el fraile se valió de diversos mecanismos de propagación no autorizados como la fundación de ermitas, la pintura de imágenes difundidas por él mismo como milagrosas, la divulgación de diversas historias prodigiosas y la organización de eventos multitudinarios, como procesiones, sermones y comedias.³⁰ Con ello, logró buena parte de sus objetivos, especialmente, retomar el control de la devoción y recaudación de limosnas de la virgen guadalupana de Extremadura, cuando menos en el virreinato peruano.³¹

Un segundo caso, fundamentalmente desconocido, aunque con dinámicas harto similares a este y cuyos mecanismos luego fueron utilizados para otras causas de beatificación, fue la demanda de limosnas para la canonización de san Isidro Labrador. Hacia 1562, después del asentamiento de la corte de Felipe II en Madrid, el ayuntamiento de esta humilde villa se dedicó al enaltecimiento simbólico de su ciudad. Una de las más importantes piezas de su arsenal discursivo fue la beatificación y posterior canonización de un pobre campesino, Isidro, quien, a

²⁸ Nebel, *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe*. Aun sin estudiar a profundidad el caso, el autor consideró las cofradías fundadas por Ocaña como “famosas”. Los salarios los examino a profundidad en los capítulos 1 y 2.

²⁹ La cifra desglosada y un análisis detallado de este fenómeno lo veremos en el capítulo primero “Espejo de negociación. Las limosnas de Nuestra Señora de Guadalupe, 1550-1608”.

³⁰ Cuyo análisis se encuentra en la primera parte del capítulo tercero, “Espejo de representación. Imaginar la monarquía católica en el teatro universal”.

³¹ Algo que quiso replicar, sin éxito, en Nueva España pero que llevó, a pesar del fracaso, a la creación y difusión del discurso aparicionista a mediados del siglo XVII que determinó la separación canónica y devocional de ambos cultos por primera vez y para siempre. *Cfr.*, Gómez García y Angel Cruz, «El discurso de la desunión».

manera de metáfora de Madrid, pasó de devoción local y cristiano con orígenes cuestionables a santo reconocido para toda la cristiandad.³²

Para elevar su causa en Roma, se dieron lugar importantes iniciativas de financiamiento. En los reinos peninsulares, los diputados de la canonización comenzaron a pedir limosnas, obteniendo para ello bulas papales de indulgencias. Sin embargo, luego de la publicación de obras de gran envergadura, como su hagiografía por Alonso de Villegas, el autor más reconocido del género en España, y la impresión del poema *Isidro* de Lope de Vega, junto con una comedia dedicada a relatar su vida y milagros, los promotores originales y sus devotos quedaron económicamente exhaustos. Esto motivó a que, en 1599, uno de los procuradores de su canonización, que a su vez se desempeñaba como solicitador de la ciudad de México en la corte de Madrid, Diego de Salas Barbadillo, obtuviera una licencia para demandar limosnas en Indias.

Concedor a distancia de las competencias por preeminencia entre la ciudad de México y Puebla de los Ángeles, el cortesano Salas Barbadillo gestionó la obtención de esta cédula en 1599 y la remitió a Nueva España para que los regidores de la Angelópolis se encargaran de cuestar y enviar, antes que nadie, una importante cantidad de pesos de oro y plata para su causa, como ocurrió entre 1600 y 1603 (más de 513 pesos). En este caso, uno de los regidores de Puebla, Pedro Díez de Aguilar, fue el encargado de llevar a cabo la demanda y, con un ayudante, recorrió las calles de la Angelópolis pidiendo limosnas con el título de cuestor real de san Isidro. Asimismo, el procurador madrileño se encargó de remitir a Perú copias de esta cédula para que las ciudades de aquellos reinos no se quedasen atrás e hiciesen su parte en la recolección de limosnas. Estos tomaron la causa en sus manos, se embarcaron en la demanda de limosnas y enviaron entre 1603 y 1610 una cantidad altísima de dinero: cerca de 11,806 pesos.

Gracias a estos privilegios regios, los cultos de Guadalupe y san Isidro lograron buena parte de sus metas: el monasterio de Extremadura percibió con la ayuda de las élites indianas una alta cantidad de dinero y propagó la devoción guadalupana en Indias, cuyos remanentes siguen siendo visibles hoy día en sitios como Sucre, Potosí, Tacobamba, Puna, Porco, Colquechaca y Tinquipaya (Bolivia).³³ Por su parte, los procuradores de Madrid consiguieron beatificar a su

³² El proceso devocional lo veremos en el capítulo segundo, “Espejo de intermediación. Las limosnas para la canonización de san Isidro, 1562-1622”. Un análisis que integra el aspecto discursivo de estas obras se encuentra en la segunda parte del capítulo tercero, “Espejo de representación”.

³³ Toro, “La devoción a Guadalupe se extendió a las provincias”.

labrador en 1619 y canonizarlo poco después, en 1622.³⁴ Además, durante este periodo se abrió una ventana importante para que la antiguamente limitada práctica de demandar limosnas se expandiera gracias a su impulso por el monarca.

A lo largo del siglo XVII, proliferaron otras causas piadosas de origen peninsular que también recibieron el privilegio real de cuestar limosnas en Indias: las canonizaciones de Teresa de Jesús (1609),³⁵ María de la Cabeza, esposa de san Isidro (1616),³⁶ fray Juan de Sahagún (1617),³⁷ fray Juan de Dios (1623),³⁸ el rey Fernando (1634),³⁹ entre otros. Así mismo, los indios siguieron el ejemplo de la península y consiguieron para sus propias causas diversas cédulas reales para pedir limosnas, como para la canonización de Gregorio López, el anacoreta novohispano (1671)⁴⁰ y del obispo peruano, Toribio Alonso Mogrovejo (1686).⁴¹ Así, numerosos cuestores recorrieron las calles de las ciudades indianas difundiendo los cultos a estos bienaventurados y recolectando limosnas para sus causas, propagando, además, la imagen de la monarquía católica durante un contexto histórico de contracción y defensa.

El proceso expansivo de las cuesturas provocó que todo tipo de instituciones e individuos laicos, no solo aquellos cercanos al rey, adoptaran e interpretaran a su manera esta práctica. Diversas cofradías de españoles y de indios incorporaron entre sus actividades cotidianas la cuestura de limosna.⁴² Variando según la colectividad, buena parte de estas agrupaciones acudieron con los vecinos de su pueblo para pedir limosnas para determinadas causas piadosas, como las benditas ánimas del purgatorio, los festejos de una fiesta o los ornamentos de una

³⁴ Cruz, *Vida de San Isidro Labrador, patrón de Madrid. Adjunta la de su esposa Santa María de la Cabeza*.

³⁵ AGI, Indiferente General, 428, l. 33, f. 95-96v

³⁶ AGI, Indiferente General, 428, l. 32, f. 279v-280.

³⁷ AGI, Indiferente General, 428, l. 34, f. 259v-260v.

³⁸ AGI, Indiferente General, 428, l. 35, f. 243-243v.

³⁹ AGI, Indiferente General, 429, l. 38, f. 45v-46v.

⁴⁰ AGI, Audiencia de Guadalajara, 231, l. 4, f. 11v-12. Sobre la iniciativa para canonizar a este asceta, ver: Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, 116-18; Rubial García, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, 21.

⁴¹ AGI, Patronato, 249, r.2.

⁴² Sobre la cuestura indígena, ver: Moro, «¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas “indígena” en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)». Sobre la hecha por algunos capellanes: Moro, «Los santuarios novohispanos y las imágenes “peregrinas” entre historia e imaginario». Sobre las limosnas de cofradías diversas, ver: Carbajal López, *Cuerpos profanos o fondos sagrados*.

iglesia o sus imágenes, cuando menos, en las principales diócesis de la Nueva España.⁴³ Incluso, a principios del siglo XVIII, personajes ‘sin oficio ni beneficio’ como el esclavo Domingo Suárez, esposo de la sierva de Dios, Catalina de San Juan, la mal llamada ‘china poblana’, profundamente endeudado e insolvente, tomó la decisión de volverse “demandante de Nuestra Señora de Guadalupe, y corriendo con su demanda hasta la Veracruz, murió en ella”.⁴⁴ Probablemente este esclavo notó lo lucrativo que podía ser el oficio de demandador: si como con Guadalupe el cuestor se quedaba con un tercio de las recolecciones, o bien, si como con san Isidro recibía un salario de 30 pesos como ayudante en Puebla, este sería sin duda un muy buen oficio en el cual desempeñarse de forma permanente. Además, en un contexto de especial proliferación de la práctica, fue requiriéndose mayores habilidades para destacar del resto de demandas que se llevaban a cabo cotidianamente. Lo cual, a su vez, implicó recurrir a medios de persuasión más controversiales, cuando menos para los ojos de los reformadores ilustrados de finales de la época colonial, quienes pretendieron limitar esta práctica.⁴⁵ En cualquier caso, las transformaciones de la demanda de limosnas evidenciaron los propios cambios de sentido y de definición de la monarquía católica a lo largo del tiempo.

Espejo de monarquía

Aunque cada uno de estos casos de demanda de limosnas podría comprender una investigación individual, el análisis de este trabajo en su conjunto permite ver un fenómeno de sumo interés: la práctica de demandar limosnas por comisión real fue un espejo devocional que nos permite observar las dinámicas políticas de la monarquía católica y sus distintas etapas, desde el fin de su fase de expansión hasta la consolidación de su período de defensa y conservación (c. 1570-1620).⁴⁶ La cuestura de limosnas fue un fenómeno complejo, de difícil definición, debido a que

⁴³ Esto es, México, Puebla y Michoacán. Sobre esta última ver el caso documentado por Castañeda García, «La construcción de una devoción regional. “El milagroso santo Ecce Homo” de San Miguel el Grande». Cuyas ramificaciones se haría presentes, incluso, en sitios mucho más lejanos como el virreinato del Río de la Plata. Barral, «“Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones”: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX».

⁴⁴ Wobeser, «Estudio introductorio», 46-47. Agradezco a la autora los valiosos comentarios a esta introducción.

⁴⁵ Sobre los argumentos de la reforma de 1792, ver nota 16. Aunque realizo actualmente un estudio al respecto, algunos textos que atienden la reforma de limosnas son los de Calvo, «Santuarios y devociones: entre dos mundos (siglos XVI-XVIII)»; Carbajal López, *Cuerpos profanos o fondos sagrados*; Carbajal López, «Entre la utilidad pública, la beneficencia y el debate: la limosna en Orizaba, 1700-1834».

⁴⁶ Ruiz Ibáñez y Vincent, *Los siglos XVI - XVII*; Ruiz Ibáñez y Sabatini, *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*, 16.

se desarrolló bajo la protección de una monarquía que era igualmente compleja y, durante siglos, carente de una sola definición.

Durante la segunda mitad del siglo XVI, la monarquía enfrentó un proceso de transformación inusitado. Por primera vez en la historia de la humanidad, los dominios de un monarca se extendieron a las cuatro partes del mundo, volviéndose vehículo del primer gran proceso de globalización.⁴⁷ Después de la adhesión de Portugal (1580-1640), Felipe II incorporó reinos casi tan diversos como distantes a través de distintas alianzas matrimoniales, conquistas militares, adhesiones patrimoniales y, en general, pactos imperiales de gobernación.⁴⁸ Pero esto trajo consigo, a su vez, la crítica de monarquías competentes quienes se aliaron entre sí, y aun con los enemigos del cristianismo,⁴⁹ para tratar de limitar el poderío de la monarquía que no veía al sol ponerse, generando múltiples escenarios bélicos que sangraron las finanzas de la Real Hacienda y pusieron a prueba la cohesión y gobernabilidad de una monarquía tan distinta como distendida. ¿Cómo se pudo ejercer un sistema de gobierno en espacios tan heterogéneos?

La respuesta parece ser a través de un sistema de control indirecto y un régimen de contrapesos corporativos. La monarquía católica desplegó un sistema de gobernación altamente flexible y adaptable a las necesidades de cada reino, provincia o ciudad donde se implantaba. A su vez, las localidades, sin importar etnicidad, fueron capaces de adaptarse a los sistemas jerárquicos a los que se insertaban, siendo beneficiados en distintos contextos.⁵⁰ El puente entre

⁴⁷ Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo*; Hausberger, *Historia mínima de la globalización temprana*. Como este último, entiendo globalización como “el proceso de construcción de un amplio entramado de relaciones de diversa índole que en su conjunto cubrían el globo [...] tal proceso se inició en el siglo XVI”. De esta manera, la perspectiva de la historia global que incorporo en este análisis se enfoca en la integración, la diferenciación y la vinculación de espacios. Aunque el punto de mi análisis es América y Europa, este tipo de cuestiones también se reflejó en otros espacios, como África y Asia. Subrahmanyam, «Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia», 737; Subrahmanyam, «Holding the World in Balance: The Connected Histories of the Iberian Overseas Empires, 1500–1640», 1359.

⁴⁸ Muro Romero, «La reforma del pacto colonial en Indias. Notas sobre instituciones de gobierno y sociedad en el siglo XVII». Según Solórzano y Pereira (1648) existían dos principales formas de adhesión a esta monarquía: agregación e integración. La primera, también conocida como *aeque principaliter*, era voluntaria e incluía el respeto a los usos y costumbres del reino agregado, considerado independiente. La segunda, caracterizada por la conquista violenta y la “nueva planta”, suplantaba las anteriores formas de gobierno y volvía a estos reinos entidades accesorias al reino conquistador o principal. Cfr., Elliott, *España, Europa y el mundo de ultramar*, 34-35; Mazín Gómez y Ruiz Ibáñez, «Estudio introductorio», 12.

⁴⁹ Las alianzas del rey de Francia con el imperio otomano son de sobra conocidas desde el periodo de Carlos V, y aun hasta los años de Felipe II. Rodríguez Salgado, «¿Carolus Africanus?: el emperador y el turco».

⁵⁰ La renovación historiográfica sobre los pueblos de indios es muestra de ello. Reyes García, *Anales de Juan Bautista*; Castro Gutiérrez, *Los Tarascos y el imperio español, 1600-1740*; Gómez García, *Los anales nahuas de la ciudad de Puebla de los Ángeles, siglos XVI y XVIII. Escribiendo historia indígena como aliados del rey católico de España*. Agradezco a esta última los comentarios brindados a esta introducción.

ambos fueron numerosos agentes mediadores, es decir, sujetos a través de los cuales la monarquía fue capaz de establecer vínculos de colaboración mediante el valioso instrumento de la negociación. Sin embargo, para evitar que grupos consolidados acapararan el poder efectivo en estos lejanos territorios, la monarquía estableció asimismo un régimen de contrapesos corporativos que conllevó numerosos pleitos de competencia jurisdiccional y que volvieron, a la vez, a la península la última de las instancias en la larga cadena de procuración de justicia.⁵¹ De esta forma, al hacer del gobierno un poder compartido y disputado, aseguraron mal que bien la presencia del gobierno monárquico en las Indias occidentales. Este complejo fenómeno se puede observar al estudiar la demanda por comisión real para la virgen de Guadalupe de Extremadura, capítulo primero de esta investigación, en donde los frailes demandadores tuvieron que sortear la problemática de las élites consolidadas de poder, acudiendo al mismo sistema de negociación, competencia jurisdiccional y contrapesos para alcanzar sus objetivos.

A pesar del éxito inicial de este sistema de gobernación, la falta de cohesión de los reinos de la monarquía puso en riesgo su sostenimiento,⁵² especialmente en sus partes más lejanas, que eran mantenidas por aquellos territorios jerárquicamente superiores y prósperos a través de un sofisticado sistema de transferencia de recursos fiscales entre distritos.⁵³ La monarquía debió emprender, entonces, un proceso que trató de dar sentido de unidad a un conglomerado político que carecía de tal, valiéndose para ello del discurso providencialista cristiano para definirse a sí misma como la única defensora y propagadora de la ‘verdadera fe’. Sin embargo, esta empresa no implicó la homogeneidad de sus territorios. Al contrario, la monarquía se valió de la elasticidad de su sistema y del anhelo de los reinos por distinguirse del resto para gestionar su colaboración en múltiples niveles. Este fenómeno se puede observar en la experiencia de la demanda de limosnas para la canonización de san Isidro, objeto del capítulo segundo de este trabajo, donde los gestores de su proceso canónico se valieron del discurso providencialista y, al mismo tiempo, de la competencia corporativa de los reinos y ciudades indianas para asegurar

⁵¹ Traslosheros, «Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España».

⁵² El concepto es de Elliott, «A Europe of Composite Monarchies».

⁵³ El sistema de transferencias conocido como “situado” consistía, a grandes rasgos, en mandar dinero de cajas de provincias ricas a aquellas cajas pobres que necesitaran abastecimiento, generalmente bélico. Después, lo enviado se descontaba de las transferencias ordinarias que se hacían a la caja central en México. *Cfr.*, Celaya Nández, *Alcabalas y situados*; Marichal y Grafenstein, *El secreto del imperio español*.

la colaboración de los fieles cristianos del otro lado del Atlántico, aun si esta empresa devocional parecía serles lejana según nuestros estándares clásicos de religiosidad.

Finalmente, estas complejas nociones debieron pasar quizá por la más difícil de las pruebas: volverse tangibles, aprehensibles y replicables aún entre los menos versados fieles vasallos. La monarquía recurrió, entonces, a distintas herramientas cognitivas como la representación.⁵⁴ Representar implicaba hacer presente algo ausente. Era una forma de configurar imaginarios y, en teoría política, un instrumento para hacer visibles las invisibles relaciones de poder. Por ello, la monarquía tuvo diversos medios de representación para comunicar y hacer aprehensibles sus fundamentos, dos de los cuales fueron universalmente reconocidos y formaron parte modular de la demanda de limosnas por comisión real: procesiones solemnes y comedias hagiográficas. Por esta razón, en el tercer y último capítulo nos detendremos en los instrumentos de difusión de estas ideas, insertando sus lenguajes simbólicos en el contexto político y devocional al que pertenecieron. De esta manera, veremos cómo los agentes mediadores de ambas causas difundieron sus devociones, aseguraron el flujo de limosnas y, al final, la monarquía transmitió sus complejos fundamentos político-religiosos, cuyos principios se mantuvieron, incluso, más allá de la época de dominio colonial.⁵⁵

Un laberinto de espejos

El estudio de estos casos de demanda de limosnas por comisión real nos ofrece un destello breve, pero significativo, de aquellos actores frecuentemente olvidados en las grandes narrativas históricas. Al analizar este fenómeno a través de fuentes que se produjeron en la práctica,⁵⁶ no solo vemos la perspectiva predominante de aquellos que pidieron limosna. También es posible imaginar y ponernos por un instante en los zapatos de quienes la dieron; o sea, de los que participaron activa, pero silenciosamente, en el discurrir de la historia. Gracias al tipo de papeleo en donde hallamos esta práctica, es posible observar tanto a mujeres y hombres, a panaderos y

⁵⁴ Foucault, *Las palabras y las cosas*; Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*.

⁵⁵ No es sorprendente que, durante el proceso de independencia, todas las constituciones hispanoamericanas recogieran la base católica como principio insoslayable de las primeras naciones. *Cfr.*, Lorente y Portillo Valdés, «Orígenes del constitucionalismo en el mundo hispano»; Portillo Valdés, *Fuero indio*.

⁵⁶ Especialmente, las actas de cabildo de un par de ciudades en Nueva España. Sobre la riqueza de este tipo de fuentes, Quijano Velasco, «Los argumentos del ayuntamiento de México para destituir al corregidor en el siglo XVI. El pensamiento político novohispano visto desde una institución».

regidores, a religiosos y laicos. Esto parece digno de mención ya que la monarquía católica no fue solamente la suma de sus oficiales, sus cortesanos ni sus grandes familias nobiliarias. No eran, mucho menos, tres hombres con nombre Felipe seguido de un numeral romano en una lista sucesoria. La monarquía era una inconmensurable masa de seres humanos, frecuentemente sin voz que, aunque difícilmente tenían intereses comunes, sí compartían una misma preocupación última: la salvación eterna de sus almas en el más allá.⁵⁷

La historiografía mantiene una deuda por tratar de devolver a estos sujetos la voz que sin duda debieron tener. Mientras otros estudios han insistido en la imposibilidad epistémica de acceder a estos sujetos,⁵⁸ en este trabajo he considerado plausible, mediante la comparación y la crítica textual, aproximarse a aquellas personas cuyos rastros en los archivos fueron más bien indirectos.⁵⁹ Plantear la pregunta y acercarnos a los reflejos de las mujeres, panaderos, arrieros o campesinos de la monarquía es un esfuerzo que no es ni debe considerarse fútil. Las preocupaciones de estos seres humanos, si no idénticas, sí con un marco de expectativas y proyecciones mentales compartido con los de los más altos estamentos de la sociedad, fueron fundamentales para comprender su toma de decisiones. En otras palabras, dar limosna a un santo o advocación que quizá no conocían del todo y prometerla aun cuando no tenían dinero suficiente pudo haber sido su forma de ser, ser-en-el-mundo tangible e intangible, y pertenecer a aquel conglomerado heterogéneo, aquel laberinto de espejos, que algunos teóricos pretendieron llamar “monarquía”.

⁵⁷ Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*.

⁵⁸ Spivak, «Can the Subaltern Speak?». Además, mientras los estudios subalternos descansan en el modelo bilateral centro-periferia, en este trabajo he considerado de mayor pertinencia la perspectiva policéntrica, es decir, la que propugna que existieron muchos y diferentes “centros interconectados que interactuaron no solo con el rey sino también entre ellos mismos”. Cfr., Cardim et al., *Polycentric monarchies*, 4.

⁵⁹ Una cuestión que no es exclusiva de la perspectiva histórica. Durante esta época, los teólogos utilizaron también esta noción para justificar sus acercamientos a Dios. Según ellos, los misterios divinos eran inaccesibles en términos estrictamente humanos. La inmensidad de la realidad divina era tanta que la única forma que había para tratar de ver algunos aspectos inteligibles de ella era mediante su *speculum*. Con la ayuda de otro tipo de herramientas eruditas como la lógica y la comparación, luego, se habría de evitar caer en falacias propias del conocimiento humano, por naturaleza limitado.

I. ESPEJO DE NEGOCIACIÓN

LA LIMOSNA DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE, 1550-1608

I. El surgimiento de un culto y una monarquía universal

Durante la Edad Media y hasta los albores de la época moderna, la tradición católica occidental⁶⁰ mantuvo una postura relativamente flexible con respecto a la erección de santos y advocaciones marianas. Estos cultos fueron vehículos mediante los cuales las antiguas adoraciones paganas fueron incorporadas de forma paulatina a la religión cristiana, en especial, durante la Antigüedad tardía.⁶¹ En la diversidad de pueblos europeos fue habitual la elección de distintos protectores y su veneración pública según estos lo consideraran pertinentes para su protección.⁶² Esto permitió que el catolicismo se afanzara a nivel regional y, de la misma manera, se expandiera a distintas poblaciones europeas y medio orientales.

Las advocaciones marianas, es decir, las distintas “maneras de llamar” a María tomaron atributos femeninos específicos según el sitio donde fueron erigidas.⁶³ De tal forma, proliferaron diversos cultos como la virgen de la Luz, que sustituía la antigua devoción latina a la luz (*lux*), y así mismo la Gran Madre de Dios (*Mater Magna*), la virgen de la Salud (*Salus*), de la Paz (*Pax*), entre otras.⁶⁴ En la península ibérica, donde coexistía una enorme diversidad de reinos y señoríos descentralizados, casi cada uno de ellos adoptó su propia advocación mariana o santo que los adhirió a la comunidad cristiana universal y, al mismo tiempo, reafirmó su propia identidad local. En esta circunstancia se insertó la tradición devocional de la virgen de Guadalupe de Extremadura.⁶⁵

⁶⁰ Hasta los siglos XI y XII, el catolicismo y, en general, Europa, careció de cohesión en sus prácticas religiosas entre oriente (Bizancio) y occidente (Roma). *Cfr.*, Southern, *La formación de la Edad Media*.

⁶¹ Un estudio clásico para la época de la cristiandad temprana lo ofrece Brown, *The cult of the saints*.

⁶² Una útil síntesis sobre este fenómeno lo ofrece Escamilla González, «Reformar la reforma: Juan Pablo Zetina Infante y la polémica litúrgica e histórica por la jura del Patronato Guadalupano en Nueva España, 1737-1746».

⁶³ Una cuestión que se repitió durante el proceso de evangelización mediante lo que se denominó como “cultos de sustitución”. *Cfr.*, Ricard, *La conquista espiritual de México*; Gruzinski, *La guerra de las imágenes de Cristóbal Colón a Blade Runner (1942-2019)*.

⁶⁴ Nebel, *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe*, 43.

⁶⁵ Según la tradición, hacia el siglo XIII, la virgen María se manifestó sobrenaturalmente en los linderos del río Guadalupe, conocido en árabe como *wada lubein* (sitio escondido) en la región poniente de Castilla, Extremadura, a un humilde vaquero llamado Gil Cordero. *Cfr.*, Fernández Sánchez, *Guía para visitar los santuarios marianos*

El culto a Nuestra Señora de Guadalupe nació en medio de un contexto político y bélico de gran trascendencia, durante el proceso de centralización señorial que posteriormente conformó los reinos de Castilla, León, Aragón, Portugal, entre otros, al tiempo que estos se imponían militarmente a los antiguos califatos árabes establecidos en el sur de la península en el proceso histórico conocido como Reconquista.⁶⁶ Por tal razón, su culto fue caracterizado por sus primeros devotos como una Virgen combatiente que guio a las huestes cristianas a la reapropiación de los territorios ocupados durante siglos por sus percibidos enemigos militares, políticos y de fe: los moros. Al mismo tiempo, a la vocación militar del culto se le añadió, de manera similar a otras devociones, un discurso de unificación de los distintos reinos ibéricos, reconciliando la antigua noción de una península unificada en torno a un cuerpo más amplio⁶⁷ llamado, posteriormente, “monarquía”; algo que se reflejó, asimismo, en la historia de su mariofanía.

Según la tradición, existió una primera imagen de María pintada por san Lucas Evangelista († 84 d. C.)⁶⁸ que fue cambiando de dueño hasta el siglo VII, fecha en que ocurrió la ‘invasión musulmana’ de la península. Con motivo de esta catástrofe, su entonces dueño, san Gregorio

de Extremadura, 60. A lo largo de las siguientes páginas utilizo con frecuencia el agregado “de Extremadura” para distinguir este culto del novohispano, aun cuando he demostrado en otro momento que, para esta época, no existían diferencias teológicas sustanciales entre estas advocaciones como para separar la una de la otra, aun cuando la historia de sus imágenes y su propia iconografía fuera sustancialmente diferente. *Cfr.*, Angel Cruz, «Distintas imágenes». Por esta razón, he descartado el uso de dos genitivos (*v.g.*, guadalupense/guadalupano) puesto que en ninguna fuente de la época se utilizaba esta distinción. Con respecto a su homonimia, sin ahondar demasiado, en líneas generales concuerdo con lo argumentado por Gisela von Wobeser sobre que es probable que la mexicana tomara el mismo nombre de la extremeña por designio y elección del arzobispo Alonso de Montúfar, *c.* 1554, quien se interesó de manera notoria por utilizar para sus propios fines las limosnas que su culto generaba, especialmente entre los españoles de México. *Cfr.*, *Orígenes del culto a Nuestra Señora de Guadalupe, 1521-1688* y Ruiz Medrano, «Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar». Agradezco a la autora el acceso a una versión inédita de la primera obra citada. Es importante señalar, asimismo, que algunos teólogos novohispanos del siglo XVII afirmaron, al explicar la diferencia entre la Guadalupe de España y la de México, que la palabra provenía del árabe “río de Lobos”. *Cfr.*, Cruz, *Relación de la Milagrosa Aparición de la Santa Imagen de la Virgen de Guadalupe de México*. Otros, como Luis Becerra Tanco, en su anhelo por explicar la elección de la virgen María de este nombre en su mariofanía ante Juan Diego, trataron de atribuir el origen de tal palabra a una confusión entre el náhuatl y el español por parte de los intérpretes. *Cfr.*, Becerra Tanco, *Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe: Extramuros de la ciudad de México. Fundamentos verídicos con que se prueba ser infalible la tradición, que hay en esta ciudad, acerca de la aparición de la Virgen María Señora Nuestra y de su milagrosa imagen*. Con base en ello, autores modernos especularon, erróneamente, sobre esta base que ignora por completo la tradición devocional hispánica. León Portilla, *Tonantzin Guadalupe*.

⁶⁶ Ríos Saloma, *La Reconquista*. Como señala el autor, la Reconquista se fue forjando como misión conjunta, y no como lo que era, una serie de empresas de reinos individuales, en la historiografía postrera.

⁶⁷ Lo cual, en estos años, era solamente una vaga idea de la antigua “Hispania” o “España”. *Cfr.*, Rucquoi, «Tierra y gobierno en la Península Ibérica medieval», 49.

⁶⁸ Escribió el tercer evangelio y los Hechos de los Apóstoles. Con base en referencias autobiográficas, se sabe que acompañó a san Pablo en algunas de sus misiones evangelizadoras. *Cfr.*, Watkins, *The book of saints*, 447.

Magno (540-604) regaló la pintura original al obispo san Leandro de Sevilla (534-600) con el fin de que este la resguardase y la alejase del peligro infiel.⁶⁹ La imagen primitiva fue enterrada, supuestamente, durante siglos en una cueva donde permanecería hasta que los reinos cristianos encabezados por el monarca castellano recuperaran sus dominios. Esto es, la imagen de María se ‘reapareció’ durante los triunfos militares que trajeron consigo las campañas del rey Alfonso XI de Castilla (1311-1350) en los territorios extremeños, en donde intervendría milagrosamente a favor de las tropas cristianas en la Batalla del Salado (1340).⁷⁰ Luego de estos eventos, se suscitó su evento fundacional: al humilde vaquero Gil Cordero, en una serie de visiones sobrenaturales, se le manifestó la Virgen para darle la noticia de que su imagen de bulto se hallaba escondida junto al río de Guadalupe, en la entonces provincia de Cáceres.⁷¹ María le solicitó al paupérrimo arriero que diera este mensaje ante las autoridades de la región, así como que les comunicase su decisión de que la sacasen y le pusiesen un templo digno. Esta advocación mariana, como era uso y costumbre, fue sacada, le colocaron un templo y ganó el posterior nombre de Nuestra Señora de Guadalupe debido a la tierra que la había visto reaparecer.⁷²

La tradición de la aparición guadalupana propició que el rey de Castilla se volviera patrón principal de su culto y la empleara como bandera para legitimar jurídica y canónicamente sus futuras empresas bélicas en guerra santa.⁷³ Hacia 1340, Alfonso XI asignó al recién fundado culto guadalupano una abadía con dependencia jurídica al arzobispado de Toledo, una de las ciudades principales del reino de Castilla, con el fin de que el clero secular se encargase de la administración de su culto. Gracias a la ayuda del cardenal Gil de Albornoz (1310-1367), quien quizá no por coincidencia compartía nombre con el supuesto testigo original de las mariofanías guadalupanas, fue fundada una población religiosa con jurisdicción y juro de lealtad en un radio de más de cinco kilómetros en la comarca conocida como Las Villuercas.⁷⁴

⁶⁹ Fernández Sánchez, *Guía para visitar los santuarios marianos de Extremadura*, 53-54.

⁷⁰ Montalvo, *Venida de la soberana virgen de Guadalupe a España. Su dichosa invención y de los milagrosos favores que ha hecho a sus devotos*, f. 6v-7v. En esta cita como en las siguientes he modernizado la ortografía.

⁷¹ Fuentes Nogales, «Santa María de Guadalupe, cien años como patrona de Extremadura».

⁷² Una más detenida explicación la ofrezco en el primer capítulo de mi tesis, Angel Cruz, «Distintas imágenes». Como explica Solange Alberro, este tipo de paralelismos con la historia de otras mariofanías es más bien común e indica que la memoria colectiva solía asociar los milagros y los orígenes de ciertas advocaciones por los de otras. Ese fue el caso de dos principales mariofanías novohispanas, «Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia».

⁷³ En torno al concepto jurídico medieval de guerra santa, sugiero la síntesis que ofrece en los primeros capítulos Tamar Herzog, *Frontiers of possession*.

⁷⁴ Fernández Sánchez, *Guía para visitar los santuarios marianos de Extremadura*, 61.

II. *Un privilegio de patronazgo real*

El priorato toledano de Guadalupe se concibió con una organización similar a los hospitales de peregrinos: gobernada por un prior, “con seis y hasta doce capellanes del clero secular”. Los reyes castellanos le “concedieron señorío feudal y el mero y mixto imperio con nombramiento reservado”.⁷⁵ A partir de aquel momento, el monarca se convirtió en el más grande benefactor de aquella iglesia y culto. En otras palabras, la entonces primitiva iglesia de Guadalupe renació como santuario de patronato real a partir del 25 de diciembre de 1340.⁷⁶

Al convertirse en patrón del culto guadalupano, el rey de Castilla se comprometió a apoyar la administración y sustento de su iglesia. En una primera instancia, satisfizo este compromiso a través de donaciones de su patrimonio; empero, al tiempo que emprendió su proceso de unificación de los reinos ibéricos,⁷⁷ prontamente notó que no podría continuar sosteniendo estas erogaciones, aun fuera para el bien espiritual de sus vasallos o de su persona. Estos recursos fueron considerados de mayor utilidad en las labores belicosas de defensa de la cristiandad, que poco a poco se convirtieron en los más grandes de sus compromisos financieros.

Por esta razón, el rey dotó a la abadía de Guadalupe de exenciones fiscales que permitieron su florecimiento económico como urbe religiosa.⁷⁸ Hacia 1368, mereció la abadía el “privilegio de una feria franca en los días de las fiestas de la Virgen, 8 de septiembre, además de otros mercados”,⁷⁹ días en los cuales muchos forasteros podían asistir y comerciar en las afueras de Guadalupe sin pagar el derecho de la alcabala,⁸⁰ incluso, sin importar su religión.⁸¹ Esta fue una

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ Fuentes Nogales, «Santa María de Guadalupe, cien años como patrona de Extremadura», 510-11.

⁷⁷ Rucquoi, «Tierra y gobierno en la Península Ibérica medieval».

⁷⁸ Lo cual continuaba la política de articulación citadina impuesto para desarticular los antiguos señoríos feudales con los cuales competía la corona de Castilla. *Cfr.*, Asenjo González, «La aportación del sistema urbano a la gobernabilidad del reino de Castilla durante la época de los reyes católicos (1474-1504)».

⁷⁹ Fernández Sánchez, *Guía para visitar los santuarios marianos de Extremadura*, 61.

⁸⁰ La alcabala era un gravamen al comercio cuyo origen data de la época islámica. A finales del siglo XIII, los reyes castellanos la cobraron como un impuesto indirecto extraordinario. A partir del siglo XIV, la tasa se fijó sobre las ventas de los mercaderes equivalente a 3.33% del valor de la transacción. Para finales del siglo, mientras los estipendios bélicos se elevaban aún más, llegó a fijarse su tasa en 10%. Asenjo González, «Los encabezamientos de alcabalas en la Castilla bajomedieval», 136. La franqueza que gozó la feria de Guadalupe representó, así, un privilegio con enorme valor. Landero Quesada, *Las ferias de Castilla, siglos XII a XV*, 12.

⁸¹ Esto debido a que el *imperium* no presupone la unidad política, lingüística o religiosa del espacio dentro del que se ejerce; sino que “exige en cambio que todos los que le están sometidos, independientemente de sus costumbres,

circunstancia excepcional, ya que el rey no solía conceder licencia de feria franca para una población situada dentro de su propio señorío, pero se otorgó “de veinte días de duración a partir del ocho de septiembre de cada año, según la concesión de Enrique II, confirmada en 1408, que incluía la de mercado semanal los martes”.⁸² Debido a ello, Guadalupe se convirtió en un prolífico centro comercial y devocional, especialmente en el trayecto peregrino hacia Santiago de Compostela desde las zonas del antiguo Al-Andaluz y entre las ciudades más importantes de los dos reinos principales de la península: Castilla y Portugal⁸³ (*Mapa 1.1*).

En tiempos de Enrique II de Trastámara (1334-1379), se dotó a la abadía con un segundo privilegio real perpetuo que le permitió sustentarse económicamente y, simultáneamente, dar cumplimiento a la obligación a la cual se había suscrito el rey al ser patrón del santuario. Este privilegio fue salir a demandar limosnas en todos los territorios que tomaran a la Guadalupana como su protectora o al rey castellano por su señor natural, a partir de un decreto de 1348.⁸⁴ Empero, en un contexto de tensiones con el arzobispado de Toledo durante la controversial sucesión de la Casa de Trastámara, se decidió que la administración del culto real a Guadalupe no siguiera bajo el cuidado episcopal, de cuya administración solo se tiene noticia de cuatro priores.⁸⁵ Se pensó que resultaría mejor para la conservación y crecimiento del culto asignar esta devoción a un grupo de monjes regulares cercanos al monarca castellano quienes, además de velar por la contemplación, se encargarían de realizar estas periódicas recaudaciones.⁸⁶

En 1373, un grupo de eremitas peninsulares había fundado una orden contemplativa dedicada a la imitación de la vida de san Jerónimo bajo la regla de san Agustín. Los monarcas ibéricos, especialmente el castellano Alfonso XI, favorecieron la propagación de esta orden, cuyos fundadores habían estado en proximidad con su corte itinerante. A partir del 22 de octubre de

lenguas o religión, reconozcan su autoridad”. Así, el monarca castellano fue durante siglos uno de amplia tolerancia religiosa. Rucquoi, «De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España».

⁸² Landero Quesada, *Las ferias de Castilla, siglos XII a XV*, 62.

⁸³ No viene a mal recordar que estos eran, en efecto, los dos reinos más poblados de la península. *Cfr.*, Gil Pujol, «The shaping of the Iberian polities in the late fifteenth and early sixteenth centuries».

⁸⁴ Peterson, *Visualizing Guadalupe*, 41.

⁸⁵ El primero fue Toribio Fernández de Mena, el segundo Diego Fernández, al tercero solo se le denomina como el “los del genial abastecimiento de agua”, y el cuarto don Juan Serrano, luego obispo de Segovia. *Cfr.*, Fernández Sánchez, *Guía para visitar los santuarios marianos de Extremadura*, 61-62.

⁸⁶ Según el historiador guadalupano Diego de Montalvo, la administración episcopal fue tan mala que “se volvió el trigo escogido en neguilla y maleza”, motivo por el cual la jurisdicción del santuario pasó a la orden de san Jerónimo. Evidentemente, el historiador estaba tratando de justificar retroactivamente la intervención de su orden en la administración del culto guadalupano. Montalvo, *Venida de la soberana virgen de Guadalupe a España. Su dichosa invención y de los milagrosos favores que ha hecho a sus devotos*.

1389, los frailes jerónimos, de mano de su primer prior, fray Fernando Yáñez de Figueroa, se encargaron del sostenimiento del culto a Nuestra Señora de Guadalupe, utilizando a su favor los anteriores privilegios y exenciones. Los frailes del recién fundado convento guadalupano continuaron con la celebración de la feria franca en los días de su fiesta, la cual habrían de defender jurídicamente de otras ferias competentes como la que realizó en su momento la villa de Zalamea (ubicada unos 100 km. al sur del monasterio) hacia periodos tardíos como 1620.⁸⁷ De la misma manera, afianzaron su práctica de recolectar limosnas con los devotos de Guadalupe en todos los sitios donde fuera reconocida la jurisdicción del monarca castellano. Así lo describe el historiador del monasterio de Guadalupe fray Gabriel de Talavera, quien en 1597 argumentó que las licencias para pedir limosnas eran ordinarias, antiguas y extensivas y servían para sostener las obras de caridad que en Guadalupe se hacían con los peregrinos que acudían a ver a la Virgen, por lo cual adquirirían una singular carga de obligatoriedad.⁸⁸

III. Reinventar un privilegio

El privilegio real de la cuestura de limosnas concedido a los monjes jerónimos fue defendido enérgicamente y reinventado en numerosas ocasiones. Según los argumentos de sus apologistas, la Virgen habría auxiliado a la monarquía en su más honrosa empresa: la Reconquista. Bajo su cobijo, la cristiandad hizo retroceder a los musulmanes de territorios cruciales del antiguo Al-Andaluz. Además, las obras caritativas que se realizaban en el monasterio aseguraban el bien común de los cristianos de los históricos reinos peninsulares: Portugal, Castilla, León y Aragón. Por esta razón, argumentaban, sostener su devoción equivalía a sostener la monarquía católica.

Según los apologistas guadalupanos, las limosnas llegaron de forma copiosa al monasterio jerónimo durante los primeros años. No obstante, pasado el tiempo “fue disminuyéndole y menoscabándose mucho esta piedad y largueza”, por cual, argumentaron, “nació fuese necesario dar traza y orden, hubiese demandas por todo el reino”. La cuestura guadalupana “se tuvo por

⁸⁷ Petición del Convento de Nuestra Señora de Guadalupe para negar la licencia de la feria anual de la Villa de Zalamea, 19 de julio de 1620 en *A[?]ris Variorum D. Iurisdictione Principum Suprema de [?] um Regalibus et Facultate Suprema ad impositionem Tributorum*, BP, f. 651-652v.

⁸⁸ Talavera, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, consagrada a la soberana magestad de la Reyna de los Angeles milagrosa patrona de este santuario*, f. 24. Sobre la cuestión de obligatoriedad he de reflexionar en capítulos siguientes y, en especial, en los apartados finales de esta investigación.

justa y universal en todo el reino” debido a su contribución en el sostenimiento del orbe cristiano. Por esta razón, los demandados la tuvieron “no solo por limosna pía y necesaria entre los vivos, [sino] más aún como deuda y legado forzoso en las disposiciones y últimas voluntades de los difuntos”.⁸⁹ El ejemplo que pone en relieve esto es significativo, pues nadie menos que la reina católica, Isabel I (1451-1504), quien visitó una veintena de veces el santuario, respetaría la obligatoriedad de las limosnas al mandar en su testamento “a nuestra Señora de Guadalupe y a la iglesia de Toledo, y a las demás mandas forzosas, tantas mil maravedís”.⁹⁰

La orden jerónima mantuvo con celoso cuidado la facultad de demandar limosnas a pesar de las críticas que le merecieron ser un espacio ostentoso que, en apariencia, ya no necesitaba de este recurso. Quizá en respuesta a estos ataques, el Monasterio Real de Guadalupe continuó sus actividades caritativas y utilizó sus caudales de forma decorosa, destinándolos durante el siglo XV a varias obras de piedad que ayudaron a perpetuar su discurso de utilidad cristiana. Muestra de ello son “los 300 marcos de plata, 160.000 maravedises [*sic*], 40 ducados, 1.000 castellanos, ornamentos y vinajeras” que destinaron a socorrer la conquista de Granada.⁹¹

Frente el extraordinario panorama que les abría la conquista y colonización de América (1492) y la incorporación de Portugal (1580-1640),⁹² los jerónimos buscaron ampliar sus antiguas prerrogativas. Aunque el monasterio nunca obtuvo los permisos necesarios para fundar conventos en Indias,⁹³ a algunos de sus frailes les fue permitido acudir a ellas para cobrar limosnas en distintas instancias. De acuerdo con la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, los primeros permisos que el monarca concedió remitían al año 1551.⁹⁴ No obstante, por lo menos desde 1531 se habrían librado ordenanzas dirigidas a las autoridades indianas “para que no pongan impedimento a los factores del monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe [...]

⁸⁹ Talavera, f. 452v.

⁹⁰ *Idem*. Esto indica, asimismo, que la obligación de dejar mandas en los testamentos era común para otras iglesias.

⁹¹ Ramiro Chico, «La última visita de Fernando el Católico a Guadalupe, en el V Centenario de su muerte».

⁹² Cardim, Costa, y Cunha, *Portugal na monarquia hispânica*; Herzog, *Frontiers of possession*.

⁹³ Uno de los primeros demandadores guadalupanos enviados a Nueva España solicitó mercedes para construir un monasterio de la orden de san Jerónimo en la ciudad de México, empero, obtuvo negativas. *Cfr.*, fray Diego de Santa María, Carta a su Majestad, citado en Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 2: los elementos regeneradores. 1572-1600:493-94.

⁹⁴ *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la magestad católica del rey Don Carlos II, nuestro señor.*

en la cobranza de ciertas mandas”.⁹⁵

Una licencia que fue perfilando los nuevos privilegios de cuestura de los jerónimos fue la del 26 de marzo de 1550. Esta tuvo como receptor al procurador del monasterio Juan Sánchez de Nava y fue emitida en respuesta a una solicitud suya donde instó al rey a que no se le cobrasen derechos por su paso y regreso con bienes a las Indias.⁹⁶ El rey exhortó a las autoridades indianas, además de no cobrarle almojarifazgo,⁹⁷ a remitirle cualesquiera informaciones sobre mandas en testamentos a la virgen de Guadalupe de Extremadura que tuvieran en su poder. Poco se sabe sobre la intervención del procurador Sánchez de Nava en Indias. Sin embargo, este caso sentó el precedente para que años después el monasterio ejerciera nuevamente el derecho de mandar a sus apoderados a Indias de forma renovada.

En 1572, se libró otra cédula para que fray Diego de Santa María, monje profeso y procurador del monasterio con cercanía al rey, acudiese a las Indias septentrionales para cobrar el dinero de las limosnas de aquellos españoles que quisieren asentarse por cofrades de Nuestra Señora de Guadalupe.⁹⁸ Durante estos años, los monjes jerónimos habían consolidado su cercanía con el monarca castellano, en este caso, Felipe II (1556-1598), con quien habían colaborado para la construcción del nuevo palacio real y monasterio jerónimo de san Lorenzo de El Escorial, donde en 1571 habían cantado la misa inaugural.⁹⁹ Según los jerónimos, las autoridades indianas tiempo atrás habrían impedido el asentamiento de cofrades de Guadalupe a pesar de las licencias extendidas por el sumo pontífice. Con ello, los vasallos del rey habían recibido “muy gran daño y detrimento en sus ánimas”.¹⁰⁰ En respuesta, el monarca ordenó a las autoridades no inmiscuirse en el asentamiento de cofrades y su cobro de limosnas, siempre y cuando no se incluyera en ninguno a los indios, “sino solamente con los españoles”.¹⁰¹ De esta manera, se les añadió a los

⁹⁵ En específico, a los de Nueva Galicia, Nueva España, Perú; las islas de Cuba, Jamaica, la Isla de San Juan, La Española; las provincias de Grijalva, Guatemala, Higueiras, Nicaragua, Panamá, Santa María, Río de las Palmas, Río de Solís, Río Marañón, Venezuela y Panamá. Véase: AGI, Indiferente, 422, l. 15, f. 27-27v.

⁹⁶ Cédula para las justicias reales para favorecer los cobros de limosna en Indias, AGI, Indiferente, 424, l. 22, f. 264v-265v.

⁹⁷ Impuesto que se pagaba por el ingreso o salida de bienes de comercio de España entre sus reinos.

⁹⁸ Cédula real para que se recojan las limosnas de los que quisieren ser cofrades del monasterio de Guadalupe, AGN, Reales Cédulas Duplicadas, Volumen D5, Expediente 269, f. 68v-69.

⁹⁹ Parker, *Imprudent King: A New Life of Philip II*, 105-6.

¹⁰⁰ AGN, Reales Cédulas Duplicadas, Volumen D5, exp. 269, f. 68v-69.

¹⁰¹ *Idem*. Prohibición, por cierto, harto similar a la contenida en la licencia del monasterio de la Encarnación de México, emitida por el provisorato de México en 1601, en donde también se prohibió a los cuestores del monasterio de la Encarnación pedirles limosnas a los indios. *Cfr.*, AGN, General de Parte, Volumen 5, expediente 1362, f.

empoderados del monasterio el permiso de establecer cofradías en Indias.

Semejante acumulación de privilegios, acompañada de ciertos límites, mostró la pericia política y cierta indecisión con que el monarca actuó para normar la vida espiritual en Indias. Por un lado, limitó la presencia de los jerónimos, negándoles en varias instancias permisos para fundar un convento de su orden, tal como solicitó Santa María entre 1572 y 1574,¹⁰² incentivando además el lento proceso de asentamiento del episcopado en Nueva España.¹⁰³ Por otro, dotó de una vasta posibilidad de agencia a los selectos frailes enviados a Indias, aunque exclusivamente a través de los medios de gobierno real, lo cual aseguró el amparo de los devotos españoles en Indias para que sus últimas voluntades y obras pías llegaran a sus destinos. Al hacer del regio el argumento jurídico de mayor peso en la intercesión de sus empresas, obligó, además, a quienes recibieron su gracia a que fortalecieran su presencia en aquellas lejanas provincias. De tal manera, esta serie de privilegios aumentaron la influencia del monarca a través de la circulación de agentes reales y la difusión de cultos asociados a su figura.

IV. Limosnas inciertas, conflictos seguros

Diego de Santa María, el primer fraile guadalupano enviado a Indias en 1572, debió sortear un océano de problemas al cobrar las limosnas de Guadalupe. No tan bien le fue expedida la real cédula antes mencionada, el procurador acudió a la capital del virreinato septentrional. En llegando, y con la prohibición de realizar cuestaciones por sí mismo,¹⁰⁴ denunció en una carta que los alcaldes mayores, corregidores y escribanos habían usado licenciados que no eran los titulares de su oficio para ausentarse, así, por largos períodos. Este punto era importante pues

304v. El que se excluya a los indios de este tipo de contribución abona a mi hipótesis de la obligatoriedad de la limosna, puesto que esta república estaría exenta de cualesquier obligaciones tributarias con excepción del tributo real.

¹⁰² fray Diego de Santa María, Carta a Su Majestad, en Noguez, *Documentos guadalupanos*, 229-36. Durante la época de Felipe II sucedieron varias autorizaciones para el paso de órdenes reformadas, entre ellas, los carmelitas, mercedarios, alcantarinos y jesuitas, quienes fundaron diversos conventos y continuaron con el proceso de evangelización en zonas alejadas del centro del virreinato. En este caso, la renuencia para autorizar a los jerónimos para fundar un nuevo cenobio en el Tepeyac se hizo explícito en el reporte enviado por el virrey Martín Enríquez, en 1575, quien afirmó que “para asiento de Monasterio no es lugar muy conveniente por razón del sitio y hay tantos en la comarca que no parece ser necesario”. Cfr., Gómez García y Angel Cruz, «El discurso de la desunión».

¹⁰³ Un proceso que explora Cano Castillo, *El clero secular en la diócesis de México*. Acaso la medida más importante al respecto fue el despliegue de la reforma tridentina a través de la convocatoria al Tercer Concilio Provincial.

¹⁰⁴ De ello da evidencia otra real cédula hallada en AGI, Audiencia de Guadalajara, 230, l. 1, f. 251.

algunos de los tenientes de los oficiales reales habrían escondido, o bien, no reportado las mandas que devotos españoles en Nueva España hicieron en sus testamentos para la virgen de Guadalupe, que para esta época aún no se diferenciaba de la de España,¹⁰⁵ cuyo cálculo arrojaría la escandalosa cantidad de hasta 100,000 pesos.¹⁰⁶

Esta denuncia puso en relieve algunos de los problemas presentes en el temprano establecimiento del sistema de gobierno de las Indias. Debido a la lejanía de los órganos de justicia, ciertas autoridades ejercían facultades extraordinarias que contravenían sus funciones originales, dotándolos de un gran poder *de facto*, aunque no *de jure*. Los sistemas de contrapeso político diseñados para evitar esta clase de problemas habían sido captados por el imperio de las circunstancias, lo cual volvía prácticamente imposible cambios radicales en la administración indiana. Por esta razón, se requirió que nuevos agentes y cuerpos de gobernación con mayor cercanía al rey interviniesen para tratar de resquebrajar este tipo de pactos, generando otros nuevos. Los demandadores guadalupanos eran, en parte, reflejo de este afán regio, ya que le permitieron al rey conocer desde una fuente muy cercana a su figura las deficiencias del sistema de gobierno en Indias para tratar de establecer estrategias para enmendarlo.

Las denuncias de Santa María en Nueva España en 1572 obligaron una respuesta de parte de Felipe II. El rey ordenó a su *alter ego*, el virrey Martín Enríquez (1568-1580) visitar junto con el arzobispo Pedro Moya de Contreras (1573-1589) la ermita de Guadalupe en el Tepeyac.¹⁰⁷ De ello se desprendió un reporte de importancia para nuestro entendimiento de las limosnas guadalupanas administradas de manera opaca por el episcopado de México hacia 1575.¹⁰⁸ Según este, la ermita situada en la comarca norte de la ciudad habría sido fundada hacia 1555 o 1556 y desde entonces habría sido organizada y administrada por “los prelados”, es decir, por el clero secular del arzobispado de México, quienes determinaban con discreción el destino de las

¹⁰⁵ No fue sino hasta la década de 1630 y, especialmente, 1649 que comenzó a consolidarse el discurso del milagro de la aparición y la estampación, cuestión que separó la jurisdicción de los frailes jerónimos sobre la Guadalupe de España de la de los clérigos seculares del arzobispado de México sobre la virgen del Tepeyac, creando, *de facto*, dos devociones distintas. Sobre este argumento ver: Gómez García y Angel Cruz, «El discurso de la desunión».

¹⁰⁶ fray Diego de Santa María, Carta a Su Majestad, en Noguez, *Documentos guadalupanos*, 229-36.

¹⁰⁷ Durante estos años, era de sobra conocida la rivalidad entre ambas autoridades. Un estudio detallado sobre lo ofrece Poole, *Pedro Moya de Contreras*.

¹⁰⁸ Carta del virrey Martín Enríquez, AGI, Audiencia de México, 19, n. 159 f. 1-6v

limosnas, aun con desapruebo del virrey.¹⁰⁹

Según el procurador Santa María, la demanda de limosnas de Nuestra Señora de Guadalupe, que debía quedar bajo su jurisdicción al ser considerada la mexicana la misma advocación que la extremeña, aun con imágenes distintas,¹¹⁰ se llevaba a cabo sin autorización de forma recurrente por los administradores seculares del culto guadalupano en México hacia 1574.¹¹¹ A pesar de las múltiples quejas originadas desde 1556 por los franciscanos en voz de su entonces provincial, Francisco de Bustamante, con respecto a la administración de estas limosnas,¹¹² los clérigos seculares del Tepeyac recolectaban para 1575 la cantidad aproximada de 2,000 pesos de cuestura al año,¹¹³ sin tomar en cuenta las múltiples mandas forzosas que se hicieron en los testamentos de viudas y ricos españoles,¹¹⁴ o bien, la famosa donación de una imagen de plata hecha en 1566 por el rico comerciante español Alonso de Villaseca.¹¹⁵

El problema de la administración de las limosnas de la virgen de Guadalupe hizo tangible los múltiples conflictos jurisdiccionales entre autoridades durante el establecimiento del gobierno de la Nueva España.¹¹⁶ ¿Cómo podía actuar fray Diego de Santa María para tratar de arrebatarle al arzobispo las limosnas que, pensaba, le pertenecían a su casa hogar? El virrey, en teoría su mayor aliado, estaba más interesado en asegurar que estas limosnas se utilizaran a discreción suya que en acatar las solicitudes de un fraile advenedizo. Los franciscanos, aliados del virrey bajo amenaza de abandonar la empresa misional, buscaban que las limosnas de Guadalupe se

¹⁰⁹ *Idem*. La ermita del Tepeyac en realidad fue fundada en la década de 1530 por Pedro de Gante, pero se volvió a fundar una vez que el arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, tomara su jurisdicción hacia 1554; personaje que, de acuerdo con testigos, le impuso por sí el nombre de Guadalupe a la María del Tepeyac, seguramente para aprovechar las mandas que recibía de sus devotos españoles. *Cfr.*, AGI, Audiencia de México, Justicia, 279, núm. 2. Lo cita también Ruiz Medrano, «Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar».

¹¹⁰ Angel Cruz, «Distintas imágenes». Especialmente, el capítulo 2.

¹¹¹ «Traen demanda por toda esta tierra», fray Diego de Santa María, Segunda Carta a su Majestad, en Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 2: los elementos regeneradores. 1572-1600:496.

¹¹² Una buena síntesis del conflicto lo ofrece Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes*.

¹¹³ fray Diego de Santa María, Carta a su Majestad, en Noguez, *Documentos guadalupanos*.

¹¹⁴ Existe una numerosa cantidad de testamentos registrados para Nuestra Señora de Guadalupe en Nueva España durante el siglo XVI que muchos han interpretado como formas de devoción temprana a la virgen del Tepeyac. No obstante, las he juzgado como evidentes obras benéficas para la Guadalupe de Extremadura, que como he demostrado en otro lado, aún era considerada la misma advocación que la que se veneraba extramuros de México. Remito nuevamente: Gómez García y Angel Cruz, «El discurso de la desunión».

¹¹⁵ Las menciones al respecto son varias y suelen remitir a la Relación de Philips, en Noguez, *Documentos guadalupanos*, 101; Mayer, *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*; Montes González, *Sevilla guadalupana. Arte, historia y devoción*, 51.

¹¹⁶ En torno al concepto de gobierno jurisdiccional en la Nueva España, véanse los textos de Rojas, *Cuerpo político y pluralidad de derechos*; Rojas, *Las ciudades novohispanas: siete ensayos. Historia y territorio*.

emplearan en obras suyas, como el Hospital Real, y, más aún, que el culto guadalupano no tuviera capacidad de recolección entre los indios, quienes estaban bajo su celoso cuidado. Además, ninguno permitiría que un convento de san Jerónimo se erigiera en Nueva España estorbando la misión de secularización que desde hacía dos décadas se habrían propuesto en el arzobispado mexicano.

Por esta razón no extraña que Diego de Santa María se enfrentase a un panorama adverso. La intransigencia del gobierno espiritual y la pasividad del gobierno virreinal terminaron sepultando su causa en Nueva España. Al final, el fraile solo pudo observar cómo el arzobispo Moya de Contreras afirmó su jurisdicción *de facto* sobre estas limosnas al colocar dos clérigos en la capilla del Tepeyac para que administraran sus bienes. Santa María chocó con los intereses de, cuando menos, dos grupos de autoridades, la virreinal y la episcopal, quienes se disputaban la preeminencia del gobierno de la Nueva España.¹¹⁷ Con su falta de resolución y la postrera orden de retirada del fraile hacia 1579,¹¹⁸ el monarca mostró finalmente que su prioridad era el fortalecimiento del episcopado y no la causa jerónima o guadalupana.

El conflicto entre el monje jerónimo, el arzobispo y el virrey pone en evidencia una de las características del gobierno indiano durante el último tercio del siglo XVI: el establecimiento de un sistema de contrapesos.¹¹⁹ El gobierno en Indias tuvo siempre, pero especialmente durante su proceso de asentamiento, este tipo de discrepancias entre autoridades. La coexistencia de múltiples jurisdicciones, sobrepuestas unas a otras, era parte esencial del sistema de gobernación monárquico que era, por naturaleza, compartido.¹²⁰ Este estaba basado en un régimen de equilibrios que volvía casi imposible el monopolio de la autoridad en Indias, previniendo así la concentración del poder en una sola instancia. Los ayuntamientos de indios, los cabildos de españoles, el virrey, el arzobispo, la Inquisición, los gobernadores, corregidores y alcaldes mayores, el Consulado, los visitadores, etcétera:¹²¹ todos ejercían su jurisdicción como mejor

¹¹⁷ Poole, *Pedro Moya de Contreras*; González González, «La ira y la sombra. Los arzobispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implantación de la Contrarreforma en México».

¹¹⁸ AGI, Audiencia de México, 1091, l. 9, f. 130-130v.

¹¹⁹ Garriga, «Orden jurídico y poder político en el antiguo régimen».

¹²⁰ Guerra, «De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía».

¹²¹ Los estudios en torno a estas autoridades son vastos. Algunos de los más importantes son los textos de Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*; Semboloni, *La construcción de la autoridad virreinal en la Nueva España, 1535-1595*; Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*; Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*;

comprendían sus funciones y privilegios, pero al hacerlo, o al intentarlo, chocaban con las facultades del otro.¹²² Frente a estas controversias, y a pesar de la distancia, el rey y su Consejo de Indias se volvían la última instancia de justicia que inclinaba la balanza para una u otra causa;¹²³ asegurando así, mal que bien, la injerencia de un gobierno distante.

Ante conflictos complejos, pero no del todo prioritarios, como las limosnas de Guadalupe, la intervención de la corona solía ser cautelosa. Esto ocurría así, por motivos prácticos, porque aún en problemas urgentes el rey debió ejercer su autoridad de manera indirecta, es decir, a través de agentes mediadores que solían poner primero sus propios intereses y privilegios y luego los de la monarquía.¹²⁴ Además, por motivos teóricos, según los principios de justicia de la época, el monarca debía actuar de forma precavida y respetando los privilegios que preexistían a los suyos propios.¹²⁵ De tal manera, en tanto no amedrentaran las buenas costumbres cristianas, mantener el orden revelado por Dios no solo satisfaría la labor del monarca, sino que podría traerle considerables recompensas. Los interesados en que la balanza se inclinase a su favor en el ámbito de justicia deberían ofrecer, a cambio de la gracia regia, un beneficio importante a favor de los intereses de la monarquía. De esa manera, la única forma de hacer política en las Indias debió ser a través de la negociación.

Pero Santa María no logró comunicar, más allá de argumentos abstractos, los beneficios que traería la intervención del monarca. Presa de estas circunstancias, el fraile fue retirado de Nueva España pocos años después (1579),¹²⁶ al parecer, sin haber podido modificar en gran cosa la administración de las limosnas episcopales de Guadalupe, culto que siguió su crecimiento lento, pero paulatino, alejado de conflictos, cuando menos, hasta inicios del siglo XVII.¹²⁷ A pesar de

Escamilla González, *Los intereses malentendidos. El Consulado de Comerciantes de México y la monarquía española, 1700-1739*.

¹²² Rojas, *Cuerpo político y pluralidad de derechos*. Sobre la práctica, definían su capacidad de acción y jurisdicción.

¹²³ Las instancias jurisdiccionales seguían una especie de ‘cadena’ de tribunales que terminaba en el propio monarca castellano. *Cfr.*, Traslósheros, «Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España».

¹²⁴ O’Phelan y Salazar-Soler, *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*; Mazín Gómez, *Gestores de la Real Justicia*, 2007.

¹²⁵ Debido a que la cultura jurídica de esta época se basaba en un principio de orden revelado, la tradición jugaba un papel fundamental. Garriga, «Orden jurídico y poder político en el antiguo régimen».

¹²⁶ AGI, Audiencia de México, 1091, l. 9, f. 130-130v.

¹²⁷ Momento en que otro conflicto por la jurisdicción de las limosnas entre el clero secular y los frailes jerónimos provocó el surgimiento del argumento aparicionista y la separación última de ambas devociones. Al respecto he ahondado ampliamente en Gómez García y Angel Cruz, «El discurso de la desunión». En la segunda parte del capítulo nos detendremos en la labor de este fraile en el reino meridional y, sucintamente, su futuro fracaso en el septentrional para comprender mejor el fenómeno de demanda de limosnas en la práctica.

ello, los jerónimos continuaron su búsqueda para tomar control del culto guadalupano que consideraban de su jurisdicción en las Indias occidentales. Por ello, unos años después enviaron a un segundo grupo de procuradores al virreinato del Perú, de donde habían recibido informes de la existencia de otro culto a la virgen de Guadalupe de Extremadura, establecido fuera de su control, como el mexicano, y que también se valía de su fama precedente en España para recibir limosnas.¹²⁸ El primero de los enviados a Perú, fray Diego de Losar, habría llegado a los reinos meridionales en algún punto de la década de 1570, al parecer, al mismo tiempo que Santa María a Nueva España y con las mismas intenciones. Empero, poco es lo que se conoce acerca de la labor de este fraile, con excepción de las esporádicas alusiones de otro hermano de hábito suyo.

El segundo grupo de procuradores en Perú, en cambio, sí dejó huellas valiosas en los archivos. Hacia 1598, los frailes profesos Martín de Posada y Pedro de Valencia encabezaron la segunda comitiva para acudir a las Indias meridionales con el objetivo de cobrar las mandas y demandar las limosnas del culto a Guadalupe que se había establecido décadas atrás en medio de controversias importantes entre los administradores del convento de san Agustín en el valle de Trujillo (actual Anlape, o Viejo Guadalupe, Perú, *Mapa 1.2*) y el clero secular.¹²⁹ Solicitaron al monarca una serie de licencias antes de su paso a Indias, la más importante de ellas que les fueran sacados nuevos traslados de las cédulas anteriormente expedidas para que se refrendasen los permisos de sus predecesores, ya amplios de por sí.¹³⁰

Las iniciativas guadalupanas en Indias no estaban aisladas de un contexto muy específico. Durante estos años “la situación económica del monasterio se encontraba en declive”,¹³¹ motivo por el cual se buscaba de forma más urgente obtener los recursos derivados de mandas y demandas en América con el doble de procuradores y con el auxilio de una publicación reciente y extensa, la *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe* de fray Gabriel de Talavera (1597), que

¹²⁸ Un texto que analiza el surgimiento y conflictos del culto extremeño en Perú durante el siglo XVI es el de Aldana Rivera, «Entre obreros del señor: conflicto y competencia por el control del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe».

¹²⁹ Los propios jerónimos habían impugnado que una de sus imágenes copiadas a solicitud de un conquistador, de nombre Francisco Lezcano, abandonara la península con dirección a Indias pues pensaban, como pasó, que habría de iniciar un culto fuera de su control. *Cfr.*, Aldana Rivera.

¹³⁰ La primera solicitud consistía en llevar consigo no solamente dos criados casados, como anteriormente se les había autorizado, sino cuatro con el consentimiento expreso de sus mujeres. La segunda, poder cargar consigo sin pagar los derechos correspondientes quinientos volúmenes de la recientemente publicada *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe* de fray Gabriel de Talavera (1597), junto con bienes cuyo valor ascendía los 300 ducados. *Cfr.*, Solicitudes de Martín de Posada y Pedro Valencia, AGI, Indiferente, 2104, n. 61.

¹³¹ Peña, «Imágenes del nuevo mundo en la Relación de Viaje (1599-1607) de fray Diego de Ocaña».

recontaba los milagrosos eventos del culto guadalupano desde su nacimiento.¹³² Esta pieza literaria arribó a Perú y a la Nueva España como parte del esfuerzo de los guadalupanos extremeños por difundir la devoción a su advocación regia, así como para justificar las prerrogativas que sus enviados tendrían ahora iniciando el nuevo siglo.

V. Un imperio de papel agónicamente parsimonioso

Hacia finales del siglo XVI, los monjes jerónimos resignificaron el fenómeno de cuestura a través de la publicación de una historia que unía a la Virgen con sus limosnas y que, además, resaltaba la importancia de su culto para la supervivencia de la monarquía católica. Como era habitual en el sistema jurídico castellano, bajo el argumento de ‘inmemorial y gloriosa memoria’ hicieron que su sistema de demandas incluyera la obligación de dar limosnas entre todos los cofrades españoles, así como organizar salidas para cuestar con una periodicidad que a cualquiera le hubiera costado hallar diferencias tajantes entre limosna y, digamos, una donación graciosa universal.

Las solicitudes de 1598 añadieron una nueva facultad no antes vista, pero fundamental para el fenómeno de demandas guadalupanas: la comisión de nuevos demandadores. Felipe II concedió a los procuradores de Guadalupe desde 1596 el privilegio de nombrar a “personas honradas y de mucha confianza” en cada provincia de los reinos indianos a los que acudían. La intención era que ellos se encargaran de cobrar mandas, asentar cofrades y demandar limosnas en representación del monasterio sin que fueran autorizados directamente por el monarca o el Consejo de Indias, como se había requerido hasta entonces.¹³³

Nombrar demandadores independientes allende el Atlántico tuvo una gran relevancia, pues aseguró el éxito de las empresas siguientes al permitir la asociación con las élites locales. Los demandadores de finales del siglo XVI contaron, así, con un privilegio de ‘regulación indirecta’: no requerían de la renovación o emisión de una nueva licencia del rey cada vez que un nuevo demandador emprendiera una cuestura. En su lugar, las autoridades locales, especialmente los ayuntamientos de españoles, cuerpos que se distinguieron por la amplitud y la variedad de sus

¹³² Solicitudes de Martín de Posada y Pedro Valencia, AGI, Indiferente, 2104, n. 61.

¹³³ Sesión del 30 de junio de 1607, AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 14, f. 45v-46v.

tareas,¹³⁴ nombrarían a un sucesor quien retomaría las colectas desde el momento en que faltasen. El mecanismo de control real se redujo, así, a una más sencilla gestión al interior del órgano jurídico local, encarnado en ocasiones en la Audiencia real, en otros en los cabildos.

El argumento jurídico que presentaron los jerónimos para justificar esta facultad era claro: requerían saltarse los largos procesos de nombramiento, autorización y envío de nuevos procuradores desde España puesto que lo engorroso de estos trámites dilatava la acción de sus demandadores. La dilación llevaba, a su vez, a numerosas “defraudaciones” que, de hecho, ya estaban ocurriendo con mermas al culto guadalupano y sus devotos. Por esa razón, los jerónimos hicieron hincapié en la denuncia, originalmente descrita por Santa María en 1575, de que “en estos reinos [Indias...] algunas personas y comunidades sin tener poder ni orden de ella recogen las dichas limosnas y se quedan con ellas”.¹³⁵ Los desfalcos al bienestar espiritual justificaban, así, la intervención del rey y la autorización de una regulación indirecta.

Otorgar semejante privilegio a los jerónimos era reconocer, implícitamente, la imposibilidad de controlar por la sola voluntad real un territorio tan amplio, diverso y distante como las Indias occidentales y la necesidad de recurrir a pactos con las autoridades locales para remediar los fraudes que venían en detrimento de la devoción guadalupana.¹³⁶ La monarquía, hacia inicios del siglo XVII, especialmente después de la proliferación de consejos reales en Madrid, se había vuelto un imponente, pero lento imperio de papel de extensiones planetarias,¹³⁷ en donde la justicia y el gobierno se debían ejercer según ritmos en ocasiones agónicamente parsimoniosos.

La monarquía que no veía el sol ponerse, aquella que recibía información de todas las partes del mundo, tenía en su sistema de procuración de justicia un desproporcionado cuello de botella: las resoluciones en última instancia debían pasar por una sola, pequeña y opaca audiencia de audiencias, el Consejo de Indias.¹³⁸ Este cuello de botella sufría, además, de frecuentes atascos,

¹³⁴ Una buena síntesis la ofrece Lempérière, «República y publicidad a finales del antiguo régimen (Nueva España)».

¹³⁵ Sesión del 30 de junio de 1607, AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 14, f. 45v-46v. En las cartas del primer fraile se menciona el uso de estos términos: “y con esto es defraudado aquel monasterio, y así en lo espiritual como en lo temporal, y también lo son los fieles”.

¹³⁶ En torno al uso del término “pacto colonial” refiero la síntesis historiográfica de Muro Romero, «La reforma del pacto colonial en Indias. Notas sobre instituciones de gobierno y sociedad en el siglo XVII».

¹³⁷ El término lo retomo de Gaudín, *El imperio de papel de Juan Díez de la Calle*.

¹³⁸ Textos clave para comprender las dinámicas indianas y cortesanas son los de Mazín Gómez, *Gestores de la Real Justicia*, 2007; Mazín Gómez, *Gestores de la Real Justicia*, 2017; Diego-Fernández Sotelo, «Las reales audiencias indianas como base de la organización político-territorial de la América hispana».

por así decirlo, puesto que el rey Felipe II era un monarca que insistía particularmente en tomar la mayor parte de las decisiones, incluidas las más nimias, de manera personal. De tal manera, una guerra se podía ganar o perder ya porque información importante había llegado demasiado tarde al frente de batalla, ya porque las milicias tomaron decisiones al calor de la urgencia, ya porque el monarca se encontraba ocupado diseñando la decoración interior de las salas de su futura residencia, san Lorenzo Real de El Escorial.¹³⁹

Durante esta época, el tiempo era un recurso tanto o más valioso que el dinero. El dinero servía, incluso, para comprar tiempo: en España se premiaba con mercedes de costa o ‘limosnas’ a los correos a caballo que entregaran primero informaciones valiosas para el rey.¹⁴⁰ El tiempo era, por lo tanto, también un privilegio que el rey se reservaba con mucha discreción. Solamente causas muy cercanas a su figura, como el culto a la virgen de Guadalupe, y luego la canonización de Isidro Labrador, obtendrían la prerrogativa de poder ahorrárselo, actuando con prontitud mediante un sistema de gobierno indirecto; en este caso, de control de licencias para cuestar.

Ejercer la facultad de regulación indirecta, empero, no equivalía a exentar el régimen de pesos y contrapesos. Al contrario, los nuevos agentes deberían insertarse en este contexto y formar pactos con otras autoridades que les permitieran llevar a cabo sus misiones. Como la anterior cédula que permitía el asiento de cofrades siempre que fueran españoles, esta ordenanza insistió en que fueran las justicias indianas quienes nombraran, junto con los procuradores del monasterio, a sus demandadores comisionados en Indias, así como que “tengan libros y razón de todo lo que recibieren”, sometiéndolos al escrutinio de los órganos locales. Esto era reflejo, de nuevo, del sistema de gobernabilidad basado en el equilibrio de contrapesos implantado a lo largo de la monarquía católica.

Las facultades que los monjes jerónimos habrían conseguido hacia finales de siglo eran sumamente amplias y trascendían simplemente el ‘salir a pedir’ dinero. Gracias a estas cédulas, los procuradores de Guadalupe habían complejizado su antiguamente sencilla práctica de cuestura, pues podrían, además, asistir a Indias con bienes exentos de pago de derechos, asentar

¹³⁹ Algo que, con frecuencia, exacerbaba a sus secretarios y más cercanos colaboradores. *Cfr.*, Parker, *Imprudent King: A New Life of Philip II*.

¹⁴⁰ Por ejemplo, el 9 de febrero de 1646 se concedió al correo de a caballo Francisco Pérez de Vega una merced de costa de 100 ducados de penas de cámara de la Casa de la Contratación por haber sido el primero en traer la noticia de haber llegado de Nueva España uno de sus muy esperados galeones. Al segundo correo en arribar, Jorge Núñez, se le concedieron 550 reales. AGI, Contaduría, 220, núm. 1.

cofrades y pedirles anualmente una cantidad de limosna, recibir de los escribanos las mandas hechas en los testamentos de los difuntos españoles, así como nombrar a nuevos demandadores, quienes perpetuamente cobrarán y mandarán el dinero de la Virgen a España, esto último sin la supervisión directa del rey o su Consejo.

El rey logró satisfacer a través de la cesión de estos privilegios un compromiso antiquísimo, como lo era su patronazgo al culto guadalupano de Extremadura, fortaleciendo además su presencia en Indias. Ejerciendo sus facultades como patronos de la Iglesia, Felipe II y luego su hijo Felipe III (1598-1621) se mostraron como honrosos defensores de la monarquía cristiana, pues se aseguraron de que las limosnas para la Virgen llegaran, efectivamente, a las arcas de sus administradores. Finalmente, estas concesiones permitieron que la representación y el favor del rey se mostraran como factores diferenciales frente a los privilegios de los cuerpos consolidados locales, una situación que permitiría refrendar la autoridad de un monarca ausente como máximo juez y mediador, encargado siempre de dar a cada uno lo que es suyo ‘de propio’.¹⁴¹

VI. Un inadvertido agente de movilidad

El impacto de estos permisos no se puede medir exclusivamente a través de reflexiones hechas con base en documentos de carácter legal. Para aproximarnos al desempeño de los cuestores es necesaria la confrontación con otras fuentes, nacidas desde la práctica. Solo así es posible evaluar, además de las facultades que gozaban, la capacidad de agencia que tendría cada demandador en su tiempo y espacio. Aunque poco se conoce con respecto al actuar de los primeros procuradores del monasterio, tenemos información de gran valor de dos de los demandadores del monasterio, enviados en 1599 a Perú, uno de los cuales redactó su travesía en forma de una relación manuscrita: fray Diego de Ocaña.

Ocaña fue el segundo de dos procuradores, junto a Martín de Posada y en sustitución de Pedro de Valencia, enviados al Perú que transitó buena parte de las Indias entre 1599 y hasta su muerte en 1608. Su misión estuvo marcada, como los anteriores demandadores, por la búsqueda de las mandas y demandas de la virgen de Guadalupe de Extremadura. Gracias a las antes citadas

¹⁴¹ Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía*, 75.

prerrogativas, cuyas cédulas portaba en todo momento,¹⁴² el procurador llevó a cabo una exitosa recolección de limosnas y, más aún, una considerable difusión del culto guadalupano en el virreinato meridional, cuyos rastros son aún constatables hoy en día en sitios como la actual Sucre, Potosí, Tacobamba, Puna, Porco, Colquechaca y Tinquipaya (Bolivia, *Ilustración 1.3*).¹⁴³

Ocaña y Posada pasaron a Indias en 1599 exentos del pago de derechos por la portación de, al menos, trescientas copias del libro *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe* y otros bienes.¹⁴⁴ En solitario, luego de la muerte de su acompañante, Ocaña fue merecedor del favor de altos funcionarios reales para que le fueran transferidas enormes cuentas de mandas pendientes correspondientes a la devoción de españoles en Indias. En Potosí, le fueron asignados 20,000 ducados gracias al auxilio del virrey Luis de Velasco, hijo (1596-1604), quien en virtud de ser vicepatrono de la Iglesia en Perú, los mandó transferir de las cajas reales “por cuenta de su majestad”;¹⁴⁵ muestra del favor que había ganado con esta importante autoridad peninsular.

Diego de Ocaña ejerció el privilegio de fundar cofradías y asentar cofrades en todas las regiones donde pasaba para organizar así su sistema de demanda de limosnas. Estas instituciones eran, a grandes rasgos, cuerpos profanos encargados de la administración de bienes espirituales cuyo destino primordial debía ser el sostenimiento de un culto, de cuyo patronazgo tomaba el nombre tal corporación, y la ayuda mutua de sus miembros.¹⁴⁶ Ocaña, gracias la bula obtenida por sus hermanos de hábito con el Papa¹⁴⁷ y refrendada en 1572 en una real cédula, tuvo como privilegio fundar este tipo de asociaciones bajo su auspicio para que así lo apoyasen en su misión de juntar dinero derivado de limosnas, enviarlo a la península con dirección a su monasterio y, finalmente, difundir la devoción de la virgen de Guadalupe en Perú.

¹⁴² Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 141-42.

¹⁴³ Toro, «La devoción a Guadalupe se extendió a las provincias».

¹⁴⁴ Peterson, *Visualizing Guadalupe*, 44.

¹⁴⁵ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 224-28. Por si fuera poco, cuando la flota se iba a España sin los 20,000 ducados completos por motivo de que se habían rezagado 4,000, el virrey tomó la decisión de “prestar” dinero (es decir, transferir de otros fondos) los dineros faltantes para que se enviaran con integridad los prometidos a Ocaña. En agradecimiento a tal merced, el jerónimo le pintó una imagen de la Virgen.

¹⁴⁶ Carbajal López, *Cuerpos profanos o fondos sagrados*. Ver también: Bazarte Martínez y García Ayuardo, *Los costos de la salvación*; García Ayuardo, *Desencuentros con la tradición*.

¹⁴⁷ Coloco “Papa” con letra capital aun si no sigue al pie de la letra las convenciones ortotipográficas de la religión para evitar confusiones con sus homónimos. El resto de los títulos y dignidades eclesiásticas (“obispo, arzobispo, fraile”) se mantienen con letra minúscula a lo largo del texto.

En la ciudad de Panamá, el fraile asentó a todos sus vecinos españoles en la cofradía de su creación por espacio de tres meses.¹⁴⁸ En Trujillo, asentó a toda la ciudad en siete días a pesar de las complicaciones que le imponía la existencia de un monasterio agustino que administraba una imagen preexistente de la virgen de Guadalupe, cuyo culto había servido en el proceso de evangelización de los reinos meridionales en el siglo XVI.¹⁴⁹ Ocaña continuó, ahora en Lima en unas semanas, con el proceso de asiento de cofrades, comenzando por nadie menos que el virrey, los oidores de la Real Audiencia y algunos miembros de la Inquisición, quienes se manifestaron públicamente como devotos de esta devoción real y fieles vasallos del monarca y sus disposiciones.¹⁵⁰ Así mismo se haría en Potosí, La Plata o Chuquisaca, Tomina, Chuquiabo, Chucuito, Cusco, Guamanga, e Ica (*Mapa 1.2*).¹⁵¹

La facultad de asentar cofrades y pedir limosnas la ejercía el fraile con el consentimiento expreso no solo de las autoridades reales, sino también de los obispos y demás jueces eclesiásticos en virtud del regio Patronato. Al ser estos oficiales designados por los órganos reales, se debían sujetar a lo que determinaba el monarca en el ámbito de gobierno, entre lo cual se encontraba la autorización para fundar cofradías y pedir limosnas. Ejemplo de lo anterior lo dieron el arzobispo de Lima, fray Toribio Alfonso Mogrovejo (1581-1606), quien después se volvió uno de los primeros santos indios, y el obispo de Charcas, Alonso Ramírez de Vergara (1594-1602), oriundo extremeño y quien favoreció por tal motivo la labor del procurador.

El permiso mejor ejercido por Ocaña, vinculado con el mecanismo de asiento de cofrades, fue salir a pedir limosna *ostiatim*, es decir, de puerta en puerta.¹⁵² En cada lugar donde el procurador recibió los debidos acatamientos se dispuso a recolectar limosnas. Para obtener una mayor cantidad, el fraile se valió, además de los permisos antes concedidos, de diversos mecanismos discursivos y simbólicos no explícitamente autorizados como lo eran la fundación de ermitas, la pintura de imágenes difundidas por él mismo como milagrosas, la difusión de historias prodigiosas obradas a través de sus pinturas, y la organización de eventos religiosos

¹⁴⁸ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 93.

¹⁴⁹ Ocaña, 125.

¹⁵⁰ Ocaña, 142.

¹⁵¹ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*. En varias secciones, distribuidas en las p. 229, 426, 434, 441, 451, 467-468, 480, 497-498.

¹⁵² Aunque en la documentación jurídica rara vez se menciona esta forma adverbial, Ocaña la emplea con frecuencia durante su trayecto. En el *Diccionario de Autoridades* se caracteriza la definición antes brindada como “mui usado en Castellano”. “Ostiatim”, Tomo V (1737); y Ocaña 322.

multitudinarios, como procesiones, sermones y comedias. Con la ayuda de las élites locales, esta serie de dispositivos ayudaron a encender la llama de la devoción de los vasallos españoles del virreinato del Perú, especialmente los extremeños, pero también de los naturales, aun a pesar de las prohibiciones de 1572 para asentarlos como cofrades y demandarles limosnas.

Diego de Ocaña buscó formas de sortear las limitantes jurídicas que el monarca impuso a su sistema de demanda de limosnas, especialmente con los indios. A regañadientes, el fraile había acatado la orden de no asentar cofrades de la república de naturales, pero no por ello dejó de solicitar que esta disposición fuera revocada: “si como la cédula del rey decía que el asentar cofrades se entendiese solo con los españoles, no tratara dello [*sic*] sino que lo callara, fuera más la limosna de los naturales, que la de los españoles”.¹⁵³ La solución que encontró el fraile fue simple, pero efectiva: vender estampas pequeñas de la virgen de Guadalupe que trajo consigo de la imprenta del monasterio de Extremadura, ofrecidas ‘voluntariamente’ a los indios en medio de fiestas y procesiones solemnes, en donde todas las repúblicas, incluida la de indios, debían participar.¹⁵⁴ Aparentemente, esta venta de imágenes no fue penada ni limitada por los obispos indios, quienes vieron en ella poco más que un fomento devocional habitual de la religiosidad católica postridentina.

A pesar del alto costo que representaban las estampas guadalupanas (ocho reales),¹⁵⁵ el fraile obtuvo una considerable cantidad de limosnas de la venta de estas estampas entre los indios, tanto así que urgió a sus hermanos de hábito el envío de más de 20,000 copias impresas de estas imágenes. Esto se debió a que el fraile había utilizado con éxito las herramientas de propagación

¹⁵³ Ocaña, 242.

¹⁵⁴ Lo cual fue luego replicado en otros sistemas de cuestura en la Nueva España y, probablemente, también en Perú, cuando los mayordomos de algunas cofradías salían a pedir limosnas y ofrecían a cambio pequeñas estampas de la virgen “peregrina”, es decir, de la imagen que salía en estas cuestaciones. *Cfr.*, Moro, «Los santuarios novohispanos y las imágenes “peregrinas” entre historia e imaginario».

¹⁵⁵ Como referencia, para el obispado de Chiapa de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII, el tributo indio se fijó en alrededor de 8 o 10 reales anuales, equivalente a entre 1 peso y 1 peso y 2 reales. Aunque la tasación variaba según región, se puede decir que una estampa de Ocaña con este precio pudo equivaler a poco más de un año entero de tributo. Obara-Saeki y Viqueira Albán, *El arte de contar tributarios*. En el obispado de Michoacán del siglo XVIII, en medio de la fiesta de *Corpus Christi*, las cofradías de indios también daban una limosna a los ‘apóstoles’ que participaban en la procesión, pero esta era de tan solo medio real o, a lo más, cuatro reales; la mitad de lo que cobraba Ocaña por una de sus estampas. *Cfr.*, Tanck de Estrada, «Las tres principales fiestas religiosas en los pueblos de indios, según los reglamentos de los bienes de comunidad, 1765-1821». Todo esto indica que el costo de estas estampas era altísimo, máxime si pensamos que muy buena parte de los indios pagaban su tributo y contribuciones devotas en especie, y no en dinero contante y sonante, de difícil acceso para esta población. Esto indica no solo la profunda vinculación que estaba teniendo el culto con los indios de los ricos reinos meridionales, sino que esta debió haberse establecido mediante alianzas entre Ocaña y los caciques de los pueblos de naturales.

devocional que los evangelizadores habían empleado durante el proceso de conversión del siglo XVI, entre ellos, la pintura de imágenes con atributos sagrados y la teatralización de sus milagros mediante sermones y comedias,¹⁵⁶ como las que compuso Ocaña para ser representadas en Potosí y La Plata en 1601 y 1602, respectivamente.¹⁵⁷

Incorporar estas técnicas para divulgar el culto guadalupano de Extremadura en Perú resultó sumamente novedoso. Aunque los naturales de las Indias habían conocido ya durante el siglo XVI las pinturas sagradas, el uso de estampas devotas, es decir, reproducciones impresas en papel en números muy altos, no había sido una práctica devota recurrentemente hasta entonces. Si bien en Europa las estampas eran frecuentadas en procesiones y otros eventos solemnes, en América los primeros evangelizadores no se habían valido de estas herramientas de divulgación devocional debido a que la imprenta arribó al continente en períodos tardíos, porque no había papel suficiente para volverlas lo suficiente accesibles para ser utilizadas en gran escala y, probablemente, porque lo llegaron a considerar innecesario o peligroso.¹⁵⁸ Curiosamente, en Nueva España esta técnica fue utilizada por primera vez por el arzobispo Pérez de la Serna para promocionar el culto del Tepeyac tres lustros después, muy posiblemente por influencia de esta primera experiencia con la Guadalupe de Extremadura.¹⁵⁹

Además de la venta de estampas devotas, el fraile recurrió a la generación de pinturas devotas con una modificación importante: Ocaña tuvo a bien pintar algunas de sus imágenes de Nuestra Señora de Guadalupe con un tono de tez más claro que el negro original para permitir una mejor

¹⁵⁶ Viveros, «Manifestaciones teatrales en Nueva España».

¹⁵⁷ Cuestión que veremos en detalle en el capítulo tercero, “Espejo de representación. Imaginar la monarquía católica en el teatro universal”.

¹⁵⁸ Lafaye, *Albores de la imprenta. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglos XV-XVI)*; Chocano Mena, «Imprenta e impresores de Nueva España, 1539-1700. Límites económicos y condiciones políticas en la tipografía colonial americana». Agradezco este puntual señalamiento a Antonio Rubial García. Importa señalar también que, aunque los primeros evangelizadores sí utilizaron grabados, es decir, los modelos de metal o madera para imprimir estampas a manera de modelos para las pinturas de sus conventos, no difundieron el uso de las estampas como medio de divulgación devota sino hasta períodos mucho más tardíos. Sobre la relación entre educación e imprenta, *cfr.* Rubial García (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, 73.

¹⁵⁹ Es útil recordar que, luego de su travesía en Perú, fray Diego de Ocaña pasó a la Nueva España donde intentó llevar a cabo sus probadas técnicas de difusión devocional para hacer disminuir la afluencia devocional a la ermita del Tepeyac en favor del culto que impulsaba en Puebla. Gómez García y Angel Cruz, «El discurso de la desunión». Sobre el proceso de divulgación de los milagros de la virgen del Tepeyac, *cfr.* Wobeser. *Orígenes del culto a Nuestra Señora de Guadalupe, 1521-1688*. Agradezco a la autora que me compartiera una copia de su manuscrito. Sobre el proceso de largo alcance que dio lugar a este fenómeno, *cfr.* Rubial García, «Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de la episcopólis de la Nueva España (1610-1730)». Agradezco este comentario y la recomendación de este interesante texto a su autor.

apropiación de su culto entre los naturales: “como yo la pinté un poquito morena, y los indios lo son, decían que aquella Señora era más linda que las otras imágenes, y la querían mucho porque era de su color”.¹⁶⁰ Esto es indicativo de cómo el fraile había percibido y utilizado a su favor el sistema de apropiación indiana de los cultos hispánicos, fomentando de esta manera el mestizaje de cultos y las formas de expresión religiosa de la población nativa. El proceso de evangelización y, más aún, de occidentalización india continuaba desarrollándose durante estos años.¹⁶¹

Diego de Ocaña argumentó que, aun si estas actividades contravenían las indicaciones del monarca, la fundación de ermitas y la pintura de imágenes sirvieron un objetivo específico y, en su opinión, también necesario. Como documentó la presencia de otros cultos guadalupanos fuera de la jurisdicción jerónima, lo cual iría en detrimento de la cristiandad, el fraile trató de paliar un mal mayor con uno ‘menor’: fundar nuevas ermitas y pintar imágenes sin autorización expresa del monasterio, calificadas por su autor como “verdadero originales” al estar ‘tocadas’ de un manto que llevaba de la imagen original, y no copias, justificando de alguna forma esta creación de imágenes. De esta manera, Ocaña intentó “quitar a la gente que no acudiesen a aquella casa [la agustina] con sus limosnas”, sino a las que él “fundaba y a las imágenes [*sic*] que hacía para que no se perdiese la memoria y devoción de la casa de España, y las limosnas derechamente fuesen todas a España sin faltar nada”.¹⁶²

Ocaña no se limitó a solicitar el acatamiento de las cédulas con las que venía acreditado, privilegiadas ya de por sí. En cambio, evaluó la mejor forma de sacar provecho suficiente para gestionar el envío perpetuo de limosnas a Nuestra Señora de Guadalupe en Castilla, apelando a la identidad de los pobladores extremeños y a la apropiación de los indios de su culto en Perú, aún si esto conllevaba delegar la responsabilidad en distintas regiones y repartir los dividendos con ayudantes, procuradores o mayordomos que fungieran también como demandadores. Movido también por su profunda devoción a la Virgen, el fraile no dudó en arriesgar la salud, recorriendo las más inhóspitas regiones del reino de Chile, incluyendo aquellas en guerra, sin reposar lo suficiente de los males que le aquejaban, siempre que esto trajera consigo más

¹⁶⁰ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 247-48.

¹⁶¹ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*.

¹⁶² Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 109. En esta y las siguientes citas tomadas del diario de Ocaña respeto la ortografía que los editores asignaron en la versión crítica publicada recientemente en la cual he basado este análisis.

ganancias para su causa piadosa.¹⁶³ Lo cual, además, servía para que su orden obtuviera mayores privilegios con el rey, especialmente, poder cobrarles limosnas a los naturales.

La misión del fraile fue sumamente productiva en cuanto a la cantidad de limosnas recolectadas de forma inmediata, es decir, sin contar aquellas que se prometían allegar en años postreros gracias a la labor de los comisionados. De acuerdo con su *Relación*, el demandador guadalupano reportó haber recolectado al menos 10,450 pesos, 2,000 reales y 30 ducados de mandas y demandas de limosna durante su travesía de 1599 a 1605 en Perú;¹⁶⁴ además de 57,800 pesos y 20,000 ducados de donaciones diversas (*Cuadro 1.1*). Es decir, sin tomar en consideración las limosnas a las que pudo y muy seguramente debió haber accedido una vez continuara su misión en dos ciudades novohispanas entre 1606 y 1607, como documenté.¹⁶⁵

Casi la totalidad del dinero procedente de la cuestura de limosna de fray Diego se organizó mediante el establecimiento de cofradías en las ciudades indianas a las que visitaba. En otras palabras, Ocaña recorrió las ciudades y acudió con los vecinos de puerta en puerta, acompañado de un demandador comisionado por él mismo y con el beneplácito de la Real Audiencia o los ayuntamientos de españoles, según el caso, ofreciéndoles a los vasallos españoles incorporarse a las cofradías que este establecía en su localidad. Parece más que probable que, al hacerlo, el fraile les recordara a los españoles, con ayuda de las copias del libro de la *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe* de 1597, la obligación pública de amor que estos debían tener con el rey y la devoción guadalupana de patronazgo real, debido especialmente a la protección que la Virgen había ofrecido durante la Reconquista.

Recordemos que, durante esta época, “todos los comportamientos, sociales o domésticos, entraban en el mismo sistema de reciprocidad moral”.¹⁶⁶ Por lo tanto, inscribirse a las cofradías

¹⁶³ Así lo sugieren las instancias de enfermedad que enfrentó el fraile en su recorrido por Chile. Ocaña, 486-89.

¹⁶⁴ La segunda cantidad no la he convertido a pesos debido a que en ocasiones se registran pesos de ocho reales y en otras, pesos de a nueve reales. El objetivo de arrojar estas cifras es de carácter demostrativo y, debido a la calidad de la fuente, no pretenden precisión absoluta.

¹⁶⁵ He dado a conocer anteriormente que los bienes de difuntos de fray Diego de Ocaña, quien falleció intestado en algún momento del año 1608, al momento de su muerte en Nueva España ascendía a la cantidad de 2,508 pesos, 1 tomín, los cuales, al llegar a Sevilla, descontando los costos de transporte y cargas a los dichos bienes de difuntos, terminarían restando 2,382 pesos y 5 tomines en reales efectivos para su monasterio. Aún resulta incierto si la cantidad corresponde a lo que portaba como restante de la antigua misión de Perú, o bien, si alguna parte de consideración era de la limosna recolectada en México y Puebla. *Cfr.*, Bienes de difuntos de fray Diego de Ocaña, AGI, Contratación, 282A, n.1; y Angel Cruz, «Distintas imágenes», 163.

¹⁶⁶ Lempérière, «República y publicidad a finales del antiguo régimen (Nueva España)», 63.

que Ocaña fundaba y por las cuales pedía limosnas constituía una acción pública, lo cual volvía obligatorios tales actos, debido a que la publicidad, es decir, el reconocimiento de estas actividades por el pueblo, garantizaba la rectitud moral del resto de vecinos al constituir este un ‘buen ejemplo’ para la comunidad cristiana. De esta manera, como parte de la cuota de ingreso a estas agrupaciones que aseguraban la protección espiritual de sus miembros, los nuevos cofrades entregaban o prometían a Ocaña y, después, a sus comisionados una cantidad correspondiente a su calidad. La limosna entregada afirmaba, así, su ingreso a tales asociaciones.

En caso de no contar con el dinero líquido, como se observa en lugares de frontera pobres de españoles o ricos en españoles pobres, los mayordomos que designaba Ocaña junto con las autoridades locales se encargarían de recolectar las mandas para remitirlas anualmente, aunque de manera fraccionaria, a España. Luego de la partida del fraile, estos quedaron encargados de cobrar periódicamente la limosna que consideraran pertinente para sostener la devoción local a la virgen de Guadalupe de Extremadura. La cuestura se ligaba, así, a las labores intrínsecas de las cofradías peruanas y se aseguraba gracias a las alianzas con las élites locales.

A pesar de esto, es posible distinguir que la mayor cantidad de limosnas ofrecidas a la causa de fray Diego correspondió a donaciones: 57,800 pesos. Esto se explica debido a que, a pesar del arrojío con que los devotos en Perú abrazaron el culto guadalupano, estos preferían que sus contribuciones sirvieran mayoritariamente para satisfacer las necesidades espirituales de sus propias comarcas, y no las de España. En otras palabras, la pertenencia al sistema global se hizo primordialmente mediante una afirmación de la identidad local, lo cual permitió la apropiación de sus símbolos y su permanencia en el futuro. Ejemplo de ello son las inmensas donaciones para fundar bellísimamente ornamentadas capillas e imágenes para la virgen de Guadalupe en Perú, como se observa en el caso de La Plata, donde se colocó una imagen valuada en 14,000 pesos de plata, tan reluciente en joyas que ‘espantaba’ a sus espectadores (*Ilustración 1.1*).¹⁶⁷ De esta manera, la devoción peninsular guadalupana terminó volviéndose espejo de las alianzas que permitieron la apropiación de la monarquía y el cristianismo en los territorios indios.

VII. *El poder de la negociación*

¹⁶⁷ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 313-19.

La evidencia demuestra que las alianzas de Ocaña no solo aseguraron el bienestar económico a corto plazo, sino que reconfiguraron las dinámicas religiosas en la larga duración. Hoy en día, en importantes núcleos urbanos del antiguo alto Perú todavía se mantiene, año con año, la devoción a la Guadalupana de Extremadura, muy a pesar de que la advocación mexicana haya cobrado una relevancia devocional mucho mayor en el continente americano y hasta en la propia Europa. En La Plata, hoy Sucre, Bolivia, sobrevive la imagen de mayor prestigio pintada por el fraile (*Ilustración 1.1*). Atiborrada de perlas, joyas y demás metales preciosos, actualmente se encuentra resguardada en una capilla *ex profeso*, ubicada en el interior de la catedral metropolitana de Sucre. En Potosí, se celebra anualmente un festival multitudinario en honor de la “Walalita”, como cariñosamente la denominan hoy sus devotos potosinos (*Ilustración 1.2*). En la comunidad de Cocachi, Tacobamba, se venera una imagen de Guadalupe muy similar a las pintadas por Ocaña y que participa en la procesión general de Potosí (*Ilustración 1.3*). En Puna “se realiza una feria del trueque a la que asisten pobladores de las provincias Linares, Saavedra y nor Chichas” en su honor. En Tinquipaya se celebra anualmente una fiesta para la virgen de Guadalupe de Extremadura a cuya plaza y templo llegan los ayllus, grupos familiares indígenas asociados a una territorialidad histórica, al ritmo de sus *wawkus*, danzas rituales que simbolizan el retorno a la Pacha Mama. Esto demuestra que la virgen de Guadalupe en Perú, como una analogía de la monarquía católica, fue traída y difundida por españoles, pero terminó siendo absorbida, apropiada, reinterpretada y, finalmente, ‘mestizada’ por la religiosidad y sociabilidad indianas, lo cual aseguró su extraordinaria continuidad.¹⁶⁸ Las alianzas de Ocaña, ya sin rastro suyo y con notorias transformaciones, han perdurado más de cuatro siglos.¹⁶⁹

Es innegable que el éxito del fraile en cuanto a la recaudación de limosnas en Perú se dio gracias a la negociación política y los pactos de apropiación devocional que fue estableciendo a lo largo de su viaje. Esta misma estrategia la buscó utilizar para arrebatarse a los administradores episcopales de la ciudad de México las limosnas de la virgen de Guadalupe, que, para 1606, año de arribo del fraile al reino novohispano, aún no se había separado histórica, jurídica y

¹⁶⁸ La idea de ‘mestizaje’ no se debe pensar bajo una perspectiva nacionalista, como señaló atinadamente Saldaña-Portillo, «Who’s the Indian in Aztlán? Re-Writing Mestizaje, Indianism, and Chicanismo from the Lacandón». El concepto ‘mestizaje’ lo empleo, en su sentido más amplio, como el proceso de aculturación y transculturación ocurrido durante las ‘mezclas’ ocurridas entre las sociedades y los seres en el tiempo. Gruzinski, «*Passeurs* y elites “católicas” en las Cuatro Partes del Mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640)».

¹⁶⁹ Toro, «La devoción a Guadalupe se extendió a las provincias».

devocionalmente de la de Extremadura.¹⁷⁰ Puebla de los Ángeles fue escogida por el fraile guadalupano en 1607, como Lima en 1600, para establecer un nuevo culto a la Virgen más cercano al original y, por tanto, también más milagroso. Su objetivo era claro: quitarles ‘el comer’ a los clérigos del Tepeyac, como había hecho ya con los agustinos de Trujillo. No obstante, las enfermedades del fraile terminaron por dejar inconclusa su empresa y, así, Ocaña falleció sin haber dejado testamento, lo que pudo implicar haber muerto de manera sorpresiva y fulminante, a la mitad de su empresa de competencia devocional en el centro de la Nueva España en 1608.¹⁷¹ Lo cierto es que la empresa del fraile, a final de cuentas, representó la alianza de grupos externos, como los jerónimos, con las élites locales en Indias; lo cual terminó sirviendo de espejo del sistema de alianzas que permitió la gobernabilidad compartida de la monarquía católica en América, al menos, durante los primeros dos siglos después de la Conquista.

A pesar de los sagaces atributos del fraile, la capacidad de recolección de Diego de Ocaña y el éxito de su misión en Perú no puede entenderse en solitario. A lo largo de su misión, el procurador se hizo valer constantemente del último, y quizá más diferencial, de los permisos concedidos por el monarca en su proceso de demanda de limosna en Indias, es decir, la facultad de nombrar nuevos demandadores y dotarlos de autonomía jurídica.¹⁷² Aunque debido a la naturaleza de nuestras fuentes estos últimos han tenido un papel en apariencia secundario para difundir la devoción de la virgen de Guadalupe de Extremadura en Perú, en realidad estos fueron los agentes centrales que permitieron el afianzamiento y, más importante, la continuidad de la devoción guadalupana en el continente sudamericano, y a quienes es necesario dedicar futuros estudios pormenorizados.

Tan pronto llegó a Indias, Ocaña notó la imposibilidad que tendría él, solo o en compañía de su hermano jerónimo, de tomar posesión y administrar las limosnas de Nuestra Señora de Guadalupe para que llegaran perpetuamente a la península. Consciente de los fracasos que le precedían, en especial el de Diego de Losal, similar al observado con Diego de Santa María, este tomó una vía mucho más práctica y efectiva para lidiar con los problemas de jurisdicción

¹⁷⁰ Sobre este argumento aún en discusión, *cfr.*, Angel Cruz, «Distintas imágenes». En especial, el capítulo 4.

¹⁷¹ Aun así, como he argumentado en otro trabajo, la introducción del debate por las limosnas guadalupanas por parte de Ocaña últimamente devino en el surgimiento del histórico argumento aparicionista y, con ello, la separación de ambos cultos a mediados del siglo XVII, lo cual transformó para siempre el devenir de ambas devociones. *Cfr.*, Gómez García y Angel Cruz, «El discurso de la desunión».

¹⁷² Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 306.

con los que se enfrentó frecuentemente a lo largo de su misión. A través de la asociación con importantes personajes locales, como los regidores de ciudades ricas como Potosí, obispos como los de Charcas o el de Lima, y hasta el propio virrey del Perú, el fraile consiguió el apoyo de las comunidades a las que acudía para colaborar con el sustento a la virgen de Guadalupe.

El fraile delegó muchas de las facultades con las que fue empoderado por su monasterio con consentimiento del rey, a penas difunto, Felipe II. Aún si esto conllevaba ceder una parte de la cantidad del dinero recolectado entre los comisionados, dos terceras partes de acuerdo con lo documentado en Lima,¹⁷³ el fraile continuó su asociación con miembros de las élites locales quienes, a su vez, se invistieron con el título de procuradores reales de la virgen de Guadalupe. Ocaña percibió que, estando tan lejos de su zona de influencia, la única forma de hacer prosperar y ejercer control sobre las limosnas de la Virgen era a través de la negociación.

Las recompensas no fueron menores. El fraile obtuvo a cambio de estas negociaciones que los nuevos demandadores (*Cuadro 1.2*), lo apoyasen en la construcción de ermitas, fabricación de imágenes y divulgación de la fama milagrosa de sus representaciones. A pesar de la resistencia que algunas agrupaciones ofrecieron a su misión, como el monasterio agustino del valle de Trujillo, y de las vicisitudes que enfrentó en territorios de guerra en contra de indios rebeldes, la asociación y la negociación le permitió a fray Diego, en última instancia, obtener el envío perpetuo de limosnas para que su monasterio en Extremadura no tuviera que seguir mandando a sus costosos procuradores a las Indias occidentales.

Los beneficios para los nuevos demandadores fueron igual de importantes. Prácticamente de la noche a la mañana, sujetos como Blasco Fernández, un extremeño rico vecino de Lima, se volvieron oficiales reales a perpetuidad quienes, a través de su gestión, aseguraban el bienestar espiritual de la monarquía, títulos que los dotaban de un enorme prestigio en sus comunidades. Además, contaron con una inusitada capacidad de agencia al interior de sus jurisdicciones que les permitía pedir y administrar dinero con alta discrecionalidad. Personajes como Alonso Díaz de la Barrera, regidor de la ciudad de México y correo mayor del virrey, se volvieron, en suma, los intermediarios entre los milagros de la Virgen y sus comunidades. Esto pone en relieve el enorme impacto que tuvo el establecimiento de administraciones indirectas en Indias.

¹⁷³ Ocaña, 143.

Cuantitativamente, la presencia de demandadores comisionados resulta notoria a lo largo de la travesía de fray Diego. Tomando en consideración el criterio de pares y de correspondencia gramatical empleado para designar el número posible de demandadores en Trujillo,¹⁷⁴ es posible afirmar que, cuando menos, se nombraron en los reinos del Perú desde la llegada del fraile hasta su partida, es decir, en unos seis años, a un total de 20 demandadores de Nuestra Señora de Guadalupe. A ellos se les sumaron tres demandadores que fueron nombrados luego de la presentación del fraile ante el virrey de la Nueva España en 1606,¹⁷⁵ el marqués de Montesclaros (1603-1607), y ante el cabildo de Puebla de los Ángeles en 1607.¹⁷⁶

El fraile articuló un interesante despliegue de demandadores con la intención de abarcar la mayor cantidad de territorio posible en las Indias meridionales según recorría sus poblaciones. Pasando por Piura, Saña, Lima, Potosí, Porco, Tomina, Chuquiabo, Chucuito, Cusco, Guamanga e Ica (*Mapa 1.2*), el fraile comisionó cuando le fue posible a pares de regidores para que se encargaran de pedir limosnas y enviarlas a España con periodicidad anual (*Cuadro 1.2*). Estos estaban, además, interesados en juntar la mayor cantidad posible de limosnas, pues en muchos casos su salario dependía directamente de la cantidad que logaran juntar.¹⁷⁷

La comisión de demandadores en Lima, Cusco e Ica, en Perú, e incluso Puebla de los Ángeles en la Nueva España, donde su misión quedó inconclusa, tuvo objetivos distintos, pero cumplió un padrón similar. En Lima, se comisionó a un rico vecino español para que cuidara la devoción que Ocaña había difundido y, al mismo tiempo, la hiciera crecer con sus demandas de casa en casa para competir con aquella que administraban en una provincia cercana los frailes agustinos de Pacasmayo.¹⁷⁸ En Cusco, Ocaña halló otras dos imágenes guadalupanas y, además, una cofradía de indios en el convento de san Francisco y en la parroquia de san Blas, respectivamente. Comisionó, entonces, a dos demandadores para que difundieran su devoción guadalupana mediante el par de imágenes que había pintado expofeso, encargándoselas al

¹⁷⁴ Ocaña, 125. Cuando en su texto menciona “demandadores” o “mayordomos” en plural, sin indicar su nombre o número, asumo que, al menos, nombraría a un par de sujetos para comisionar la demanda perpetua de limosnas.

¹⁷⁵ AGN, Reales Cédulas Originales y Duplicados, Volumen D5, Expediente 270, f. 69.

¹⁷⁶ Sesión del 30 de junio de 1607, AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 14, f. 45v-46v.

¹⁷⁷ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 143. En Lima se divide lo juntado en tres partes: una para España y dos para ‘sustentar lo necesario’. Es plausible que una de esas dos partes fuera para la iglesia donde se colocó la imagen y la otra para el encargado de pedir limosna, para cubrir sus gastos y asegurar su salario.

¹⁷⁸ Ocaña, 305.

patronazgo del cacique indio Melchor Inga.¹⁷⁹ En Ica, donde conoció otra imagen hecha sin autorización, repitió la fórmula: aprovechando un temblor que tiró la iglesia donde estaba la Virgen, y supuestamente solo había quedado en pie su capilla, pintó otra imagen “con quien tomaron más devoción”; allí también nombró a dos demandadores.¹⁸⁰ Finalmente, en Puebla de los Ángeles, caso no documentado por la historiografía, Diego de Ocaña planteó asimismo una devoción guadalupana que pretendió competir con el culto homónimo que se adoraba en el Tepeyac, cuyas rentas, recordemos, hace tiempo eran pretendidas por los jerónimos.¹⁸¹ La estrategia del fraile fue impulsar un culto con gran cercanía al rey en una vecina ciudad de españoles que se encontraba en constante expansión y contaba, además, con jurisdicción episcopal propia; es decir, en un sitio donde el arzobispo de México, administrador del culto del Tepeyac y que había frustrado la misión de su hermano de hábito en 1575, fray Diego de Santa María, no podría intervenir con facilidad.¹⁸² La corporación que habría de servir de aliado del procurador fue el ayuntamiento civil de la Angelópolis.¹⁸³ Interesados por destacar ante los ojos del monarca en aras de preeminencia política por encima de la ciudad de México, como había ocurrido en el caso de la demanda de limosnas para san Isidro (1600),¹⁸⁴ el cabildo de Puebla recibió esta causa con los brazos abiertos, cuando menos inicialmente. En 1607, el fraile nombró como nuevos demandadores a dos poderosos regidores de la Angelópolis, Melchor de Cuéllar¹⁸⁵ y Nicolás de Villanueva.¹⁸⁶ A pesar del impulso inicial, todo indica que estos frailes desistieron

¹⁷⁹ Ocaña, 306. Melchor Carlos Inga nació, al parecer, en Cusco en 1574. Hijo legítimo de Carlos Inga Yupanqui y María Amarilla de Esquivel, su padrino fue el virrey de Perú, Francisco de Toledo (1569-1581). Nieto de Cristóbal Paullu, un cacique inca que reinó después de la rebelión de Manco Capac (1536-1544). En 1606 recibió el título de Caballero de la Orden de Santiago. Varios de sus descendientes acudieron a la península ibérica. *Cfr.*, Taladoire, *De América a Europa*.

¹⁸⁰ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 307.

¹⁸¹ El único texto que ha atendido este proceso es Gómez García y Angel Cruz, «El discurso de la desunión».

¹⁸² En torno al contexto de Puebla, ver: Albi Romero, «La sociedad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI»; Hirschberg, «La fundación de Puebla de los Ángeles. Mito y realidad»; Celaya Nández, *Alcabalas y situados*.

¹⁸³ Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*.

¹⁸⁴ Cuestión en que nos detendremos en el capítulo segundo de esta investigación, “Espejo de intermediación”.

¹⁸⁵ Melchor de Cuéllar patrocinó en 1605 el santuario del Desierto de los Leones de los Carmelitas Descalzos en la comarca norte de la ciudad de México, durante la administración del arzobispo jerónimo García de Santa María, quien falleció el mismo año del arribo de fray Diego de Ocaña, su hermano de orden (1606). El mismo cabildo angelopolitano, en una solicitud que externaron hacia el virrey, propuso que fuese Cuéllar quien sustituyera como nuevo regidor, por su enorme riqueza y méritos, al fallecido Alonso Gómez. Cuéllar juró como regidor perpetuo, por el cual realizó un pago de 5,000 pesos. Sosa, *El episcopado mexicano*; Angel Cruz, «Distintas imágenes».

¹⁸⁶ Nicolás de Villanueva, casado con Catalina Vélez de Orduña, de estirpe reconocida en Puebla, pidió en 1608 la creación de un mayorazgo para uno de sus hijos. Por esta razón, se levantó una relación de sus bienes y gracias a ello sabemos que contaba con una hacienda de labor de pan de 26 caballerías en el valle de san Pablo, valorada en 36,000 pesos; otra hacienda de maíz con ganado caballar y porcino con valor de 6,000 pesos; así como otros

en su designio una vez que el fraile enfermara y muriera pocos meses después.

Además de ayudar en las empresas de competencia devocional de Ocaña, cada uno de los demandadores comisionados contó con el prestigio local y las calidades suficientes para ganarse la confianza del demandador y quedar bajo el cuidado del cobro de las limosnas de Guadalupe en Indias, desde el momento de su nombramiento y hasta su muerte.¹⁸⁷ Un ejemplo lo da Alonso Díaz de la Barrera en México (1606), quien no solo era un rico vecino que pagó por el oficio de correo mayor de la Nueva España una muy alta suma de dinero (58,000 pesos de oro), sino además ocupó uno de los asientos como regidor perpetuo del ayuntamiento de la capital donde se desempeñaba como su obrero mayor del agua y el de propios de la ciudad.¹⁸⁸

Las cofradías fundadas en Perú, aparentemente ausentes para la misión novohispana, cuyo número ascendería a cuando menos trece,¹⁸⁹ aseguraron la perpetuidad del cobro de limosnas y su envío a la península, cuando menos para los años siguientes. En el eventual caso de ausencia de demandadores, el fraile dejó copias de los poderes que permitían el nombramiento de nuevos comisionados para demandar limosnas a los escribanos de los cabildos y reales audiencias. De esta manera, las asociaciones espirituales locales perpetuaron las alianzas de Ocaña en el subcontinente y aseguraron, a futuro, la cuestura y la supervisión contable de limosnas para la virgen de Guadalupe en Perú. Su ausencia en la difusión devocional novohispana, junto con las continuas enfermedades que lo aquejaban y que lo llevaron a su muerte en abril de 1608, pueden explicar por qué la misión en el reino septentrional no tuvo el mismo impacto que en Perú.

De esta suerte, es posible advertir que la demanda de limosnas llevada a cabo por los frailes guadalupanos adquirió un alto nivel de complejidad cuyo alcance había resignificado, como se adelantó en apartados anteriores, la sencilla labor de salir a pedir limosnas. La cuestura se había vuelto un significativo privilegio real, una útil herramienta de recaudación e invaluable medio de expansión devocional, cuyos rastros sobreviven aún cuatro siglos después, como en la actual

inmuebles que daba para alquiler y tiendas con valor de 40,000 pesos. Albi Romero, «La sociedad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI», 113.

¹⁸⁷ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 439. Así interpreto la mención siguiente: “cuando falten algunas personas que al presente quedan nombradas para pedir las limosnas, las mismas Justicias puedan nombrar otras conforme al tenor de las letras reales”.

¹⁸⁸ Angel Cruz, «Distintas imágenes», 148-49.

¹⁸⁹ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*. Las he contabilizado con base en las menciones de fundación y asiento de cofrades que se hacen en Panamá, 93; Trujillo, 25; Lima, 142-3; Potosí, 229; Porco, 251-2; La Plata, 426; Tomina, 434; La Laguna, 434; Chuquiabo, 441; Chucuito, 451; Cusco, 467-8; Guamanga, 480; e Ica, 497-8.

Bolivia. Al asociarse fuertemente con el patrocinio del monarca castellano y obtener privilegios sumamente complejos, este fenómeno de cuestura había transitado hacia lo que he denominado la demanda por comisión real. Esta última, como espejo del sistema monárquico que la fomentó, fue escenario del sistema de establecimiento de alianzas y su reflejo institucional mediante la fundación de cofradías por todo el territorio meridional.

Fundamental, pero reservado al capítulo tercero, resultó la capacidad de agencia de los propios procuradores para ingeniar formas para asegurar el flujo de limosnas. Aquí basta señalar que las procesiones, misas solemnes, sermones, venta de estampas, manufactura de imágenes, difusión de reliquias y milagros, y hasta la organización de obras teatrales como comedias estuvieron dentro del arsenal creativo de los demandadores. Mediante estas herramientas simbólicas se construyó un complejo sistema de representación monárquico, que enfatizaba a su vez las identidades locales. La interpretación y reproducción de estos símbolos y lenguajes permitió la ‘mezcla’ o ‘mestizaje’ de imaginarios colectivos que permitieron la permanencia y apropiación de esta devoción y de la monarquía que la fomentó.

Finalmente, un escalafón de complejidad de este complejo fenómeno de demanda de limosnas por comisión real lo añadieron las autoridades locales indianas, quienes por mandato real tendrían bajo su cuidado velar por la correcta realización de las cuesturas periódicas. Estos no solo recibieron y autorizaron las licencias reales para demandar, sino que también tuvieron entre sus responsabilidades nombrar a los agentes que pedirían la limosna, ejercer una correcta contabilidad de las cantidades y encargarse de remitir el dinero hacia España con todo el orden debido, como ocurrió para el caso de san Isidro en la Puebla del año 1600; cuestión que veremos en el capítulo siguiente.

VIII. Una mundialización llevada auestas

A lo largo de este capítulo hemos observado que la demanda de limosnas por comisión real de Nuestra Señora de Guadalupe contó con, al menos, dos características importantes. La primera es que requirió del ejercicio de las dos majestades con que estaba investido el rey católico: la temporal y la espiritual. Esto no era nuevo: desde períodos bajomedievales el rey pudo ejercer con motivo de la defensa del bien común labores de la potestad espiritual, como convocar

concilios, ordenar obispos y curas, así como supeditar rentas como el diezmo o la bula de la Santa Cruzada en virtud del Regio Patronato.¹⁹⁰ Una enorme doctrina lo precedía: la idea de que el buen gobierno era inseparable de la dirección de las almas.¹⁹¹

No obstante, la noción del buen gobierno cristiano no se difundió sola. Se trasladó a América, se reforzó en la práctica y se llevó a cabo por sujetos de a pie, quienes intermediaron su sistema de adopción. Fueron demandadores como fray Diego de Ocaña y sus comisionados quienes acudieron ante las autoridades eclesiásticas para pedir permisos para pedir limosnas de puerta en puerta. Fueron ellos mismos quienes fundaron cofradías, pidieron a párrocos que pusieran bacinas afuera de sus parroquias y hablaran en el sermón del culto por el cual se pedía limosna, como ocurrió en el caso del predicador fray Tomás Blanes en Potosí (1601).¹⁹² Aunque nimias, fue a través de estas prácticas comunes que se hicieron indivisibles para todos los vasallos en Indias las potestades temporal y eclesiástica que involucraba el poder regio.

Los demandadores guadalupanos acudieron a las puertas de los fieles no solo en nombre de la divinidad, sino como emisarios del rey. Ocaña señaló que, al principio, al llegar a Potosí la gente no le daba dinero porque pensaban que él era “como otros frailes que han pasado, de otras órdenes, a pedir limosna, y luego la juegan”.¹⁹³ Pero no era así. Ocaña no era cualquier fraile y sus acompañantes no eran simples limosneros: estos representaban una causa del rey y, de esta manera, al rey en persona. Al observar que Ocaña cargaba consigo una empresa del rey y que era sancionado por las autoridades locales la gente pudo comprender la importancia de la causa. De la misma manera, Ocaña se aseguró que los fieles vasallos comprendieran que la Madre de Dios en su advocación de Guadalupe requería que estos últimos cumplieran su parte en el pacto implícito con la divinidad de protección de la república cristiana, algo que solo sus limosnas y sus muestras de devoción ayudarían a solucionar. Entonces, dieron limosna.¹⁹⁴

Aún sin dinero, los demandadores instaron a que los fieles prometieran o ‘mandaran’ una cantidad a futuro para así cumplir sus obligaciones como vasallos cristianos. Con ayuda de este

¹⁹⁰ Sobre la administración del diezmo y sus conflictos, Mazín Gómez, *Gestores de la Real Justicia*, 2007.; sobre la bula de Santa Cruzada, Martínez López-Cano, *La Iglesia, los fieles y la Corona*.

¹⁹¹ Lempérière, *Entre dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, 25-32.

¹⁹² Éste predicó un sermón a petición de Ocaña en honor a la Virgen para que los presentes cobraran devoción hacia ella y dieran limosna. Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 234. Desconozco si el sermón fue publicado o se conserva.

¹⁹³ Ocaña, 229. Esta mención fue asimismo una crítica a los administradores agustinos del monasterio de Guadalupe del valle de Perú, quienes pedían limosnas en nombre de la copia ‘no autorizada’ con que competía la de Ocaña.

¹⁹⁴ Ofrezco una serie de reflexiones sobre por qué la gente daba limosnas en la segunda parte de las conclusiones.

‘crédito devoto’, los fieles pudieron gozar de inmediato los beneficios espirituales de la confraternidad donde se inscribieron, satisfaciendo sus obligaciones después. Por esta razón, no extraña que en Perú los demandados prometieran frecuentemente dar más dinero de lo que tenían. Dos ejemplos: en Porco se entregaron 111, pero se prometieron 189 pesos; en La Plata se entregaron 1,100, pero se prometieron 1,400 pesos (*Cuadro 1.1*). Fue así como se difundió la idea de que la demanda de limosna por comisión real era una carga obligatoria debido a su relación con el bien común, entendiendo que todos los cristianos adultos¹⁹⁵ se veían comprometidos con su satisfacción por los argumentos de caridad que, recordemos, eran elementos centrales que sostenían los sistemas de sociabilidad de la monarquía católica. Fue así como los vasallos en Indias participaron en los juegos de pertenencia que ayudaron a constituir el cuerpo místico universal cristiano, defendido por la espada del rey hispano y que, según san Agustín, constituía el tercer grado de compañía, o de identidad, después de la casa y la ciudad.¹⁹⁶

Esto nos lleva a la segunda característica que hace la demanda de limosna un espejo de la monarquía católica. Aun Ocaña tuvo un papel fundamental al articular la devoción guadalupana en Indias, el fraile no actuó solo. Su sistema de cuestura se valió de un recurso fundamental en el ejercicio del poder en América, por naturaleza compartido: la comisión.¹⁹⁷ A través de este privilegio se habilitó a personas “honradas y de confianza” en territorios lejanos ejercer las facultades de los demandadores extremeños en su ausencia. El alcance de estos poderes era alto e incluían el tránsito libre en las ciudades,¹⁹⁸ pedir dinero de puerta en puerta y, como veremos en el caso de san Isidro, nombrar ‘por sí’ a otros demandadores auxiliares de forma temporal para que les ayudasen en sus empresas. Esto explica, para Guadalupe, la gran cantidad de nuevos demandadores que fueron nombrados: Pedro Díez y Bartolomé Sánchez, en Piura; Blasco Fernández, en Lima; Juan Díaz, Diego de Alviz y Martín Pérez en Potosí; Miguel Juárez, en

¹⁹⁵ Al ser considerados ‘cristianos nuevos’ o ‘infantes’, a los indios no se les podía asignar tampoco este tipo de cargas. Por esta razón, en las reales cédulas se enfatiza que los demandantes no puedan asentar por cofrades o pedirles limosna a los naturales. Ellos sólo debían pagar, entonces, su tributo.

¹⁹⁶ *La Ciudad de Dios*, cap. 8. Citado en 1521 por Castrillo, *Tratado de República*.

¹⁹⁷ De acuerdo con Lara Semboloni, quien analiza este recurso en el ejercicio de las facultades de los virreyes en la Nueva España, en la comisión “se integraban todos los actos que implicaban a un *intermediario* en el desempeño de funciones”. Énfasis mío. *Cfr.*, Semboloni, *La construcción de la autoridad virreinal en la Nueva España, 1535-1595*. En especial, 81-82 y 104-141.

¹⁹⁸ Que podía calificarse, de no ser por sus permisos, como vagancia. *Cfr.*, Martín, «Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España, 1702-1766: antecedentes y soluciones presentadas». En el siglo XVIII, demandadores itinerantes en Nueva España sin los permisos requeridos fueron llevados a la justicia precisamente por sospechas de vagancia y defraudaciones. Moro, «¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas “indígena” en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)».

Tomina; Diego de Ávalos, en Chuquiabo; Alonso Díaz de la Barrera, en la ciudad de México; Melchor de Cuéllar y Nicolás de Villanueva, en la ciudad de los Ángeles de la Nueva España; y al menos otros 12, cuyos nombres desconocemos (*Cuadro 1.2*).

Sin las alianzas hechas con los grupos de poder consolidados en Indias, las licencias para pedir limosnas del monarca seguramente habrían terminado como letra muerta. Fueron las élites locales quienes aseguraron lo mismo el fracaso de fray Diego de Santa María en Nueva España, como el éxito de fray Diego de Ocaña en Perú. A través de diversas instancias de negociación, como el caso del convento de san Francisco de Potosí que ofreció el lugar de la capilla mayor para la imagen que pintó Ocaña a cambio de administrar sus misas, cuyo valor ascendía a un peso que “ansí como ansí nunca iban a España”, los lejanos monjes de Extremadura lograron percibir una cantidad anual de limosnas para su casa hogar, así como las mandas forzosas de los testamentos de sus devotos.¹⁹⁹ Este ejemplo de sistema administrativo compartido, aunque lejos de ideal, era el mejor recurso que tenían los jerónimos en Castilla para seguir ejerciendo la jurisdicción, a distancia, del culto guadalupano.

Empero, las alianzas de Ocaña no se restringieron a las élites consolidadas. Temía, como temió el rey católico, que la concentración de poder en pocas manos divergiera los designios originales. Por esta razón, el fraile implementó un régimen de contrapesos a través de cuerpos jurídicos como los cabildos de españoles o las reales audiencias, quienes se encargarían de que sus demandadores llevaran a cabo los encargos con la mayor rigurosidad posible. Así, aun en Potosí el peso quedó depositado en tres regidores para pedir limosna “el sábado de cada semana, y cada vez que piden juntan diez ducados”, el contrapeso lo ejercería el cuerpo concejil: “las justicias quedan encargadas para hacer que les tomen cuentas a los tales mayordomos, para que despachen a España todo lo que tuvieren”.²⁰⁰

Probablemente reflejo de una más laxa autoridad real, una que anteriormente limitaba la cuestura y ahora la impulsaba como parte de sus privilegios, las demandas de limosna fueron popularizándose a lo largo del siglo XVII en Nueva España y, probablemente, también en Perú en su vertiente denominada como ‘itinerante’. En México, el arzobispo dejó de librar licencias

¹⁹⁹ Las negociaciones en ocasiones fueron tácitas, pero nunca inocentes. Ocaña hizo aquí “una escritura para que en ningún tiempo pudiesen quitar La imagen de allí ni tomar limosna ninguna”. Es evidente su temor por que el acuerdo con los padres se borrara con el paso del tiempo. Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 230.

²⁰⁰ Ocaña, 230-31.

de manera directa, pasando a delegar esta facultad a sus provisorios tanto de españoles como, posteriormente, de indios, lo cual facilitó en gran medida su proceso de obtención.²⁰¹ El virrey dejó de limitarse a obedecer las licencias de cuestura expedidas por el monarca, comenzando a librar él mismo permisos para pedir limosna, lo cual, de nuevo, conllevó un incremento considerable de la cantidad de licencias, cuestores y cuestaciones.²⁰² Este proceso provocó que la demanda de limosnas se multiplicara de manera descomedida una vez que diversas instituciones e individuos, y no solo aquellos cercanos al rey, la adoptaran.²⁰³

No solo los españoles, indios y esclavos novohispanos se valieron de este popular recurso. Incluso vasallos cristianos extranjeros en contacto directo con musulmanes y judíos como Atanasio Zafar, obispo de Mardín (actual Turquía), y algunos de sus criados pasaron a Nueva España hacia los últimos años del siglo XVII para pedir limosna con licencia real, recolectando una cantidad altísima de dinero. Una cuestión que provocó grandes sospechas y escándalo en el Consejo de Indias.²⁰⁴ Es probable que la fama de las riquezas halladas allende el Atlántico y la cada vez más frecuente expedición de licencias para pedir limosnas en Indias volvieran a este recurso uno muy atractivo para poblaciones de frontera que requerían, a manera de una especie de ‘situado eclesiástico’, del beneficio de los devotos ricos de la Nueva España o de Perú. Si esta celebridad había llegado hasta la antigua Mesopotamia, donde los recursos serían de gran alivio para mantener la defensa cristiana de Jerusalén, a este punto podría resultar sugerente preguntar si la demanda de limosnas se había vuelto para estos años, como la monarquía, un fenómeno con ecos mundiales que, quizá sin pretenderlo, catapultó la fama del rey de España entre los más diversos sujetos en las cuatro partes del mundo.²⁰⁵

²⁰¹ Este fue el caso de la licencia para pedir limosna para el monasterio de la Encarnación, AGN, General de Parte, Volumen 5, expediente, 1362, f. 364v.

²⁰² De esto dan ejemplo los permisos para las monjas de Santa Clara de Oviedo, pobres tullidos como Alonso Montero en 1599, el Hospital de Desamparados, el Hospital de Indios en 1603, o para el convento de san Francisco de Puebla, en 1643. AGN, General de Parte, Volumen 5, expediente 457, f. 98v-99; expediente 445, f. 95v; Volumen 6, expediente 577, f. 213v; expediente 375, f. 142; Volumen 9, expediente 63, f. 39v.

²⁰³ Sobre la cuestura indígena, Moro, «¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas “indígena” en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)». Sobre la hecha por algunos capellanes, Moro, «Los santuarios novohispanos y las imágenes “peregrinas” entre historia e imaginario». Sobre las limosnas de cofradías diversas, Carbajal López, *Cuerpos profanos o fondos sagrados*. Véase también las hechas en la ciudad de Veracruz: Carbajal López, «Entre la utilidad pública, la beneficencia y el debate: la limosna en Orizaba, 1700-1834».

²⁰⁴ AGI, Casa de la Contratación, 4878, núm. 1, exp. 38. Sobre este proceso realizó una investigación en curso.

²⁰⁵ Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo*.

II. ESPEJO DE INTERMEDIACIÓN

LA LIMOSNA PARA LA CANONIZACIÓN DE SAN ISIDRO, 1562-1622

I. Santificar para legitimar

En 1620, la villa de Madrid tuvo una multitud de regocijos. A la comarca había llegado la noticia de que un largo proceso canónico impulsado en Roma por el ayuntamiento y la corte real al fin había rendido frutos.²⁰⁶ El papa Paulo V (1605-1621) había declarado el 14 de julio de 1619 como nuevo beato a san Isidro, un humilde labrador que habitó los límites de la circunscripción madrileña durante la época medieval, y que en ese momento se perfilaba con fuerza hacia su canonización, culminada en 1622. Como el resto de los procesos canónicos de esta época,²⁰⁷ la beatificación y posterior canonización del labriego tuvo una implicación política y devocional de gran envergadura. La llegada al santoral de san Isidro consolidaba el prestigio de Madrid que en pocas décadas había pasado de villa de poca monta a capital del imperio español. San Isidro era, pues, emblema del triunfo político de Madrid.²⁰⁸

Por esta razón, los más prolíficos trabajos sobre la devoción a san Isidro no han vacilado en afirmar no solo su papel como devoción española,²⁰⁹ sino su influencia como culto local.²¹⁰ Debido a este énfasis apegado a la dimensión local han dejado de lado el complejo proceso trasatlántico que se suscitó durante su empresa de beatificación. En atención a tal omisión, en este capítulo propongo reconstruir el proceso canónico de san Isidro, ponderando la actuación de los gestores de ultramar, cuya intervención aseguró, en buena medida, su éxito económico mediante la demanda de limosnas por comisión real entre 1600 y 1610. Al dirigir la atención a estas gestiones habré de cuestionar el modelo hispanista como argumento exclusivo aglutinante

²⁰⁶ Así lo describió un siglo y medio después de los festejos Cruz, *Vida de San Isidro Labrador, patrón de Madrid. Adjunta la de su esposa Santa María de la Cabeza*. En el capítulo 3, “Espejo de representación” veremos con mayor detalle el simbolismo político y devocional de la parafernalia de festejos para san Isidro labrador entre 1620 y 1622.

²⁰⁷ El análisis más completo con respecto a este tema continúa siendo el de Rubial García, *La santidad convertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*.

²⁰⁸ Una cuestión que, aunque de manera distinta, se continúa manifestando incluso hasta nuestros días en otras iniciativas de promoción canónica, como la reciente de san Juan Diego. Cfr., Brading, *La canonización de Juan Diego*; Poole, *The Guadalupan controversies in Mexico*.

²⁰⁹ Fernández Montes, «Isidro, el varón de Dios, como modelo de sincretismo religioso en la Edad Media».

²¹⁰ Portús, «La intervención de Lope de Vega y de Gómez de Mora en las fiestas de canonización de San Isidro».

de la monarquía universal, tan presente en la historiografía de devociones peninsulares.²¹¹

Sostengo que la devoción a Isidro y a otros cultos peninsulares de la monarquía se sostuvieron gracias en buena medida a la colaboración de los vasallos del otro lado del Atlántico. Como en el caso del culto a Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura, los reinos de Perú y Nueva España fueron piezas clave para asegurar la propagación del culto al labrador durante la primera mitad del siglo XVII. Sin embargo, aun si ambos recurrieron al mismo recurso de cuestura, mediante el caso particular del piadoso labriego se observa una cuestión singular: la coexistencia simultánea de proyectos a nivel macro por cristianizar/hispanizar desde la península, así como intereses locales a nivel micro de preeminencia corporativa en los reinos de las Indias. La colaboración entre unas y otras iniciativas formó una imagen de la monarquía cuyo vehículo de integración no era el hispanismo en sí mismo, sino la religión cristiana a través suyo.

A diferencia de lo que se observó en el caso de la virgen de Extremadura, la forma en que se divulgó el culto al labrador no fue a través de la movilidad, fenómeno no siempre accesible para todos los vasallos.²¹² En este caso, otra forma de integración monárquica se distinguió: la comunicación transoceánica. En las páginas que siguen indagaremos por qué los feligreses hispanos, aún en sitios remotos, como Puebla de los Ángeles, colaboraron con apremio en la piadosa causa de un santo que, según los estándares clásicos, les sería ajeno y lejano. Considero que, aun cuando no respondía directamente a sus identidades locales, el culto a Isidro, como el de la virgen extremeña, logró hacerse presente en las Indias debido a que concilió los intereses de las élites locales y los de grupos particulares de la península, construyendo así una forma de identidad de nivel superior: la ‘hispanidad’ como forma de integración del orbe católico.

II. Cabeza del más extendido imperio que ha tenido Rey el mundo

En junio de 1561, Felipe II tomó una decisión de gran impacto. Ordenó que su corte itinerante se asentara definitivamente no en Valladolid o Toledo, históricas ciudades del reino de Castilla, sino en la villa de Madrid. Esta elección estuvo motivada, probablemente, por la peligrosamente

²¹¹ Lo cual se ha derivado, a su vez, de una perspectiva nacionalista de análisis. Esta no es una cuestión exclusiva de la historiografía sobre san Isidro labrador. También se encuentra presente en buena parte de la historiografía guadalupana, tanto de Extremadura como la de México.

²¹² Alberro, «Las cuatro partes del mundo en las fiestas virreinales peruanas y novohispanas», 147.

alta influencia del arzobispo de Toledo. Empero, para los contemporáneos resultó incierto por qué esta determinación había recaído en una villa de tan poco brío. Lo cierto es que el reacomodo político que siguió esta resolución implicó, cuando menos para el ayuntamiento de la villa, emprender el enaltecimiento simbólico de su urbe. Una de las empresas que reflejó el interés de preeminencia de Madrid fue la beatificación y posterior canonización de Isidro Labrador.²¹³

El 23 de diciembre de 1562, el ayuntamiento inició los preparativos para iniciar la causa canónica de Isidro. Algunos regidores plantearon la posibilidad al comendador mayor de Castilla, quien iba en camino a Roma para acudir a la beatificación de Diego de Alcalá, que intentase encausar asimismo a Isidro, manteniendo de esta manera reducidos los costos de ambas empresas. Éste respondió que con gusto lo haría, siempre que el rey se lo comisionara. De esta manera, la villa nombró a dos de sus representantes para ir con Felipe II (1556-1598) para solicitar que dictaminara tal orden.²¹⁴

La devoción al Labrador contaba para entonces con algunos siglos de antigüedad. Según un documento conocido como el *Códice de Juan Diácono* (c. 1275), Isidro había sido un humilde, pero piadoso labriego a quien se le atribuían considerables milagros: cinco comprobados en vida, como la multiplicación de comida; tres comprobados después de muerto, como la curación de numerosos enfermos en el traslado de su cuerpo; y otros 58 no comprobados.²¹⁵ Empero, más allá de esta relación, para la primera mitad del siglo XVI poco o nada se conocía acerca de su origen histórico, cuestión delicada si recordamos que, para acceder al santoral, era necesario demostrar haber sido cristiano viejo y de noble cuna.²¹⁶

En la historia del catolicismo, la devoción a los santos y sus reliquias había jugado un papel invaluable para la expansión cristiana.²¹⁷ Durante los incipientes años de la Iglesia, los primeros en ganar la categoría de santidad fueron los mártires: cristianos que, por su sacrificio, habían

²¹³ Esta sección se basa primordialmente en la información proporcionada por Zozaya Montes, «Construcciones para una canonización: reflexiones sobre los lugares de memoria y de culto en honor a San Isidro Labrador».

²¹⁴ Zozaya Montes, «Pesquisas documentales para narrar la historia de San Isidro. Gestiones para una canonización iniciada en 1562». También conocido como fray Diego de San Nicolás fue un fraile franciscano de órdenes menores canonizado hacia 1588, es decir, 26 años después.

²¹⁵ Una copia de la relación de Juan Diácono se encuentra en AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 122v-127v. Me baso en ella al hablar de los milagros del Labrador.

²¹⁶ Fernández Montes, «San Isidro, de Labrador medieval a patrón renacentista y barroco en la Villa y Corte». Para la canonización de santa Teresa de Jesús se hizo hincapié en su noble y cristiano origen, cuando en realidad ni ella ni Isidro lo habían tenido. Sánchez Lora, «Hechura de santo: procesos y hagiografías».

²¹⁷ Brown, *The cult of the saints*.

conseguido la salvación y servían de intercesores celestiales debido a su proximidad con Dios.²¹⁸ Con el paso del tiempo, otras categorías de santidad fueron surgiendo, como monjes, ascetas, doctores de la Iglesia y fundadores de las órdenes mendicantes, quienes se ganaron este título no solo mediante el sacrificio, sino especialmente a través de la virtud.²¹⁹

Para ser santo, durante siglos había bastado con tener fama reconocida en el lugar o provincia de *praesentia* y *potentia* celestial, demostrada a través de manifestaciones físicas de divinidad o milagrosas, así como una sanción eclesiástica, que se reducía, generalmente, a la aprobación de traslación y presentación de su cuerpo por el obispo local.²²⁰ Sin embargo, luego de un lento proceso de centralización papal, se estableció un sistema canónico que afirmó paulatinamente que el único capaz de sancionar la santidad, primero mediante la beatificación y después por la canonización, era el Papa a través de la doctrina de infalibilidad del vicario de Cristo.²²¹

A mediados del siglo XVI, buena parte de los villanos de Madrid tenían por santo al humilde labrador, motivo por el cual, según sus apologistas, su proceso de beatificación en Roma había sido obviado.²²² No obstante, tres acontecimientos cambiaron estas circunstancias: el asiento de la capital en la humilde villa, la reforma protestante y la posterior reforma católica. Para 1562, Madrid era una villa que no destacaba entre otras ciudades en plenitud, como Toledo. Aun así, había recibido el designio de ser sede de la corte, hasta entonces itinerante, de Felipe II, considerado por muchos el monarca más potente de la cristiandad.²²³ Muestra de la falta de prestigio de Madrid era su ausencia en el santoral católico, pues la villa no contaba con un santo reconocido como san Ildefonso de Toledo.²²⁴ Esta circunstancia determinó la promoción de Isidro, un humilde labriego, quien esperaba ser considerado digno de ingreso en el santoral, de la misma forma como Madrid esperaba distinguirse como capital de la monarquía.²²⁵

Empero, luego del cisma protestante, existían nuevos mecanismos que prevenían festejar santos no canonizados y declarar por ciertos milagros no comprobados por la Santa Sede y, a partir de su establecimiento por el Papa Sixto V (1585-1590), por la Sagrada Congregación de

²¹⁸ Klaniczay, «Using Saints: Intercession, Healing, Sanctity».

²¹⁹ Rubial García, «La hagiografía. Su evolución histórica y su recepción historiográfica actual».

²²⁰ Vauchez, *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, 160-62.

²²¹ Prudlo, *Certain Sainthood. Canonization and the Origins of Papal Infallibility in the Medieval Church*.

²²² Fernández Montes, «San Isidro, de labrador medieval a patrón renacentista y barroco en la Villa y Corte», 42.

²²³ Así lo reconocían los embajadores extranjeros cercanos. Cfr., Parker, *Imprudent King: A New Life of Philip II*.

²²⁴ Ildefonso de Toledo fue arzobispo de Toledo (657-667) y es considerado uno de los padres de la Iglesia.

²²⁵ Algo que se hizo manifiesto en otras representaciones culturales. Cfr., Río Barredo, *Madrid, urbs regia*.

Ritos.²²⁶ Era necesario presentar una serie de testimonios jurídicos que permitieran aseverar los milagros que se les atribuían, así como documentación que comprobase su existencia histórica, nobleza y estirpe cristiana. Por esta razón, unos años después de la primera solicitud, un eclesiástico de la iglesia de san Andrés, donde se veneraba al piadoso labrador, solicitó al ayuntamiento información para reconstruir la vida y milagros de Isidro.

Quince años más tarde, poco se había resuelto con respecto a esta búsqueda documental. No obstante, no por ello el ayuntamiento cesó en su empresa devota. En octubre de 1580, el cabildo arregló los elementos más significativos del sepulcro de Isidro, dando un impulso significativo a su devoción.²²⁷ Aun si esto no movió su causa en Roma, sí consolidó su fama local como santo y dio inicio a una segunda y más robusta iniciativa que buscó decididamente el enaltecimiento de la humilde villa, que ahora anhelaba presentarse y contaba con más recursos para proyectarse ante el orbe como “cabeça del mas estendido Impeiro [*sic*] que ha tenido Rey del mundo”.²²⁸ Así, se involucraron un par de actores decisivos: Diego de Salas Barbadillo y Domingo de Mendoza.

Salas Barbadillo, conocido hacia 1580 como “agente de la Nueva España” en la corte, fue un importante benefactor e intermediario de la beatificación de Isidro. De iniciativa propia, llevó a cabo un par de impulsos de trascendencia.²²⁹ Primero, mandó adornar la primera sepultura donde estuvo durante cuarenta años el cuerpo del venerable.²³⁰ Segundo, hacia 1584, comisionó y obtuvo una bula papal expedida por Gregorio XIII (1572-1585) que concedió indulgencias a los fieles que visitaren su ermita. El objetivo era claro: obtener recursos suficientes para hacer avanzar su causa canónica.

De forma similar a las dinámicas sociales de la vida cortesana en Madrid, las causas de

²²⁶ La Sagrada Congregación de Ritos fue una institución fundada en 1588 que se reservó total autoridad en el nombramiento de nuevos santos. Los que no siguieran sus instrucciones podían ser reprendidos a través del Tribunal del Santo Oficio. Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*.

²²⁷ Zozaya Montes, «Construcciones para una canonización: reflexiones sobre los lugares de memoria y de culto en honor a San Isidro Labrador».

²²⁸ Villegas, «Vida de Isidro Labrador (1592)».

²²⁹ Centrará la atención en los apartados que vienen en el primero de los mencionados, pues Diego de Salas Barbadillo, a pesar de haber estado involucrado fuertemente en la causa de canonización, ha sido ignorado por algunos historiadores quienes solo han reconocido la labor del fraile dominico Mendoza. Fernández Montes, «San Isidro, de labrador medieval a patrón renacentista y barroco en la Villa y Corte».

²³⁰ Villegas, «Vida de Isidro Labrador (1592)».

beatificación y canonización en Roma implicaron una serie de engorrosos, costosos y dilatados procedimientos. No solo era necesario cubrir los salarios de los abogados o notarios que se involucraban en el proceso, sino que era común asegurar la prontitud del arribo de los expedientes a la Sagrada Congregación de Ritos, el favor de los jueces canónicos y el pronto despacho de las indagaciones mediante cuantiosas dádivas, numerosos intermediarios y otras formalidades pertenecientes al tácito contrato de honorabilidad de la época. Aunque onerosas, estas eran las únicas formas de asegurar el éxito de cualquier iniciativa.

Para llevar a asegurar el pronto despacho de su iniciativa, fue requerido incrementar los fondos disponibles para su causa. Por esta razón, en 1588 se presentó de nuevo públicamente el cuerpo incorrupto de Isidro en la parroquia de san Andrés. Este acto, además de demostrar físicamente la conexión celestial entre el labrador y Dios,²³¹ buscó aumentar su devoción y, asimismo, asegurar un mayor flujo de limosnas.²³² Surgió, al mismo tiempo, de parte de fray Domingo de Mendoza otra iniciativa ante el ayuntamiento, patrocinador principal de la causa, para acceder nuevamente a sus fondos documentales.²³³

En contraste con la primera, las iniciativas de finales de 1580 fueron mucho más fructíferas. Los encargados de la empresa canónica juntaron una alta cantidad de dinero y Mendoza parece haber sacado de aquella pesquisa información suficiente para redactar un borrador preliminar que entregaría a Alonso de Villegas,²³⁴ el hagiógrafo de mayor renombre en la península. Este dato no es menor. La hagiografía era una obra que relataba los orígenes, vida y milagros de un sujeto que pretendía la santidad. Era, además, un paso decisivo hacia la beatificación.

Debido a que la narrativa hagiográfica giraba en torno a la vida ejemplar cristiana, el relato sobre el sujeto terminaba siendo una construcción cuidadosamente pulida de principios y

²³¹ No solo la incorruptibilidad de los cuerpos, sino su buen aroma, eran formas de experimentar sensorialmente la divinidad en la tierra. *Cfr.*, Guiance, «En olor de santidad. La caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval».

²³² Zozaya Montes, «Construcciones para una canonización: reflexiones sobre los lugares de memoria y de culto en honor a San Isidro Labrador», 19.

²³³ Para tal pesquisa, se nombraron al regidor Antonio Díaz de Navarreta y al corregidor y empleado del Consejo Real de Hacienda, Luis Gaitán de Ayala. Zozaya Montes, «Pesquisas documentales para narrar la historia de San Isidro. Gestiones para una canonización iniciada en 1562», 10-11.

²³⁴ El autor comenta lo siguiente: “de todo lo que he dicho, se le deben gracias al padre fray Domingo de Mendoza del Orden de Predicadores, el cual *junto con el libro, me dio muchas advertencias* dignas de su ingenio y devoción, que tiene el mismo Isidro”. Énfasis mío. De aquí se interpreta la entrega de un borrador de la vida de Isidro. Villegas, «Vida de Isidro Labrador (1592)», 927.

modelos que hoy en día nos arroja valiosa información acerca de la sociedad de su tiempo, aun si no precisa del personaje biografiado.²³⁵ La hagiografía enaltecía valores y atribuía milagros, los cuales luego solían ser confirmados después mediante interrogatorios jurados con testigos durante la segunda parte sustancial del proceso canónico.²³⁶

Por solicitud de los diputados de la beatificación, Alonso de Villegas llenó muchos de los huecos sobre el origen del labriego mediante una hagiografía peculiarmente breve, pero lo suficientemente nutrida. Después, mediante la fina pluma de un escritor cuya fama iba en ascenso, el poeta y dramaturgo Lope de Vega Carpio (1562-1635),²³⁷ se difundió por otros medios la vida venerable del campesino. Se esperaba con ello propagar a lo largo de la península su fama, representar el prestigio de la villa como tierra fértil de santidad, obtener mayores recursos y acelerar, así, su causa en Roma.

Villegas enalteció los atributos del labrador, adecuando su legado para el nuevo contexto. Su hagiografía devela, de esta forma, un cambio importante en el sistema de creencias cristianas a finales del siglo XVI. Para estos años, se cambió el énfasis casi exclusivo del poder curativo de los santos hacia la virtud y la ejemplaridad cristianas, especialmente la caridad y la liberalidad.²³⁸ Con ello, se apelaba a un recurso quizás más poderoso que el miedo:²³⁹ el carisma, considerado por san Pablo como un don especial manifestado en individuos que mostraba una predilección especial del Espíritu Santo.²⁴⁰

Luego de tasarse en “veinte maravedís cada volumen”, la obra de Villegas fue publicada

²³⁵ Rubial García, «Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de Dios y beatos novohispanos».

²³⁶ Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*; Sánchez Lora, «Hechura de santo: procesos y hagiografías».

²³⁷ Lope de Vega, conocido también como El Fénix de los Ingenios, fue uno de los más prolíficos poetas y dramaturgos de la época de oro de la literatura española. Renovó el teatro de tal manera que muchas de sus obras continúan siendo representadas hoy en día. Junto con Miguel de Cervantes Saavedra es considerado uno de los máximos representantes de la literatura en habla hispana.

²³⁸ Esto coincide con la segunda etapa discursiva de las hagiografías de la Nueva España, donde se hicieron manifiestos los nuevos valores propugnados por la reforma católica. Rubial García, «La hagiografía. Su evolución histórica y su recepción historiográfica actual».

²³⁹ Una de las más notorias manifestaciones del miedo al castigo para generar obediencia entre la población es la idea medieval del Purgatorio, espacio de tránsito donde se purgaban las penas mediante un fuego doloroso pero purificante que permitía ascender al cielo a las almas libres de máculas. *Cfr.*, Le Goff, *The Birth of Purgatory*.

²⁴⁰ Este concepto fue luego retomado por Max Weber para señalar las características de un líder político que lo separaban, casi por designio divino, del resto del común y que articulaban una de las tres formas puras de legitimidad. Derman, *Max Weber in politics and social thought*, 180-81.

gracias al privilegio extendido por Felipe II el 30 de enero de 1592 (*Ilustración 2.1*).²⁴¹ Esta obra, financiada en su totalidad por Diego de Salas Barbadillo, empezó a circular entre los miembros de la corte del rey y, posteriormente, también en Roma. La intención detrás de su publicación era que, a través de un inteligente cabildeo, esta hagiografía ayudara a integrar las futuras relaciones de milagros de Isidro, consolidando así su proceso canónico.

El rey, a solicitud del procurador Salas Barbadillo, escribió en 1593 al Papa Clemente VIII (1592-1605) para apresurar la causa del labrador.²⁴² Enseguida, el propio Salas acudió ante el ayuntamiento de la villa para insistir en que prosiguieran su apoyo económico.²⁴³ La hagiografía, a todas luces, había revitalizado la causa, haciendo avanzar el proceso de forma más presurosa. A raíz de otra solicitud de Salas, el arzobispo de Toledo, Gaspar de Quiroga (1577-1594) ordenó levantar información sobre la vida y milagros del labrador y comisionó para ello a Juan Bautista Neroni, abad de san Justo y vicario de Madrid (1593-1611).²⁴⁴ Poco después, en 1596, el nuncio apostólico en Castilla, monseñor Carrillo Caetano, comisionó para levantar un segundo grupo de informaciones a fray Domingo de Mendoza.²⁴⁵ Gracias al favor regio, el engorroso trámite de beatificación comenzaba a agilizarse.

Asoman en este proceso un par de fenómenos interesantes. Primero, la importancia simbólica que para una ciudad tenía el reconocimiento de un santo propio y, segundo, la necesidad de asociación. En efecto, la exaltación del culto particular de una ciudad no necesariamente implicó aislamiento. Al contrario, debido al interés que el ayuntamiento, la parroquia de san Andrés y distinguidos miembros de la corte de Madrid tuvieron con la devoción del labrador, se ejerció la colaboración en múltiples niveles. En todo momento esta iniciativa conllevó una vinculación que trascendía los límites políticos y devocionales de la corporación concejil y que se extendió luego a través de la mediación de agentes como Diego de Salas Barbadillo a otros espacios, como la Nueva España y Perú. En estos virreinos otras urbes como la ciudad de los Ángeles de la Nueva España compartirían el interés de Madrid por distinguirse como cabezas,

²⁴¹ Villegas, «Vida de Isidro Labrador (1592)», 912.

²⁴² Cruz, *Vida de San Isidro Labrador, patrón de Madrid. Adjunta la de su esposa Santa María de la Cabeza*, 174.

²⁴³ Zozaya Montes, «Pesquisas documentales para narrar la historia de San Isidro. Gestiones para una canonización iniciada en 1562», 17.

²⁴⁴ Cruz, *Vida de San Isidro Labrador, patrón de Madrid. Adjunta la de su esposa Santa María de la Cabeza*.

²⁴⁵ Aunque la primera fue solicitada por el arzobispo Gaspar de Quiroga en 1593, ante su muerte se concluyó por el Cardenal Alberto VII de Austria, sobrino de Felipe II y exvirrey de Portugal, y por el gobernador García de Loaysa. AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 122v-127v.

pretendidas o consolidadas, de sus respectivos reinos. Por ello, al presentarse la oportunidad estos últimos se arrojaron con apremio al auxilio de esta empresa de patrocinio imperial.

III. La configuración de un culto imperial

Las relaciones sumarias de la vida y milagros de Isidro significaron, además de un recurso jurídico, un importante medio para impulsar su devoción. Esto explica que dos de estos testimonios notariales acompañasen las posteriormente concedidas licencias para demandar limosnas para la beatificación del bienaventurado en ciudades lejanas como Puebla de los Ángeles (*Ilustración 2.2*).²⁴⁶ Interesa observar ahora cómo estos testimonios asoman algunos de los objetivos de una empresa que era al mismo tiempo monárquica como madrileña y que, después, fue apropiada por grupos de poder indianos, en este caso, del cabildo angelopolitano.

En vísperas del nuevo siglo, se levantaron tres relaciones notariales que se incorporaron al proceso compulsorio del labrador en Roma. La primera, hecha ante el vicario Domingo de Mendieta, afirmó 63 milagros intercedidos por Isidro de acuerdo con lo narrado en el pergamino de Juan Diácono, a lo cual se añadió cuatro milagros nuevos, comprobados por al menos 40 testigos. Este documento aseguró la veracidad de otro centenar y medio de milagros validados por el doctor Bautista Neroni, abad de la colegial de Alcalá de Henares y anterior vicario general de Madrid. Sumaron así, según los documentos, 232 milagros, a “los cuales podrían añadirse más”.²⁴⁷ La segunda relación, levantada por comisión apostólica y escrita por fray Domingo de Mendoza, diputado de la canonización, añadió “más de 200 milagros probados”, hechos todos a quince leguas a la redonda de Madrid.²⁴⁸ Salta a la vista que, a diferencia de los contenidos en el *Códice* del siglo XIII, en este testimonio los testigos aparecen nombrados en la mayoría de los casos, lo cual era un recurso jurídico bastante frecuentado para demostrar la autenticidad de los milagros ante la Congregación de Ritos.

Uno de los prodigios comprobados por la segunda relación permite observar no solo el inviolable pacto patronal entre santo y devoto, sino también cómo los agentes de la beatificación

²⁴⁶ Después de haría un último proceso remisorio que decantaría su canonización. Cruz, *Vida de San Isidro Labrador, patrón de Madrid. Adjunta la de su esposa Santa María de la Cabeza*, 180-81.

²⁴⁷ AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 122v-127v.

²⁴⁸ *Idem*.

conjuntamente fueron articulando la fama milagrosa del labrador. El protagonista fue el contador Antonio Díaz de Navarrete, regidor de Madrid. Sufría de tabardillo, hoy identificado como tifus exantemático.²⁴⁹ Los doctores de Madrid, limitados por decir lo menos, lo habían desahuciado. El regidor se encomendó a san Isidro “como último remedio”, ofreciéndole dos ducados de limosna. Gracias a ello, sanó. No obstante, viéndose sano, Díaz de Navarrete olvidó cumplir su promesa y luego de 40 días recayó en la enfermedad, esta vez al borde de la muerte. Profundamente arrepentido, Díaz mandó llamar a Diego de Salas Barbadillo, agente de la empresa de Isidro, a quien entregó los ducados. *Incontinenti*, sanó definitivamente.²⁵⁰

Asimismo, la relación de vida y milagros de san Isidro ofreció, junto con la hagiografía de Villegas, un argumento central en la configuración de la devoción al labriego madrileño como culto regio: que los monarcas habían merecido especial favor del cielo gracias a su intercesión. Según la tradición, el rey Alfonso VIII de Castilla (1158-1214) habría ganado la batalla de Las Navas de Tolosa (1212) contra el califato almohade gracias precisamente al favor celestial del labrador.²⁵¹ En agradecimiento, el rey castellano habría mandado hacer una imagen de bulto a Isidro cubierta de planchas de plata doradas, reedificando su iglesia.²⁵²

La tradición devocional antes descrita permitió que a finales del siglo XVI se asociara el culto a san Isidro con la empresa de mayor prestigio de la monarquía: la Reconquista.²⁵³ La inteligibilidad de estos milagros para la audiencia hispana pone en relieve que, para estos años, existía una consciencia compartida de que para ser reconocido como culto regio todos debían solidarizarse o haberse solidarizado en la empresa contra el enemigo común: el islam. El culto a Isidro se había adaptado a las necesidades de su tiempo para volverse un santo de la Reconquista, volviéndose uno de los muchos instrumentos de cohesión ideológica más importantes de la monarquía, y un argumento para su causa de beatificación.

Como el culto guadalupano, en su anhelo por asociar la devoción del labriego con la

²⁴⁹ Esta forma de tifus se manifestaba mediante unas fiebres que hacían al enfermo sufrir alucinaciones, escalofríos, artralgias y mialgias, y que en casos severos mostraban al exterior del cuerpo unas manchas pequeñas o granos de diferentes colores.

²⁵⁰ AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 122v-127v.

²⁵¹ Esta batalla se llevó a cabo el 16 de julio de 1212 en la actual Santa Elena, Jaén, España, en contra del califa conocido por los cristianos como Miramamolín. Su fama se ha exagerado, como resulta habitual, mediante varias representaciones pictóricas postreras, como la hecha por el español Van Halen en 1864.

²⁵² Fernández Montes, «Isidro, el varón de Dios, como modelo de sincretismo religioso en la Edad Media».

²⁵³ Ríos Saloma, *La Reconquista*.

protección de la monarquía católica, la relación reiteró en diversas ocasiones que personajes de la familia real habían figurado entre los devotos del labrador. Entre ellos estaban el rey Fernando II, el católico (1475-1516); la reina, Isabel I de Castilla (1474-1504); el príncipe de Asturias, Juan de Aragón; y la princesa, Margarita de Austria. Ello confirmó la idea de que la familia real había adoptado de manera temprana su culto y patronazgo, consolidando así una transformación de devocional extraordinaria: de labrador con origen incierto a santo patrón de la Reconquista.

Finalmente, a través de esta comisión notarial se comunicaron por vía oral²⁵⁴ importantes datos de la devoción a Isidro al segundo propagador de su culto: Lope de Vega. Hacia 1599, una segunda pieza literaria de mayor difusión y segunda publicación del prometedor dramaturgo se sumó al entramado literario que difundió su devoción: *Isidro. Poema castellano (Ilustración 2.3)*. Aunque publicada varios años después de su hagiografía, este poema fue muy importante para dar a conocer sus milagros debido a la facilidad que presentaba su formato para la recitación oral y memorización de sus contenidos en sociedades predominantemente analfabetas.²⁵⁵ Su éxito parece evidente, pues la obra fue reeditada y reimpressa, y por lo tanto recitada y memorizada, hasta en ocho ocasiones distintas a lo largo del siglo XVII. Una de ellas terminó, incluso, en el expediente canónico de Roma, lo cual era “algo inédito para una obra poética”.²⁵⁶

La colaboración de Lope de Vega confirma que todas las élites de Madrid, incluida la corte real, se encontraban detrás de la iniciativa de beatificación y de la consumación de esta dependía su propio prestigio. Lo que en 1562 era una tibia iniciativa corporativa se había transformado, a finales de siglo, como la propia devoción a Isidro, en una causa que involucraba a oficiales reales de las nuevas secretarías de la monarquía y escritores de renombre. Esto permite entender la prontitud con que el rey en pocos años libró una serie de privilegios para acelerar la obtención de recursos para la causa del labriego. No extraña que después de ello la casa real Habsburgo abrazara personalmente el patronazgo de la próximamente fundada capilla real de san Isidro,

²⁵⁴ En la dedicatoria de la obra, escrita el 27 de noviembre de 1596, el fraile Mendoza escribe: “nunca he hallado tiempo para enviar a V. M. esos papeles que todos ellos son verdaderos y fidedignos”; empero, enseguida coloca: “cuando vi a V.M. este verano pasado, está tan bien ocupado como siempre lo está, y con tan grande fruto de sus buenas letras y estudios, y no obstante esto, me hizo merced de darme su palabra de escribir muy de su mano la historia, grandezas y milagros desde esclarecido santo”. De ello infiero que Mendoza se encargó de comentar partes importantes del proceso a Lope de Vega para que éste las incluyera en su obra de próxima publicación. Vega Carpio, *Isidro. Poema castellano*.

²⁵⁵ Sánchez Lora, «Hechura de santo: procesos y hagiografías».

²⁵⁶ Villegas, «Vida de Isidro Labrador (1592)», 902.

cuyas constituciones reservaban totales prerrogativas a la familia real.²⁵⁷

IV. Una o dos personas honradas y de confianza

A finales de 1598, la iniciativa de beatificación de Isidro Labrador parecía andar viento en popa. Sin embargo, pronto debió sortear una vieja problemática: la falta de fondos. Ante este panorama, los agentes de Madrid debieron recurrir a una forma de recolección que probaría con el tiempo ser determinante: la demanda de limosnas por comisión real. Desde el 16 de febrero de 1599, el nuevo rey Felipe III (1598-1621), siguiendo las preocupaciones de su difunto padre, dio licencia para imprimir el *Poema castellano*, con exclusividad, por espacio de diez años. En abril, se tasó aquel libro en 95 maravedís y medio y se imprimió. Para este punto, todo indica que el dinero para su causa se había agotado, pues desde hace ya una veintena de años se procuraba el gasto de agentes, notarios y procuradores. Esto orilló a los gestores a solicitar permisos para demandar limosnas en Indias, en donde buscarían hallar también nuevos fieles.

Dos semanas después, el rey emitió una licencia para que las justicias de ultramar pudieran coleccionar limosnas para Isidro. De acuerdo con la cédula del 10 de mayo de 1599, algunos vecinos de Madrid “movidos de la honra y gloria de Dios”, quienes se reconocían como sus devotos, se habían presentado hace algunos años ante el entonces rey, Felipe II, quien había autorizado la recolección de limosnas en la península. Empero, “aunque en estos reinos se acude a ello con mucha voluntad, no será bastante la cantidad que se podrá sacar para acabar las dichas diligencias”, por lo que pedían ahora elevar sus potestades a los prósperos reinos indianos.²⁵⁸

Solicitaban los procuradores madrileños, en virtud de que el monarca era soberano de la Iglesia en Indias, que el rey les diera licencia para pedir limosnas en “esas tierras”. El rey expuso que, porque la obra era una causa justa, les habría de conceder esta licencia, pero limitando sus alcances solamente a un periodo de dos años. Asimismo, ofreció indicaciones a sus jueces para que llevasen a cabo la comisión de demandar limosnas de forma adecuada: “haréis lo que mejor estuviese”.²⁵⁹ De forma harto similar a la demanda por comisión real de la virgen de Guadalupe

²⁵⁷ *Constituciones de la Real Capilla de Señor San Isidro de Madrid.*

²⁵⁸ AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 122-122v.

²⁵⁹ AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 122.

de Extremadura, esta cuestura se sugirió llevar a cabo de la forma siguiente:

Las autoridades eclesiásticas (“los muy reverendos y reverendos en Cristo padres, arzobispos y obispos”), en virtud del Regio Patronato, debían permitir la demanda de limosnas en sus jurisdicciones por tiempo de dos años, más cuatro años extra en virtud de una posterior extensión (1603),²⁶⁰ comenzando a correr desde el momento en que les fuere presentada la cédula. Esto representaba un dilatado periodo de tiempo si lo comparamos con otras licencias de cuestura en Nueva España como, por ejemplo, los cuatro meses que el virrey dio para la colecta de las monjas de santa Clara de Oviedo en 1599.²⁶¹ Esto es indicativo del prioritario sitio que ocupaba la causa de Isidro para el monarca, aunque, ciertamente, no llegó a rivalizar con los privilegios perpetuos para pedir limosna que gozaban los frailes del monasterio de Guadalupe.

El monarca sugirió que, si resultara conveniente, se podría comisionar la demanda a “una o dos personas honradas y de confianza”, para que estos pidieran el dinero por las calles algunos días señalados y los guardasen en cajas de tres llaves. Sugería, además, que se colocaran las cajas al interior de las parroquias locales “donde se eche la dicha limosna, encomendándola los curas en los ofertorios de la misa”, lo cual se podría hacer, de nueva cuenta, en virtud del Patronato.²⁶² En aras de evitar posibles fraudes, y como en el caso de Guadalupe de Extremadura, para la demanda de san Isidro se decidió implementar un sistema de contrapesos.

Las justicias de ultramar fueron comisionadas, además de para la designación de cuestores temporales, para tomar cuenta de lo recolectado con supervisión del escribano real, con cuyo testimonio se enviaría a la península, registrando los pormenores de todo el dinero recaudado. Finalmente, las limosnas contabilizadas por dichos oficiales habrían de ser enviadas a los jueces de la Casa de Contratación de Sevilla, quienes tomarían cuenta de la cantidad recabada, para así remitirla “al receptor de mi Consejo de las Indias”, quien se encargaría entonces de redirigir las limosnas a sus destinatarios.²⁶³

Para recolectar la mayor cantidad posible de dinero, el rey dejó intencionalmente amplios espacios de interpretación para sus receptores, saltando a la vista la prontitud con que esta cédula

²⁶⁰ AGI, Indiferente, 428, l. 32, f. 68v-69.

²⁶¹ AGN, General de Parte, Volumen 5, f. 98v-99.

²⁶² AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 122.

²⁶³ *Idem*. En este caso, al agente mediador Diego de Salas Barbadillo.

circuló. Firmada en mayo de 1599, tan pronto fue expedida la cédula fue presentada en tres ocasiones ante las autoridades de la Casa de la Contratación a partir del 4 de junio de 1599,²⁶⁴ y luego presentada de nueva cuenta en la corte de Madrid por Diego de Salas Barbadillo el 24 de mayo de 1600. Una vez en Sevilla, esta fue despachada hacia la Nueva España, cuya capital era representada por Salas y fungía, a distancia, como su solicitador;²⁶⁵ aunque, curiosamente, en esta ciudad la cédula no parece haber circulado o sido acatada, acaso por la falta de solvencia económica de esta corporación durante aquellos años.

La licencia para pedir limosnas fue un recurso obtenido gracias a la hábil gestión al interior de la lenta, pero poderosa y novedosa corte de Madrid. Aunque a diferencia de la de Guadalupe, la licencia estuvo limitada por un periodo de seis años, la cuestura para san Isidro también concedió importantes privilegios para sus comisionados. Estos pudieron investirse con el título de oficiales reales de manera temporal y recolectar una gran cantidad de dinero de puerta en puerta, con un amplio margen de discreción. Si bien se sugirió que la limosna debía guardarse en cajas de tres llaves y registrarse en libros de cuentas, más allá de una exhortación a la buena voluntad de los encargados, pocas medidas se implementaron para asegurar este designio. Solo al final de la cuestura, y si los oficiales locales lo creían necesario, se habrían de ejercer supervisiones contables. Quizás más importante, mediante estas licencias se establecieron mecanismos de alianza para cuestar limosnas en aquellos lugares donde no se podía intervenir directamente, estirando, de tal manera, los alcances originales de los procuradores madrileños.

V. Un sigiloso agente de intermediación

Hasta ahora hemos observado cómo la causa de beatificación y la licencia para demandar limosnas concedida a los agentes de san Isidro requirió la asociación de distintos sujetos en la península. Debido a su cercanía, todos se identificaban inmediatamente con la empresa que atendían, es decir, el culto del labrador. No obstante, como evidencia la documentación hallada en archivos mexicanos y sugerida en acervos sudamericanos, para poder concluir la costosa

²⁶⁴ En el AGI he encontrado tres copias de la cédula en distintos ramos; una hecha por la Audiencia de la Casa (Contratación, 4878, núm. 1), otra por la Contaduría (220, núm. 1) y una última en el ramo Indiferente General.

²⁶⁵ Sesión del 19 de abril de 1602, AHCM, Actas de Cabildo de México, Libro XV, p. 29-31. En esta sesión se discute el salario de Diego de Salas Barbadillo quien se desempeña para estos años y hace algún tiempo como solicitador en Corte de la ciudad de México. Se le asignan trescientos ducados por año.

iniciativa fue necesario obtener apoyos de otros actores, aun estos no estuvieran identificados inmediatamente con esta lejana causa. Por esta razón, interesa detenernos en una característica fundamental de la dinámica monárquica: la intermediación.

El papel de los agentes mediadores en Indias no es tema baladí.²⁶⁶ Debido a la forma en la cual se estructuraban las relaciones sociales de esta época, los hombres y las mujeres se valían no por su individualidad, sino por su adhesión a corporaciones.²⁶⁷ Era un requisito indispensable para la obtención de oficios contar con algún mecenas importante para acceder así a los mejores puestos.²⁶⁸ En el ámbito de justicia las cosas funcionaban de manera similar. Al ser la administración de justicia un proceso característicamente lento, para obtener resoluciones expeditas era imperioso contar con procuradores o solicitadores quienes se encargaran, a través de sus redes, de acelerar la llegada de los documentos ante las autoridades pertinentes y que estas a su vez, mediante dádivas y otros favores, despacharan los negocios a su favor tan pronto los recibieran.²⁶⁹

Poner énfasis en el papel de los agentes mediadores permite entender cómo los límites que imponían los altos costos de la movilidad en la monarquía los podía sobrepasar el poder de la comunicación y la circulación de información, que se disparó de forma extraordinaria para este período. De esta forma, si para el caso de Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura vimos la capacidad de negociación y movilidad de Diego de Ocaña, en el de san Isidro Labrador observamos la gestión de un agente de intermediación como lo fue el procurador Diego de Salas Barbadillo quien, desde su escritorio en Madrid, pudo descifrar los conflictos por preeminencia indios y utilizarlos a favor de su causa.

Aunque también colaboró con donaciones importantes como costear la impresión de su hagiografía (*Ilustración 2.1*), el licenciado Diego de Salas tuvo una influencia mucho mayor gracias a su posicionamiento como intermediario entre Madrid y las Indias, especialmente con

²⁶⁶ Los estudios en torno a los mediadores culturales son numerosos. Algunos de los más importantes son los de Ares Queija y Gruzinski, *Entre dos mundos. Fronteras culturales y Agentes Mediadores*; Taylor, *Ministros de lo sagrado*; Gayol, «Los procuradores de número de la Real Audiencia de México, 1776-1824. Propuesta para una historia de la administración de justicia en el antiguo régimen a través de sus operarios»; O'Phelan y Salazar-Soler, *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*; Mazín Gómez, *Gestores de la Real Justicia*, 2007; Bertrand, *Grandeza y miseria del oficio*.

²⁶⁷ Sobre la importancia de las corporaciones en la Nueva España, véase: Rojas, *Cuerpo político y pluralidad de derechos*. Sobre la idea de cuerpo como forma política, Kantorowicz, *The king's two bodies*.

²⁶⁸ Sobre el tema de los validos reales, el referente sigue siendo Elliott, *Richelieu y Olivares*.

²⁶⁹ Mazín Gómez, *Gestores de la Real Justicia*, 2007; Gayol, *Laberintos de justicia*.

respecto a la gestión de recursos. Salas fue un cortesano beneficiado enormemente luego del asentamiento de la corte en 1562. Junto con María de Porres había conformado, hacia 1580, una importante familia en Madrid que, años más tarde, llevaría a sus descendientes a tener una cercanía envidiable con los monarcas. Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo, su hijo, escritor reconocido entre personajes del Siglo de Oro como Lope de Vega y Miguel de Cervantes Saavedra,²⁷⁰ era en 1633 nombrado como “ujier de la saleta de la reina”,²⁷¹ es decir, criado del rey que reposaba en la pieza exterior a la antecámara. Gracias a sus escritos, sabemos que Diego de Salas, su padre, viajó de niño (“sin cumplir el año décimo”) a las Indias occidentales, por lo cual, a su regreso a Madrid, se dedicó posiblemente al estudio de leyes y, después, a gestionar importantes asuntos ultramarinos en la corte.²⁷²

Durante las últimas décadas del siglo XVI, Diego de Salas Barbadillo se desempeñó como solicitador de la ciudad de México en la corte de Felipe II. Este designio lo obtuvo a distancia gracias quizá a los contactos que había establecido durante su primer viaje, sin la necesidad de volver a la Nueva España. Tal como evidencian las actas de cabildo de la capital novohispana, fue nombrado solicitador a propuesta del regidor Juan Velázquez de Salazar, obteniendo de ello un salario de 100 pesos cada año.²⁷³ Pero ¿qué responsabilidades implicaba este oficio?

El ayuntamiento era una institución de origen medieval de vital importancia para la vida social y política de la monarquía.²⁷⁴ A raíz del proceso de desintegración de señoríos en el siglo XIII, varios núcleos urbanos fueron haciendo aparición a lo largo de la Europa continental, constituyéndose como corporaciones democráticas que, con el tiempo, se consolidaron más bien como grupos privilegiados que actuaban a favor sí y de sus habitantes. Para el siglo XVI, los cabildos eran las células políticas del gobierno hispánico.²⁷⁵ Fundada en 1521 como cabeza de reino, el cabildo de México gozó entre sus privilegios de la capacidad de mandar agentes a la corte del rey para encargarse de sus peticiones.²⁷⁶ A finales de siglo, el ayuntamiento ejercía este privilegio a través de tres representantes. El primero era el “procurador general”, que tenía entre

²⁷⁰ Barrera y Leirado, «Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo», 354.

²⁷¹ Pérez Pastor, «Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo», 469.

²⁷² Cotarelo y Mori, *Obras de Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo; con la vida y obras del autor*, I:xiv.

²⁷³ Sesión del 17 de marzo de 1580, AHCM, Actas de Cabildo de México, Libro VIII, p. 427-428.

²⁷⁴ Asenjo González, *Las ciudades en el Occidente Medieval*.

²⁷⁵ Rojas, *Las ciudades novohispanas: siete ensayos. Historia y territorio*.

²⁷⁶ Quijano Velasco, «Los argumentos del ayuntamiento de México para destituir al corregidor en el siglo XVI. El pensamiento político novohispano visto desde una institución».

sus deberes recibir y enviar la información de México, así como coordinar la labor del resto de oficiales. El segundo fue el “letrado en corte”, un experto en leyes quien podía colocar los argumentos jurídicos necesarios para inclinar la balanza a favor de la ciudad. Finalmente, el tercero era el “solicitador en corte”, un caballero con importantes conexiones al interior de las reales salas quien se debía asegurar de la obtención pronta de las resoluciones a favor de sus representados. El licenciado Salas Barbadillo ejerció a partir de 1580 el último de estos oficios, aunque en ocasiones extraordinarias también satisfizo el resto de ellos simultáneamente.

Las relaciones de este intermediario en la corte, pero también al exterior de la monarquía, le permitieron convertirse en un importante mediador en las distintas causas que representaba. Para la empresa de Isidro, a cuyo culto profesaba una gran devoción,²⁷⁷ había jugado un importante papel al conseguir, en dos ocasiones, un par de prerrogativas del papado. Sin embargo, sus más destacadas intervenciones fueron en la corte real a través de la cesión de licencias para la gestión de recursos. Además, gracias a los circuitos comunicativos en los que estaba inmerso, Salas tuvo considerables vínculos con sujetos en todas las Indias. Un par de expedientes de 1584 son evidencia de ello.

El 9 de junio de 1584, el rey hizo una consulta al Consejo de Indias. Trató la designación de Tomás de Heredia como receptor de la Audiencia de Charcas, en Perú. Ante la imposibilidad manifestada para ejercer el oficio, Heredia renunció al puesto.²⁷⁸ A pesar de ello, debido a sus méritos, el rey acordó recompensarlo asignándole 300 ducados de la venta de este oficio. Salas fue el encargado de recibir el dinero de Tomás de Heredia y remitírselo.²⁷⁹ Este evento puede indicar los posibles contactos de Salas en audiencias indianas como la de Charcas, Perú, virreinato del cual se habrían de remitir con posterioridad importantes cantidades de limosna para la empresa de beatificación de san Isidro.

Segundo ejemplo. La ciudad de México en abril de 1587 nombró a un nuevo procurador general en Castilla, oficio entonces vaco, para atender sus negocios pendientes; entre ellos, la

²⁷⁷ De la biografía de Alonso Jerónimo, su hijo, sabemos que varios de los hijos del matrimonio Salas Barbadillo y Porres nacieron en la iglesia parroquial de san Andrés, donde se guardaba el cuerpo de san Isidro. De hecho, el tercero de los hijos fue bautizado con el nombre “Isidro”. Cotarelo y Mori, *Obras de Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo; con la vida y obras del autor*, I:xviii. Parece evidente que el matrimonio tuvo gran devoción a Isidro.

²⁷⁸ AGI, Indiferente General, 740, n. 264.

²⁷⁹ AGI, Audiencia de México, 1092, l.14, f. 253r.

administración del pósito.²⁸⁰ Los regidores comisionaron a uno de sus representantes para sumarse a la labor de Salas en Madrid. Protocolariamente, se designó a un par de cabildantes para comunicar la decisión al virrey, el marqués de Villamanrique (1585-1590). Este último, empero, respondió de forma terminante que él no daría permiso ni parabienes para que saliera procurador alguno.²⁸¹ El virrey buscaba afirmar su autoridad por encima del ayuntamiento de la capital. Ofendido, el cuerpo capitular solicitó a sus letrados que expusieran los argumentos jurídicos para hacer retroceder al virrey. No obstante, la intransigencia del marqués pudo más y el cabildo debió recurrir a la última instancia: el Consejo de Indias.²⁸² Para auxiliarlos en esta querrela, el ayuntamiento acudió a su solicitador en corte, Diego de Salas Barbadillo, único que podía conseguir que la balanza se inclinase a su favor. El cabildo describió las circunstancias e instó a Salas varias veces a conseguir las reales cédulas necesarias para enviar a su procurador.²⁸³ En julio de 1588, se leyeron sus antes extraviadas misivas y, poco después, en octubre, estas se acompañaron de las tan ansiadas cédulas reales que terminaron favoreciendo a la ciudad por encima del virrey. El régimen de contrapesos monárquico dio su beneficio a los beneméritos. Para noviembre de 1588, no solo la ciudad se hallaba en camino a nombrar a un procurador que habría de representarlos en Madrid, sino que también habían recibido los oficios que confirmaban su administración del pósito, renta de suma importancia y que no se habrían resuelto de no ser por el cabildeo de Salas en el Consejo de Indias.²⁸⁴

Este par de ejemplos arrojan luz con respecto a la cédula real expedida en 1599. Diego de Salas notó, como agente de la beatificación, lo costoso que eran los procederes en Roma y lo

²⁸⁰ AHCM, Actas de Cabildo de México, Libro 9, p. 195-197. El pósito era un almacenamiento donde se guardaban granos de consumo básico, como maíz y trigo, para asegurar un precio estable y evitar hambrunas en tiempos de escasez. Su control estuvo en manos de los ayuntamientos, pero al México ser también sede virreinal frecuentemente hubo roces en torno a su administración. Vázquez de Warman, «El pósito y la alhóndiga en la Nueva España». Un trabajo reciente y alejado de la narrativa central lo ofrece Fernández Castillo, «El pósito y la alhóndiga de Mérida a fines del siglo XVIII y principios del XIX».

²⁸¹ Esto probablemente debido a que dentro de los negocios que iría a atender se encontraba quitarle al virrey la administración del pósito de maíz para dárselo, en su lugar, a la ciudad de México.

²⁸² En casos de conflictos jurisdiccionales o de privilegios, el sistema de administración de justicia contemplaba una serie de instancias de apelación que terminaban en el Consejo de Indias y, por último, el rey en persona. Véase: Traslosheros, «Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España».

²⁸³ Un año después de estos envíos y a pesar de las llegadas de diversos navíos de la península aún no había respuesta. Parece ser que, por diversos motivos, habría ocurrido una serie de problemas de comunicación entre el solicitador y la ciudad, y sus misivas de respuesta se habrían extraviado. Los beneméritos pensaron que Salas los estaba ignorando. Sin embargo, poco después el ayuntamiento descubrió que las cartas de Salas sí habían llegado a su destino, pero por alguna razón se habían traspapelado en la correspondencia de uno de sus regidores. AHCM, Actas de Cabildo de México, Libro 9, 271.

²⁸⁴ AHCM, Actas de Cabildo de México, Libro 9, 298-300.

exhaustos que estaban económicamente los devotos de Madrid. En cercanía con los únicos autorizados para permitir la carrera de Indias, y acaso beneficiado personalmente de su estancia en América, también conocía las enormes riquezas que se hallaban en ultramar.²⁸⁵ Contaba, como vimos, con información valiosa sobre los conflictos por preeminencia política que enfrentaban no solo al ayuntamiento de México con el virrey, sino posiblemente con otras ciudades como Puebla de los Ángeles con respecto a la administración de rentas importantes, como la alcabala.²⁸⁶ En vista de los vínculos y alianzas que Salas había forjado a lo largo de su vida, esta pareció una oportunidad invaluable para obtener en Indias una considerable cantidad de limosnas a través del recurso de la cuestura por comisión real.

VI. Apelar a la gracia del rey

Las sumas de milagros de Isidro Labrador y la cédula real para demandar limosnas terminaron llegando a Puebla de los Ángeles que, de acuerdo con la relación del receptor Diego de Vergara Gaviria, fue la única ciudad en contribuir en Nueva España para la empresa de Isidro. Empero, ¿por qué Puebla y no México, si Salas era representante de esta última?, ¿cómo se llevó a cabo la cuestura de limosnas?, ¿quiénes dieron limosna y por qué?

La cédula se presentó un año después de su emisión en la Angelópolis, en 1600, enviada precisamente por el solicitador en corte de México, Diego de Salas Barbadillo. Aunque incluía sugerencias de parte del rey sobre cómo proceder,²⁸⁷ estos últimos tuvieron que interpretar, adaptar y complementar en la práctica con otras características la relativamente sencilla tarea de salir a pedir limosnas. Por esta razón, es útil acercarnos a la limosna desde la práctica.

Puebla de los Ángeles, sede del obispado Puebla-Tlaxcala y segunda ciudad del reino, estaba familiarizada con la demanda de limosnas.²⁸⁸ En 1595, sus regidores promovieron con las

²⁸⁵ Aunque la bibliografía acerca de la percepción de las Indias y la famosa “carrera de Indias” es extensa, un buen resumen lo ofrece Escamilla González, *Los intereses malentendidos. El Consulado de Comerciantes de México y la monarquía española, 1700-1739*.

²⁸⁶ Puebla obtuvo su primer contrato de cabezón de la alcabala, es decir, la recaudación de un impuesto real al comercio a manos de un particular, en el año 1600 y por un periodo de 11 años, cuando anteriormente este estaba en poder de la ciudad de México. Celaya Nández, *Alcabalas y situados*, 67.

²⁸⁷ AHMP, Libro de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, Tomo 4, f. 222-222v.

²⁸⁸ Puebla de los Ángeles fue fundada en par de ocasiones, entre 1531 y 1534, como la segunda ciudad de españoles en Nueva España, después de México, para acomodar a los segundones de la capital, fomentar la colonización

autoridades diocesanas salir a pedir dinero entre los vecinos para paliar los males que enfrentaba su ciudad. Luego de una epidemia por sarampión entre los indios, acordaron “que los regidores de esta ciudad, de dos en dos, acudan a ver y visitar los indios enfermos de los barrios y llevar barberos que acudan a sangrarlos”.²⁸⁹ En caso de no juntarse lo suficiente, el dinero debería tomarse de los propios, o sea, de los bienes patrimoniales del cabildo,²⁹⁰ advirtiendo así la vinculación de herencia medieval entre la limosna y el bien público.²⁹¹

Para la limosna de Isidro, en 1600, la ciudad de los Ángeles dispuso nombrar a dos regidores para elevar la cédula y el memorial de milagros que la acompañaba al obispo, Diego Romano.²⁹² Unos días más tarde, en virtud del Patronato, el obispo autorizó la colecta, sugiriendo que se anunciase un día festivo para que la acompañara un sermón y se consiguiera, así, más dinero.²⁹³ La ciudad acordó que se habría de realizar la cuestura el día festivo próximo, es decir, el día de todos los santos, 1º de noviembre de 1600, dando noticia a todas las iglesias de la ciudad.

El 27 de octubre se acordó la forma en que se habría de cumplir la orden. Se concertó que los regidores habían de recorrer todas las calles de la ciudad a lo largo y ancho, para que no quedase ninguna casa exenta. Como el caso de la limosna para los indios enfermos, se habrían de designar por orden de antigüedad, empezando por los alcaldes ordinarios, a pares de regidores. Esto parece resonar la antigua legislación castellana de 1531, de donde derivó que los ayuntamientos nombraran a “dos buenas personas” para supervisar todas las obras piadosas que

hispana y hacer frente a los encomenderos. En 1538, recibió una primera distinción de nobleza del Emperador y exenciones fiscales que ayudaron a acelerar su poblamiento. Después, recibió el traslado de la sede del obispado, lo cual determinó su futura expansión. Durante el XVI, Puebla se posicionó como una de las ciudades más productivas, especialmente beneficiada por su conexión a los puertos de Veracruz y Acapulco. Se dedicó a producir enseres como jabón, jamones, tocino y velas; además de su destacada producción vidriera, cerámica y textil. Por su posición geográfica, se volvió centro de exportación para Las Filipinas y el reino del Perú, y era la ciudad encargada de los cereales del valle de México y del bizcocho en toda la cuenca del Golfo. Puebla en 1600 rivalizaba en preminencia con la ciudad de México y pretendió, en contextos de crisis de esta, colocarse como nueva capital del reino; cuestión que nunca logró. No obstante, durante estos años se hizo de una de las rentas más importantes de la Nueva España: la administración de la alcabala (impuesto al comercio). Hirschberg, «La fundación de Puebla de los Ángeles. Mito y realidad». Celaya Nández, *Alcabalas y situados*.

²⁸⁹ 15 de diciembre de 1595, AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 12, f. 337.

²⁹⁰ En general, los ayuntamientos contaban con dos tipos de rentas: los propios y los arbitrios. Los primeros eran los bienes patrimoniales de la ciudad, mientras que los segundos eran aquellos capitales extraordinarios producto de los arrendamientos que administraban. Sobre este tema véase: Celaya Nández, *Alcabalas y situados*; Silva Riquer, *La reforma fiscal de los ayuntamientos novohispanos (1765-1812)*.

²⁹¹ Redondo Jarillo, «El sentido de las limosnas donadas a monasterios por Burgos en la Baja Edad Media: entre la solidaridad urbana y la propaganda concejil».

²⁹² Los regidores designados fueron Pedro de Uribe y Alonso Rodríguez Cano. Sesión del 3 de octubre de 1600, AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 128.

²⁹³ 20 de octubre de 1600, AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 128.

se hacían en nombre de los pobres.²⁹⁴ Asimismo, las parejas de regidores poblanos cargarían una relación escrita que incluyera el nombre de los demandados, los demandantes y sus mandas. Al concluir, el libro debía firmarse y el dinero llevarse al cabildo para que se colocaran en un arca de tres llaves. Lo cual evitaría, en teoría, abusos o defraudaciones.

De acuerdo con la información contenida en las actas, el día de todos los santos del año 1600 se predicó un sermón con motivo de aquella festividad con planeada digresión para subrayar los atributos de Isidro. Luego de la prédica, los regidores fueron recolectando en el orden señalado la limosna para el bienaventurado de puerta en puerta. Dos días después de la cuestación, el cabildo escribió al rey para notificarle que había sido cumplida la orden. Los regidores notificaron esto, asimismo, al promotor de la causa del labrador, Diego de Salas Barbadillo.²⁹⁵ Sin embargo, hay indicios para creer que aquel día la Angelópolis no colaboró con el ímpetu deseado por sus regidores. Esto orilló al cabildo a realizar una segunda demanda de limosnas para san Isidro, utilizando métodos más enérgicos.

Poco después de la primera recolección, el ayuntamiento angelopolitano insistió nuevamente con su designio de cuestura real. En lugar de colocar bacinas afuera de las iglesias, los regidores decidieron implementar un sistema de cuesturas similar al utilizado por fray Diego de Ocaña con el establecimiento de cofradías en Perú: el empadronamiento. En enero de 1601, el cabildo nombró a Jerónimo Pérez de Salazar, vecino de la ciudad, como depositario general de las limosnas para san Isidro.²⁹⁶ Enseguida, comisionaron al regidor Pedro Díez de Aguilar para que continuase demandando limosnas, pero, quizá más importante, que elaborara un padrón general de todos los vecinos para registrar públicamente su colaboración con la causa del labriego.²⁹⁷

Inicialmente, con salario de 50 pesos, Díez de Aguilar tuvo bajo su responsabilidad registrar las mandas y demandas hechas entre los vecinos españoles de la ciudad, así como solicitarlas de puerta en puerta. No obstante, quien terminó realizando la labor de empadronamiento fue Gaspar de Parra, escribano real, cuyo salario (46 pesos) fue librado por el propio comisionado,

²⁹⁴ Martz, *Poverty and Welfare in Habsburg Spain*, 13-14. Traducción libre. El edicto pronunciado en 1531 prohibió pedir limosnas públicamente, con excepción de los religiosos, prisioneros y leprosos. La medida fue reforzada a solicitud de diversos procuradores de pobres en 1534, quienes señalaron que las justicias locales debían encargarse de supervisar la realización de las colectas y la satisfacción de las obras piadosas.

²⁹⁵ 3 de noviembre de 1600, AHMP, Actas de Cabildo, volumen 13, f. 132. No he hallado indicios de la publicación de este sermón en los acervos poblanos consultados.

²⁹⁶ 2 de enero de 1601, AHMP, Actas de Cabildo, volumen 13, f. 146v.

²⁹⁷ 27 de enero de 1601, AHMP, Actas de Cabildo, volumen 13, f. 150v.

Díez de Aguilar.²⁹⁸ Mediante la elaboración de este padrón, el cabildo alentó de manera mucho más firme la participación de los angelopolitanos en la empresa de san Isidro, apuntando los nombres de las personas, sus limosnas o, en su defecto, la promesa de que harían limosna en el futuro. Con este libro en mano, se encargó al regidor Díez de Aguilar en marzo de 1601 que cobrase las mandas pendientes de entrega, puesto que la flota con camino a España se encontraba en el puerto de Veracruz.

Con salario de 30 pesos, el regidor comisionado se dispuso a cobrar las cuentas pendientes para entregarlas al depositario general de la limosna, Jerónimo Pérez de Salazar.²⁹⁹ Poco después, el ayuntamiento designó a otro regidor, Diego de Carmona, para que elaborase una partida correspondiente a las limosnas recolectas en la ciudad de los Ángeles. Este habría de entregarla, con notoria urgencia, a un arriero para que la llevase pronto a Veracruz para ser despachada a la península, notificando nuevamente a Diego de Salas Barbadillo el monto de la limosna recolectada por el ayuntamiento de la Angelópolis,³⁰⁰ como ocurrió.³⁰¹

Aquí se observa una cuestión de sumo interés. A diferencia de la limosna para la virgen de Guadalupe de Extremadura que se llevaba a cabo simultáneamente en Perú, y que arribaría a la ciudad de los Ángeles pocos años después (1607), la limosna de san Isidro arrojó evidencias de una apremiante empresa recaudatoria por parte de las autoridades locales. Mientras el designio para comisionar demandadores que portó Diego de Ocaña en Puebla no pasó más allá de los nombramientos oficiales, el de Isidro mostró un ímpetu notorio de parte de los beneméritos para mostrar su apego en la difusión del culto real. Estos no solo instaron a sus vecinos hispanos a colaborar con la causa de beatificación del labriego, sino que lo instaron decisivamente con la elaboración de un padrón, cuya efectividad, podemos asumir, debió ser mucho mayor.

Aunque no llegó a nuestros archivos, este padrón de mandas y demandas fue instrumento útil en tanto permitió hacer de conocimiento público la cantidad con que los vecinos de la ciudad de los Ángeles colaboraron con esta empresa piadosa. De manera análoga al método de fray Diego de Ocaña en Perú, aun si no contaban con dinero contante y sonante, mediante una promesa de

²⁹⁸ 2 de marzo de 1601, AHMP, Actas de Cabildo, volumen 13, f. 152v.

²⁹⁹ 13 de marzo de 1601, AHMP, Actas de Cabildo, volumen 13, f. 153f.

³⁰⁰ 4 de mayo de 1601, AHMP, Actas de Cabildo, volumen 13, f. 156v.

³⁰¹ En España se registró la llegada de la partida de limosnas de la Angelópolis por un total de 108,800 maravedís. El receptor Diego de Vergara Gaviria, notificó enseguida la llegada de la cuenta a Diego de Salas Barbadillo. AGI, Indiferente, 427, l. 31, f. 191-191v.

pago los pobladores podrían cumplir con su parte en el sostenimiento caritativo de la república cristiana, en este caso, la angelopolitana. Aun si no conocemos el contenido de este padrón, el libro de mandas y demandas elaborado en 1601 fue sujeto a examen en el cabildo un año después, frente a las sospechas de una posible defraudación por parte de uno de los agentes de la cuestura. Gracias a ello sabemos que, entre 1600 y 1601, los regidores de la Angelópolis y, luego, el regidor Pedro Díez de Aguilar y un ayudante suyo recolectaron poco más de 400 pesos de plata (*Cuadro 2.2*); una cantidad considerable, que examinaremos a detalle más adelante.

¿Por qué mostraron los representantes de Puebla tanto apremio con esta causa? Quizá la respuesta se encuentre en el discurso simbólico detrás de este culto monárquico. Como Madrid, Puebla era una urbe que anhelaba preeminencia por encima de otras ciudades, especialmente México.³⁰² Largo tiempo siendo “la segunda en grandeza de población de españoles”,³⁰³ la ciudad de los Ángeles se hallaba a finales del siglo XVI en plena expansión y existían ya varias iniciativas que sugerían el traslado de la capital hacia esta urbe, sin problemas de inundación constantes y con acceso a los dos puertos que articulaban el comercio en los océanos Atlántico y Pacífico: Veracruz y Acapulco (*Mapa 2*); lo que, por cierto, ya la había hecho meritoria de la administración de una de las rentas más importantes del virreinato: el cabezón de la alcabala, o contrato de impuesto al comercio.³⁰⁴

Por otro lado, fundada bajo el ideal de tierra de españoles labriegos y reconocida en aquellos años como “el mejor granero de Nueva España”, Puebla pudo haber visto en el labrador que pretendía la santidad su propio mensaje simbólico de triunfo como experimento poblacional en la Nueva España.³⁰⁵ Quizá abrazar un culto regio como el de san Isidro labrador, algo no extraño como evidencia la devoción a la virgen Conquistadora traída por Hernán Cortés, sería una herramienta útil para llamar la atención del monarca en aras de perfilarse hacia sus anhelados, aunque poco plausibles objetivos. Al fin y al cabo, si un humilde campesino podía ingresar al santoral católico, si la marginal Madrid obtuvo el designio de sede permanente de la corte del rey a pesar de competir con las enormes Sevilla, Toledo o Valladolid, ¿por qué Puebla no podría

³⁰² Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, 102-3.

³⁰³ Albi Romero, «La sociedad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI».

³⁰⁴ Celaya Nández, *Alcabalas y situados*.

³⁰⁵ Albi Romero, «La sociedad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI», 91-93.

contemplarse como viable *translatio imperii* virreinal? ³⁰⁶ Quizá por esta razón había tanto apremio en juntar, contabilizar y mandar las limosnas con tal rapidez, como evidencia el que fue la única ciudad en toda la Nueva España en colaborar con esta iniciativa.

VII. *Que traiga la dicha cuenta*

Tiempo después de haber realizado las dos instancias cuestura, las autoridades angelopolitanas volvieron la atención a las cuentas de la demanda que, aparentemente, aún no había sido cobrada ni entregada a cabalidad por su comisionado, Pedro Díez de Aguilar.³⁰⁷ El 19 de octubre de 1602, el ayuntamiento liderado por su alcalde mayor, Melchor de Legazpi, acordó notificar al regidor que trajera “la dicha cuenta al primer cabildo que hubiera para que en él se vea la limosna que en esta ciudad se recogió”. Este llamamiento provocó la redacción de un expediente surgido de la revisión de cuentas de un demandador incumplido,³⁰⁸ quien fue sujeto a un intenso escrutinio contable debido a una probable sospecha de defraudación fiscal, una práctica bastante común al interior de la administración novohispana.³⁰⁹

El escribano Nicolás Fernández de la Fuente comunicó a Díez de Aguilar la orden del ayuntamiento para que aquella limosna que aún no se hubiere cobrado, se cobrase, y luego se enviara a España en la flota que se encontraba en el puerto de san Juan de Ulúa.³¹⁰ Con prontitud, se notificó al regidor y poco después este presentó una memoria de las limosnas que, según él, se habían juntado para la beatificación de Isidro. La cantidad total era, en primera instancia, 651 pesos, 1 real y 6 granos,³¹¹ aunque, en realidad, el importe había sido mayor y las cuentas al respecto eran poco claras.

³⁰⁶ Sobre el origen de este concepto jurídico e histórico: Fernández Gallardo, «La idea de *translatio imperii* en la Castilla del bajo medievo».

³⁰⁷ La cantidad total de lo demandado, según las cuentas del regidor Pedro Díez de Aguilar, fue de 651 pesos, 5 tomines y 6 granos; incluyendo en ellos 95 pesos y 6 tomines que se prometieron sin haberse pagado (“mandas”). De este dinero, 400 fueron remitidos correctamente a la península y quedaron pendientes otras cantidades por cobrar. Sobre esto nos detendremos adelante.

³⁰⁸ Lo cual a su vez puede ser una de las razones por la cual se publicó una cédula real hacia 1603 que ordenaba precisamente el examen en el Indias de las personas encargadas de pedir limosna ante el peligro de posibles fraudes. AGI, Indiferente, 428, L.32, F.269V-270V.

³⁰⁹ Con respecto a la cultura de la corrupción en la monarquía, ver: Bertrand, *Grandeza y miseria del oficio*.

³¹⁰ AHMP, Libro de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, Tomo 4, f. 204-205.

³¹¹ *Idem*. La cifra en realidad contendría 4 tomines más (es decir, 5 y no 1) de acuerdo con el ajuste que le hizo el contador mayor de cabildo, Marcos Rodríguez Zapata, como veremos adelante.

El memorial pasó a revisión. Los regidores remitieron la relación a Jerónimo Pérez de Salazar, vecino español que antes se había desempeñado como depositario general de la limosna para san Isidro, cuyo salario sería descontado de las cuentas pendientes del regidor. De sus exámenes, Pérez de Salazar debía sacar un traslado autorizado por notario en donde especificase las partidas que faltaban por cobrar para que, de esta manera, se entregaran al alguacil del ayuntamiento y este las cobrase.³¹² Empero, casi tres meses después, el vecino aún no había iniciado el examen correspondiente: “y no parece haberlas visto”. Por tal razón, se decidió sustituir a Pérez por el contador del cabildo, Marcos Rodríguez Zapata.³¹³

A inicios de 1603, Rodríguez Zapata recibió los papeles originales de la cuestura. Al examinarlos, observó algo sospechoso: faltaba en la relación de Díez de Aguilar información valiosa, como los nombres de los que mandaron limosna; es decir, solo aparecían las cantidades. Esto probablemente suscitó la duda de si el regidor, abusando de su nombramiento como cuestor real, se había quedado con una parte del dinero recolectado. Por ello, el contador solicitó enseguida al regidor que presentara una nueva relación detallada en donde se especificara no solo los montos, sino los nombres, calidades y mandas de los pendientes por cobrar. Esta fue la que llegó a nuestros archivos.

Aunque el memorial de mandas pendientes para san Isidro se elaboró después de hecha su cuestura de 1600 y 1601, lo cual podría sugerir manipulación postrera de parte de los actores, contiene datos de extraordinario valor. En él se incluyeron cantidades, nombres, cargos y calidades de quienes, aun sin tener dinero, habían prometido dar limosna (“mandas”) en las anteriores instancias de demanda, pero que, aún tres años después de la colecta, no habían liquidado sus promesas.³¹⁴ De un examen externo se puede concluir que esta extraordinaria lista de cuentas tuvo en su momento un intenso fin contable. Esto se puede afirmar pues existe notoria evidencia de uso: se observa al margen izquierdo de las partidas la colocación indistinta de la raya (–), al tiempo que se incluyen, también, líneas cruzadas o taches simples (+) y dobles (≠), acompañándolas anotaciones marginales como “dio 1 p.^o”, o “pagó”, sugiriendo el abono o liquidación, correspondientemente, de la deuda de los demandados. Esto confirma que la

³¹² AHMP, Libros de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, tomo 4, f. 206.

³¹³ AHMP, Libros de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, tomo 4, f. 209. A diferencia de Pérez de Salazar, el contador no percibió salario extra al ser ya un oficial del ayuntamiento.

³¹⁴ AHMP, Libros de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, tomo 4, f. 206v-208v.

relación y memoria de mandas de que nos basamos debió servir al regidor Pedro Díez o su ayudante para cobrar algunas cantidades pendientes antes de remitirlas al ayuntamiento.

A pesar de que este expediente no corresponde al libro de asientos de enero de 1601, aun así, aporta información reveladora sobre los frecuentemente silenciosos sujetos demandados. La lista de gente que mandó y no había dado su limosna incluyó originalmente 57 partidas que incluyeron el nombre de 76 vecinos y vecinas de la ciudad de los Ángeles que cooperaron para la beatificación de Isidro; 12 de los cuales (14.28%) eran mujeres mandando por sí o por sus familiares, asumo, sus esposos; y tres clérigos (3.57%); todos, españoles. A la cual, después del cotejo del contador, debieron añadirse otras siete partidas con el nombre de otros ocho vecinos, elevando el total a 84 (*Cuadro 2.1*).

Debido a que incluyó las calidades de los demandados, este memorial arroja información invaluable sobre la naturaleza de la demanda de limosna por comisión real. Al presentar una distribución variopinta, se puede observar que la cuestura fue una práctica que llegaba a todos los sectores de la sociedad, y no solo a selectos gremios.³¹⁵ En la lista se incluyeron desde caballeros de la ciudad, como el regidor Nicolás de Villanueva, quien después sería comisionado para realizar la demanda de limosna de Guadalupe de Extremadura en Puebla; hasta panaderos, sastres y tejedores, como Alonso Portugués, por quien su mujer mandó 4 reales; Gonzalo Berrones y Juan Hurtado, los cuales asignaron, también, 4 reales cada uno.³¹⁶

Variopinta pero correspondiente es asimismo la cantidad que cada uno de los demandados libró para la colecta. Dependiendo de la calidad de la persona que mandaba o por quien se mandaba, se dio más o menos una cantidad proporcional de limosna. Las cantidades más altas corresponden a caballeros de estirpe reconocida como Juan Márquez de Amarilla, quien mandó 12 pesos; damas de prestigio como la esposa del regidor Alonso Galeote, que mandó por ambos 8 pesos; gente de buen oficio como Juan González, “señor de sus carros”, quien mandó 6 pesos y pagó 4; y el antes mencionado regidor Nicolás de Villanueva, que mandó también 6 pesos. En cambio, los panaderos, tejedores, estancieros y labradores españoles, es decir, gente de oficios y calidades menores, repitieron la cantidad más baja reiterada de manda prometida, es decir, 4

³¹⁵ Lo cual la hace sustancialmente distinta a los donativos que se hacían en tiempos de los Borbón. Ver al respecto: Valle Pavón, *Donativos, préstamos y privilegios: los mercaderes y mineros de la ciudad de México durante la guerra anglo-española de 1779-1783*.

³¹⁶ AHMP, Libros de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, tomo 4, f. 206v-208v.

reales. Solamente Juan Gutiérrez de Valdés, de quien no se sabe oficio ni calidad, dio menos; ofreciendo, en cambio, solo dos reales.³¹⁷

Las cantidades ofrecidas eran relativamente altas, especialmente para pobladores españoles de calidades inferiores,³¹⁸ lo cual es indicativo de la arraigada noción de que, especialmente cuando era hecha de manera pública mediante un empadronamiento, sin importar calidad, todos los miembros de la monarquía tenían la obligación de cooperar con una cantidad para ayudar a causas cristianas/reales. Especial mención merecen las doce mujeres, actoras silenciosas pero presentes en una sociedad predominantemente masculina,³¹⁹ quienes también formaron parte de la causa del labrador. Agustina de Villanueva, María de Lejalde, Luisa de Lagas, Antonia de Cuéllar, Constanza del Quebel, Catalina de Sanpayo, Francisca Payato; y las mujeres de Lorenzo de Pajares, Alonso Portugués, Alonso Galeote, Pedro Márquez de Amarilla y de Hernán Conde: todas, mediante sus limosnas, participaron en el acuerdo de protección que vinculaba la devoción con sus fieles, el mismo que sostuvo la lógica de la monarquía católica.

El regidor Díez, poco después, entregó al cabildo unos papeles con los que se cotejaron los ingresos, gastos y pendientes de la cuestura (*Cuadro 2.2*). Al faltar varias partidas en la memoria original, a los ingresos se debieron añadir cantidades que dejaron la cifra total recolectada o prometida en 651 pesos, 5 reales y 6 granos de oro; 4 reales más que lo reportado en la primera entrega.³²⁰ Los gastos ascendieron a 457 pesos y 1 real, desglosados de la forma siguiente: se había mandado a Castilla, el año de 1601 con el general Pedro de Escobar, 400 pesos;³²¹ 3 pesos y 3 tomines se pagaron para la fe del registro; por el pago del escribano que asentó las partidas y el ayudante del regidor: 53 pesos y 6 tomines, entre ambos. Los pendientes por cobrar serían las “mandas” de los vecinos angelopolitanos (95 pesos, 6 reales) y una cantidad en poder del regidor que por alguna razón no había entregado (98 pesos, 6 reales). Con base en

³¹⁷ *Idem.*

³¹⁸ Para 1601, una fanega de maíz (aprox. 65 kilos) se vendía al ingresar al pósito de la ciudad de México a lo menos entre 10 y 12 reales. Esto indica que una limosna de 4 reales equivaldría a 33% o 40% el costo de una fanega de maíz, sustento básico de la alimentación de una familia. Testimonio de a como bale el mays en AHCM, Actas de Cabildo de México, Libro XIV, 286.

³¹⁹ Gonzalbo Aizpuru, *Los muros invisibles*.

³²⁰ AHMP, Libros de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, Tomo 4, f. 210-210v.

³²¹ Esta cifra fue localizada en una carta acordada para el receptor Diego de Vergara Gaviria en AGI, Indiferente, 427, l. 31, f. 191r-191v. La fecha es del 20 de diciembre de 1602 y la cantidad fue de 101,184 maravedís, una vez bajadas las costas de 108,800 maravedís (cuya equivalencia en pesos es de 400, a razón de 1=272). Esto se mandó entregar a Diego de Salas Barbadillo.

estas cifras, podemos determinar que nuestra relación de vecinos y sus calidades representaría una muestra de poco más o menos de 14.69% de lo demandado entre los años 1600 y 1601.

Luego del ajuste de cuentas, la ciudad ordenó al regidor Díez de Aguilar que dentro de tres días entregase al contador Rodríguez los más de 98 pesos que tenía en su poder. Ordenó también al alguacil mayor Francisco Melgarejo que cobrara a los vecinos los casi 96 pesos que debían y, colectivamente, se enviaran a Diego de Salas Barbadillo, agente de la beatificación en España.³²² Estas órdenes se ejecutaron con prontitud, pues enseguida el escribano dio fe de que el alguacil había abonado 21 pesos a la cuenta de mandas pendientes; restando, ahora, 74 pesos y 6 reales. El mismo día, Pedro Díez ofreció otro abono de 44 pesos y 2 reales. Asimismo, el regidor pidió una prórroga para entregar lo que restaba de su deuda, es decir, 54 pesos y 4 reales, proponiendo como fecha tentativa el día 21 de abril, pascua de resurrección.

Aunque no aparece la respuesta a esta solicitud, es probable que el ayuntamiento negara la prórroga debido a la prontitud con la que se esperaba el despacho de los dineros a Castilla; recuérdese, la flota estaba por partir de Veracruz. Esto explica que, pocos días después de la solicitud y varios antes de pascua, el escribano de cabildo apuntase que el regidor había abonado otros 50 pesos en reales el 2 de abril de 1603, restando por liquidar 4 pesos y medio.³²³ Aun si en el expediente no se indican las fechas ni el monto con los cuales el regidor saldó su deuda, buena parte de lo rezagado se mandó a través del puerto de Veracruz a la casa de la Contratación de Sevilla, institución por la cual todas las mercancías de y hacia Indias debían pasar.³²⁴ Esto se infiere, pues el 17 de mayo de 1603, Miguel de Alzate, maestre de la embarcación, registró el envío de un paquete de manos de Marcos Rodríguez en nombre del cabildo de Puebla. El paquete, de acuerdo con el comprobante emitido por el escribano en puerto, Juan de Chávez, contenía 113 pesos y 2 tomines de oro común en reales, enviado a cargo de sus receptores, cuyo concepto era el rezago de la limosna de san Isidro.³²⁵

Al examinar estas cuentas observamos un par de cuestiones de interés. Primero, entre 1600 y 1601, el ayuntamiento demandó una cantidad elevada de dinero: más de 651 pesos; lo cual representaba cuatro veces más la cantidad anual destinada de los propios del cabildo para el

³²² AHMP, Libros de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, tomo 4, f. 210v-211.

³²³ AHMP, Libros de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, tomo 4, f. 211v.

³²⁴ Elliott, «España y América en los siglos XVI y XVII».

³²⁵ AHMP, Libros de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, tomo 4, f. 212-212v.

celebración de *Corpus Christi*, máxima festividad del calendario litúrgico,³²⁶ y casi 12 veces más que lo que se destinaba para uno de sus santos protectores, el Arcángel Miguel.³²⁷ Segundo, la ciudad mostró una rapidez inusitada en la empresa de cuestura, privilegiando la inmediatez antes que su cabalidad. En efecto, la cantidad ajustada, 113 pesos y 2 reales, parece coincidir no con la suma de los 194 pesos y medio que debieron haber cobrado el alguacil y entregado el regidor conjuntamente, sino con la cantidad que se había colectado hasta ese día, 2 de abril de 1603: 115 pesos y 2 reales;³²⁸ compuesta por los 21 pesos cobrados por el alguacil y 94 pesos con 2 reales de lo entregado por Díez. En otras palabras, se habían rezagado 79 pesos y 2 reales: 74 pesos y 6 reales que incumplieron los vecinos angelopolitanos, y 4 pesos y 4 reales que no entregó el regidor.

El apremio por remitir las limosnas para la beatificación de Isidro implicó dejar atrás una suma considerable de dinero (79 pesos y 2 reales, 12.16% del total demandado), pero ello tenía un aliciente muy importante: ser los primeros en todas las Indias en colaborar con esta causa de beatificación de patrocinio regio. En efecto, de acuerdo con la carga y data del receptor del Consejo de Indias, Diego Vergara Gaviria, Puebla no solo fue la única ciudad en Nueva España que envió dinero para la beatificación de Isidro, sino que fue la primera en todo el orbe indiano, incluyendo a las urbes de los ricos reinos peruanos, en remitir sus pesos y reales a Sevilla.³²⁹

Con lo analizado hasta el momento, parece evidente el compromiso con que el ayuntamiento de Puebla llevó a cabo la demanda de limosnas para el labrador y también su supervisión contable. Cobrar una cantidad tan alta en tan poco tiempo, aun si esto conllevaba condonar algunos pesos, siempre que esto no diera paso a defraudaciones al interior de su corporación, respondía enteramente al anhelo de la Angelópolis por destacar ante los ojos del monarca y, así, situarse en una posición de mayor preeminencia. De esta forma, los regidores se mostraron con el rey, patrón de la Iglesia indiana, como dignos cristianos comprometidos con la satisfacción del bien común de la monarquía católica.

³²⁶ Curcio-Nagy, «Giants and Gypsies: *Corpus Christi* in Colonial Mexico City».

³²⁷ El 10 de abril de 1687, se destinaron 150 pesos para las fiestas de *Corpus*, mientras que 55 fueron para la de san Miguel Arcángel. AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 31, f. 368-369.

³²⁸ Los 2 pesos de diferencia probablemente correspondían a los costos de remisión del dinero y su fe de registro, que recordemos en 1601 había costado (para una cantidad mayor de envío, correspondientemente) 3 pesos y 3 reales. AHMP, Libros de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, tomo 4, f. 210-210v.

³²⁹ AGI, Contaduría, 52, no. 11, f. 158-160v.

Resulta notorio, además, que los vecinos angelopolitanos se involucraron de manera activa con la causa que promovieron el rey y los regidores, aun si para ello se requirieron métodos de persuasión como el empadronamiento. Si bien solo el 21.94% de ellos saldó su deuda con el alguacil y sería osado suponer sus motivos individuales, podemos imaginar, en primer lugar, que tendría gran influencia el que todos los cuestados fueran españoles, y buena parte de ellos (al menos 26.19%) se desempeñaran en oficios manuales considerados viles, como el labriego Isidro.³³⁰ En segundo lugar, el que la demanda fuera hecha por agentes en representación del rey debió ser un poderoso incentivo, pues existía un acuerdo tácito de protección y deberes de los vasallos con su señor natural. En tercero, aun cuando el cabildo era un grupo de poder consolidado, la colecta probablemente fue respaldada por sus representados debido a que estos sabían que los beneméritos actuaban en aras de privilegios que terminarían beneficiándolos a todos. Finalmente, no se debe subestimar el poder de atracción de la historia milagrosa sobre la vida y prodigios del labrador con que vino acompañada su cédula para pedir limosnas en 1600 (*Ilustración 2.2*). Es probable alguno de estos factores, o una combinación de ellos, explique por qué se juntó y envió una cantidad tan alta de dinero (572 pesos, 3 reales) para un santo que, en apariencia, les era lejano y distante, pero cuyo culto ahora tocaba a sus puertas por parte, cuando menos, de sus intermediarios.

Empero, lo que no queda del todo claro es por qué en esta empresa se evadió a la ciudad de México si el gestor de las limosnas en Nueva España, Diego de Salas Barbadillo, había tenido tanta proximidad con su cabildo. Quizá un motivo fue que, durante estos años, las cuentas del cabildo de la capital eran bastante problemáticas. Dentro de las muchas erogaciones que tenía el ayuntamiento de la capital estaba organizar la fiesta de *Corpus Christi*. La celebración de esta fiesta implicaba cubrir gastos muy altos y que cada año iban en aumento, promediando de 1590 a 1600 un costo de 2,000 pesos.³³¹ Esto, sin contar los dispendiosos preparativos que se hallaban detrás de los recibimientos de los arzobispos y virreyes, que para 1603 puso en jaque en varias

³³⁰ De los 84 incluidos en la lista de deudores, 49 no especifican su calidad, por lo cual podrían representar los oficios manuales una cantidad mucho mayor. 22 explícitamente dicen ejercer un oficio manual: curtidor (3), confitero (1), herrero (2), barbero (1), tejedor (3), obrajero (2), carretero (2), panadero (3), labrador (1), sastre (1) y arriero (3). El resto de oficios que no consideré dentro de esta categoría son miembros o criados del ayuntamiento (3), maestro (1), estanciero (1), mercader (4), clérigo (3) y [locero] (1).

³³¹ Curcio-Nagy, «Giants and Gypsies: *Corpus Christi* in Colonial Mexico City», 11-12.

instancias al ayuntamiento metropolitano.³³² Otro posible factor pudo haber sido el que, durante este período, varios de sus vecinos se habían desplazado de México a Puebla,³³³ y que probablemente Salas tenía cercanía con algunos de ellos, como Melchor de Legazpi. Este adelantado, quien presidía el cabildo de la Angelópolis como su alcalde mayor, había sido antes regidor de la ciudad de México durante el tiempo en que el agente madrileño satisfacía el rol de solicitador de los negocios de México y Nueva España, como constan sus actas de cabildo a partir de 1580.³³⁴ Una sagaz lectura de parte de este agente mediador notaría pronto la competencia que planteaba Puebla a la ciudad de México y las mercedes que esta estaba solicitando a finales del siglo XVI en búsqueda de mayores privilegios, de cuya rivalidad podría beneficiarse su causa de beatificación; como, finalmente, ocurrió.

Sea como fuere, la información de este proceso de demanda de limosnas nos permite entrever muchos de los procederes que el fenómeno incluía, tales como las licencias con el diocesano, la asociación con predicadores y el complejo proceso de supervisión contable de las autoridades locales. Quizá de no haber sido por la sospecha que causó la no entrega de la suma total del dinero del regidor comisionado poco habríamos podido saber sobre los actores casi siempre silenciosos de la cuestura de limosnas: los demandados.

VIII. Una integración cimentada en las diferencias

Aunque la ciudad de los Ángeles de la Nueva España aportó cantidades considerables de limosna en varias ocasiones para la causa de Isidro, esta no fue la única urbe en Indias que colaboró con esta empresa real. De acuerdo con lo documentado en la contaduría del Consejo de Indias, las limosnas siguieron fluyendo año con año, alcanzando cifras impresionantes. Es de suponer que las copias de las cédulas de 10 de mayo de 1599 y subsecuentes para extender el tiempo de su cuestura y asegurar su proceso de contabilidad llegaron a otras latitudes, especialmente, las meridionales, que eran consideradas para esta época las joyas de la corona.³³⁵

³³² Angel Cruz, «Reflexiones sobre la codificación del poder en Nueva España. La entrada del virrey Montesclaros a la ciudad de México, 1603».

³³³ Albi Romero, «La sociedad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI».

³³⁴ 17 de marzo de 1580, AHCM, Actas de Cabildo de México, Libro VIII, 427-428.

³³⁵ No por nada tenía una fama iconográfica extraordinaria la llamada “perla peregrina”, que fue pintada, incluso, por Velázquez en su retrato de *Felipe III a caballo* (1634-1635). Como parte del adorno de su sombrero, la joya se

De acuerdo con la relación de carga y data del receptor del Consejo, de 1602 a 1610 se siguieron recibiendo diversas partidas de limosnas para la beatificación de Isidro además de la poblana.

Si Puebla fue la primera república indiana en remitir sus aportaciones, lejos estuvo de ser la que ofreció más. En este interminable juego por preeminencias, colaborar crecidamente equivalía a destacar más y quienes mejor lo sabían eran los reinos meridionales, que reafirmaron su poderío económico mediante cuantiosas colaboraciones que ascendieron, en conjunto, a más del 96% del total recolectado para la empresa devocional (*Cuadro 2.3*). De acuerdo con nuestra información, “Indias”, es decir, las distintas provincias del Perú se encargaron de llenar las arcas de la causa que para entonces ya no podía liderar Diego de Salas Barbadillo, pues, hacia 1603, se reportaba en la ciudad de México como fallecido. A pesar de ello, es posible pensar que fuera a través de sus círculos cortesanos que pudieran arribar a buen puerto las cédulas por las que él mismo había intercedido. Puebla y Nueva España representaron, pues, solo una muy pequeña, pero significativa parte de este complejo proceso de recolección devocional.

El estado actual de la investigación me impide rastrear el paradero de cada una de estas cantidades mandadas desde el reino meridional, repartidas en 16 partidas que bien podrían representar 16 ciudades distintas. Empero, se puede pensar que estas cifras, que de acuerdo con las cuentas de la contaduría ascendía a 3,350,984 maravedís,³³⁶ se debieron haber juntado a través de la demanda de limosnas por comisión real. De ser cierta esta hipótesis, resultaría sumamente interesante explorar la forma en que otras ciudades en Indias interpretaron esta práctica e insertaron sus propias dinámicas políticas y preocupaciones sociales al ejecutarla.

Lo cierto es que los más de tres millones de maravedís, es decir, poco más de 12,319 pesos de a ocho reales que se recibieron por espacio de más o menos ocho años para la causa de san Isidro jugaron un rol fundamental para llevar hasta su última instancia su proceso. En 1611, el nuevo agente de la empresa, Diego Barrionuevo, regidor y alférez de Madrid continuó los cabildeos en la Santa Sede con estos nuevos recursos. Exhaustos los devotos madrileños y con caudales limitados los cortesanos, los nuevos procuradores de la beatificación se vieron obligados más pronto que tarde a recurrir a sus hermanos cristianos al otro lado del Atlántico

incorporó a su atuendo simbolizando la riqueza inigualable en el mundo de sus dominios indianos. Tardieu, «Perlas y piel de azabache. El negro en las pesquerías de las Indias Occidentales».

³³⁶ Mi suma se sitúa en 3,431,983 maravedís. Aunque no se explicita la disparidad de 80,999 maravedís de estas cuentas, es posible que el contador haya descontado los impuestos correspondientes al envío de dinero.

para lo que ellos consideraban el auxilio del bien mayor de la monarquía. Los vasallos en Indias respondieron y en 1619 se cantó victoria. El 14 de junio, Paulo V beatificó a Isidro, ordenando el 15 de mayo de 1620 la primera misa perpetua con oficio en España, Portugal, las Indias orientales y occidentales. Su canonización se concretó el 12 de marzo de 1622.³³⁷

Por diversos motivos, los cristianos en Indias, desde Puebla hasta Potosí, respondieron en todo momento al llamado del monarca católico, a través de sus agentes intermediadores, y, más aún, a la necesidad que los convocaba Dios, mediante uno de sus intercesores celestiales: Isidro Labrador. En lugar de mostrar recelo a un santo distante, los indios se hicieron presentes en aquellas empresas que, pensaban, devendrían en el bien mayor del orbe católico. Isidro se alzó, de acuerdo con su tradición devota, no como un santo para los madrileños, sino como uno que personificaba la lucha constante contra los enemigos de la fe, que en el imaginario cristiano los integraba y definía en oposición a ellos: los musulmanes (*Ilustración 2.3*).³³⁸

Esto confirma que nuestro fenómeno de cuestura observado proporciona un interesante espejo de la monarquía católica a finales del siglo XVI y principios del XVII. La monarquía era un ente planetario cuyos alcances tenían implicaciones concretas. Una de ellas, quizá la más importante, sería la posibilidad de ascenso social, alianza política y lucro económico. En los casos analizados, la movilidad y circulación de información fueron herramientas que para los cultos de la Guadalupe extremeña e Isidro de Madrid significaron el sustento y el éxito canónico, respectivamente, de sus devociones. De esta manera, el análisis de la demanda de limosnas permite mostrar en la práctica las ventajas de una mundialización que, por primera vez, conectaba las cuatro partes del mundo: Europa, América, Asia y África.³³⁹ Gracias a la capacidad de involucrar los capitales de otras ciudades, la causa de beatificación y canonización de Isidro pudo concluir su proceso en 1619 y 1622, respectivamente, a pesar de los elevados gastos que involucró.

Incorporar la perspectiva trasatlántica al estudio de las devociones nos ha permitido observar en la compleja dinámica de lo local los procesos de intermediación, y no solo de separación y

³³⁷ Cruz, *Vida de San Isidro Labrador, patrón de Madrid. Adjunta la de su esposa Santa María de la Cabeza*.

³³⁸ Gruzinski, *¿Qué hora es allá?* Sobre estos simbolismos ahondaremos en el capítulo siguiente.

³³⁹ En este caso, el nivel de interacción se vio más entre Europa y América, algo que no exceptuaba la capacidad de otras causas religiosas para manifestarse en el resto de los continentes habitados. *Cfr.*, O'Phelan y Salazar-Soler, *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*; Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo*; Hausberger, *Historia mínima de la globalización temprana*.

conflicto, que existieron al interior de las empresas de beatificación. En el caso de san Isidro, se han podido cuestionar las perspectivas localistas o nacionalistas propuestas por aquellos historiadores quienes estudiaron su culto primordialmente a través de sus hagiografías. Al tomar literalmente las alusiones de orgullo típicas de la retórica, estas interpretaciones subestimaron la labor de los intermediarios y los difusores concretos del culto, visibles principalmente a través de otro tipo de fuentes.

Una cuestión similar ocurre con quienes observaron el culto a san Isidro exclusivamente desde la perspectiva del cabildo de Madrid. Estos estudios no solo recayeron en una narrativa regionalista, sino que al enfocar sus trabajos únicamente en la colaboración de las élites locales, también asignaron una participación pasiva a los devotos fuera de Madrid. Estos, aun si les era lejano, apoyaron el proceso de Isidro debido a sus poderes de intercesión celestial, así como a que los hacía identificarse dentro de una comunidad amplia, imaginada y que representaba oportunidades de crecimiento concretos como lo era la monarquía católica.

En este sentido, merece la pena enfatizar dos elementos modulares para comprender en su complejidad las devociones de la monarquía: los agentes mediadores y las limosnas. En primer lugar, la capacidad de gestionar una causa tan ardua y costosa no fue una labor automática. Involucró en cada paso, desde el levantamiento de informaciones notariales hasta la cesión de bulas papales y reales cédulas, de gestores o intermediarios quienes a través de sus círculos corporativos consiguieron los recursos legales y económicos que permitieron el éxito de sus empresas. Entre los intermediarios de la causa de Isidro estuvieron junto a cortesanos, beneméritos de la villa, clérigos y poetas, procuradores como Diego de Salas Barbadillo, cuyas conexiones allende el Atlántico fueron vitales para, desde su trinchera, apoyar decisivamente la causa que los relacionaba en distintos niveles.

Este tipo de agentes mediadores involucraron a diversos sujetos a lo largo de las Indias occidentales, quienes vieron en la empresa de beatificación, y luego en la de sostenimiento de la virgen de Guadalupe de Extremadura, una oportunidad para destacar en el interminable juego en búsqueda de preeminencia en una monarquía policéntrica. En este sentido, las necesidades económicas de la península bajo los Austria no serían solo espacio de explotación y

desequilibrio del pacto colonial,³⁴⁰ sino que representaron para los ricos reinos indios la posibilidad de ascenso social y, especialmente, de generar un mercado de mercedes que el rey debía satisfacer a través de la cesión de privilegios. Esto ayudó a configurar un sistema de integración católica basada no en la homogeneidad, sino en las diferencias jerárquicas a lo largo del siglo XVII que incorporó tanto la universalidad cristiana, promovida a través del hispanismo, como las identidades locales de los reinos en Indias, en la península y quizás en Asia y África.

A diferencia de Diego de Ocaña, la intermediación de Salas Barbadillo muestra otra cara de la globalización temprana: los circuitos comunicativos. En lugar de invertir su hacienda en una iglesia para san Isidro, Salas logró, mediante el envío de misivas y acopio de información, traspasar las barreras de un culto regional. Aunque de forma menos espectacular, Salas se valió de forma similar a Ocaña del recurso de la representación y de la comisión. De tal suerte, la capacidad de intermediar una empresa a nivel mundial no solo pasó a través de los escritorios de potentes monarcas, sino también desde los despachos de actores menos visibles, pero necesarios, como los solicitadores y procuradores al interior de la corte.³⁴¹

La gestión de recursos para san Isidro asomó también la importancia de un segundo elemento: las limosnas. En todo momento, los capitales para la empresa de beatificación fueron sumamente socorridos por los actores de la época y en lo cual, no obstante, poco o nada se hace mención en estudios sobre su devoción. Desde un inicio fue de importancia capital, por ejemplo, obtener una bula papal para la cesión de indulgencias que aseguró recursos para comenzar las labores de pesquisa documental, escritura de hagiografías y comisiones notariales. Pero fue igualmente necesario, al final del proceso, acceder a recursos disponibles solamente allende el Atlántico para completar así los expedientes canónicos en Roma.

La asociación de las limosnas con el bien común de la república cristiana universal permitió que devotos de todo tipo, en ciudades lejanas a su causa, y que aún no alcanzamos a develar en su totalidad, colaboraran a través de diversos medios, uno de los cuales fue la demanda de limosnas por comisión real. Cada cual, según su calidad y capacidad, ofreció una cantidad considerable de su hacienda para asegurar el éxito de una empresa cristiana y regia.

³⁴⁰ Una síntesis historiográfica sobre el pacto colonial la ofrece Pietschmann, «Los principios rectores de organización estatal en las Indias».

³⁴¹ Mazín Gómez, *Gestores de la Real Justicia*, 2007.

Quizá más importante, la intervención de las élites locales aseguró que las bacinas que se enviaron a España llevaran buenas cantidades de plata y oro el día de la demanda, así como años después. De esta forma, en lugar de relaciones de centro-periferia, es posible observar a través de este análisis trasatlántico la colaboración, la participación, pero también la competencia y el anhelo por preeminencia y la posibilidad de distinción que ofrecía estar inscritos en un imperio planetario policéntrico que se estaba configurando en torno a un discurso de unidad cristiana, como lo era la monarquía católica.

III. ESPEJO DE REPRESENTACIÓN

IMAGINAR LA MONARQUÍA CATÓLICA EN EL TEATRO UNIVERSAL

I. Perpetuar la monarquía

A finales del siglo XVI y principios del XVII, grandes teóricos y legistas hispanos trataron de dar sentido unitario a la monarquía católica. Argumentaron que, a pesar de las diferencias, el idioma, la historia y, especialmente, la religión, podían ser los vehículos que cohesionarían reinos y vasallos distintos y distantes a lo largo del orbe.³⁴² Sin embargo, estas ideas no bastaron por sí solas. Aunque dieron sustento ideológico a la monarquía, fue necesario que cada provincia y ciudad reprodujera estas nociones y se incorporara a ellas mediante herramientas cognitivas como la simulación y, especialmente, la representación.³⁴³

Representar era un antiguo instrumento jurídico y retórico. Era el arte de hacer presente algo ausente mediante artilugios sensoriales.³⁴⁴ En términos analíticos, representar a y representarse en la monarquía fueron empresas de gran envergadura, especialmente en territorios lejanos, como las Indias occidentales. Esto permitió generar la idea de un ‘nosotros’ que, a pesar de la unión, no implicó homogeneizar, sino reconocer las diferencias y privilegios singulares de cada vasallo y sus corporaciones, respetadas y afirmadas por un rey justo que, mediante estos pactos, era capaz de ser reconocido universalmente por todos ellos.³⁴⁵

³⁴² Aunque el campo historiográfico es amplio, sirven como introducción los trabajos de Brading, *Orbe indiano*; Asensio, «La lengua compañera del imperio»; Mazín Gómez, «Architect of the New World. Juan de Solórzano Pereyra and the Status of the Americas»; Elliott, *España, Europa y el mundo de ultramar*.

³⁴³ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 35. Representar era también una forma de construir significados que estructuraba al, y era estructurado por, el mundo. Este no solo se imponía, sino que se construyó mediante prácticas comunes y cotidianas. Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, X-XI; Geertz, *La interpretación de las culturas*. Durante el choque cultural americano, la representación implicó, además, imposición y apropiación de imaginarios. Con ello nacieron nuevos de sistemas de representación ‘mestizados’, en el sentido más amplio de la palabra. Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*.

³⁴⁴ Durante el período de estudio, la palabra tenía varios significados. El *Diccionario de Autoridades* la admite con seis acepciones. La primera refiere a la figura retórica de “hacer presente alguna cosa, con palabras o figuras, que se fijan en la imaginación”; la quinta, a su forma jurídica “subrogarse en los derechos, autoridad o bienes de otro, como si fuera la misma persona”. Tomo V, 1737.

³⁴⁵ Por esta razón, la representación de la monarquía hispánica no implicó homogenización, sino respetar e incorporar las diferencias para enaltecer más la unión, cimentada fuertemente en la diversidad jerárquica. *Cfr.* Mazín Gómez, *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*.

La construcción de esta noción colectiva requirió, asimismo, la comparación con ‘lo otro’ y ‘los otros’ externos al ‘nosotros’ diverso que se construía en distintos espacios de la monarquía.³⁴⁶ El contraste con otras monarquías y religiones permitió resaltar la singularidad del imperio hispánico.³⁴⁷ Pero había un problema: no todos los vasallos podían ver con sus propios ojos las otredades de la monarquía.³⁴⁸ El contacto con musulmanes o religiones asiáticas y africanas, salvo raras excepciones, fue generalmente limitado en las Indias.³⁴⁹ Las personas que llegaron a conocer al “rey Japón” o al “Gran Turco” fueron contados o, a lo más, pertenecieron a élites letradas exclusivas que podían acercarse a ellos mediante libros y relaciones.³⁵⁰ A pesar de ello, todos los vasallos fueron capaces de imaginar, de una forma u otra, estas otredades, adaptándolas y proyectando las suyas propias: los chichimecas, en Nueva España, o los mapuches, en Perú. ¿Cómo fue posible esto?

La inmensa mayoría de pobladores que desarrolló su vida sin salir de su comarca o reino pudo imaginar el mundo por dos grandes vías. La primera fue el contacto con intermediarios globales, quienes experimentaron directa o indirectamente los fenómenos de movilidad y circulación de información y que, como vimos en capítulos anteriores, fueron numerosos y agenciales. La segunda y más importante, cuando menos para los habitantes de las grandes

³⁴⁶ Lo cual también se hizo presente en los primeros encuentros con culturas amerindias. Al respecto, Loureiro, «O descobrimento da civilização indiana nas cartas jesuítas (século XVI)», 317; Pratt, *Ojos imperiales*.

³⁴⁷ Uno de estos contrastes era la poligamia, que también se representó mediante escenificaciones teatrales. Al respecto, ver Rodríguez-Gallego, «Príncipes musulmanes conversos sobre las tablas: El bautismo del príncipe de Marruecos, de Lope, y El gran príncipe de Fez, de Calderón». Para contrastarse con otras monarquías potentes, en especial la francesa, fue especialmente útil la idea de ‘solidaridad cristiana’ que desplegó el rey católico mediante obras caritativas como la redención de cautivos. Al respecto, Martínez Torres, «Tratar con el “infiel”. La Monarquía francesa y las negociaciones para rescatar cautivos en el Mediterráneo y en el Atlántico (1635-1720)»; Ruiz Ibáñez, *Las vecindades de las monarquías ibéricas*.

³⁴⁸ Entiendo lo ‘otro’ como una construcción mental de aquello que resultaba ajeno a lo ‘propio’. Dado que lo ‘propio’ estaba sujeto al cambio, ‘lo otro’ fue susceptible a transformaciones a lo largo del tiempo. En este contexto, la ‘otredad’ se identifica con aquello que se presenta como ‘salvaje-pecaminoso’ en contraposición con la ‘civilidad-salvífica’ de la vida cristiana. Algunas manifestaciones visuales, como la etnicidad, hacían visible la ‘otredad’, pero no se reducían exclusivamente a ideas raciales. *Cfr.*, Herzog, «Can You Tell a Spaniard When You See One? “Us” and “Them” in the Early Modern Iberian Atlantic»; Gil García, «Civilizados abominables y aún cristianos. La fábula del naufrago redimido en la conquista del nuevo mundo»; Zúñiga, «Visible Signs of Belonging. The Spanish Empire and the Rise of Racial Logics in the Early Modern Period».

³⁴⁹ Las ideas en torno a los otros, manifestadas en libros y gacetas literarias, solían estar vigiladas con sumo cuidado a través de instituciones como el Santo Oficio. La historiografía al respecto es vasta, pero como referencia inicial ver González González, «La santa ignorancia. Lectores y lectura de libros prohibidos en Puebla (s. XVI)»; Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*.

³⁵⁰ Lo mismo ocurría del otro lado del mundo, simultáneamente, cuando pensadores turcos imaginaban América sin haberla podido conocer si no mediante representaciones. Gruzinski, *¿Qué hora es allá?*

ciudades y sus comarcas, fueron las representaciones hechas en ceremonias hechas para grandes eventos religiosos y reales.³⁵¹

Mediante festividades solemnes, como entradas triunfales, exequias o procesiones, los más diversos vasallos de las repúblicas indianas pudieron imaginar a su monarca, manifestar su lealtad y pertenencia al orbe cristiano universal y asumir su posicionamiento con respecto a ‘los otros’ –protestantes, musulmanes o judíos.³⁵² A través de distintas formas públicas de performatividad, los fieles pudieron observar, oler, escuchar, tocar y hasta ‘ser’, por un breve momento, ‘el otro’.³⁵³ Mediado por el sistema de comunicación de la época, es decir, la retórica,³⁵⁴ los sujetos definieron el papel del monarca, de la monarquía y, especialmente, el suyo propio, sus privilegios y jerarquías,³⁵⁵ dentro de este gran concierto simbólico universal.

La demanda de limosnas por comisión real, como espejo de la monarquía católica, incluyó este tipo de manifestaciones culturales. Mediante ellas, los distintos agentes mediadores de la cuestura difundieron los cultos que los convocaba, exaltaron la veneración a sus imágenes sagradas e incrementaron las cantidades de dinero que solicitaron. Como vimos en capítulos anteriores, estas representaciones fueron escenificadas durante distintas etapas del proceso de recolección, teniendo así un papel muy importante para alentar la devoción y la fama milagrosa de los santos e imágenes por quienes se pedía limosna. Al mismo tiempo, fomentaron una noción distintiva, pero con valores ideales compartidos, de identidad católica hispana. Por ello, en este último capítulo me propongo reconstruir el contexto de producción de dos comedias y sus

³⁵¹ Alberro, «Las cuatro partes del mundo en las fiestas virreinales peruanas y novohispanas», 148.

³⁵² La historiografía es amplia. Algunos textos destacados son los de Chiva Beltrán, *El triunfo del Virrey: glorias novohispanas, origen, apogeo y ocaso de la entrada virreinal*; Cañeque, *The King's Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*; Sigaut, «La presencia del virrey en las fiestas de Nueva España»; Curcio-Nagy, «Introduction: Spectacle in Colonial Mexico».

³⁵³ Entiendo ‘performatividad’ como la ejecución y puesta en escena de determinados ‘roles’ de personificación, en donde una persona representa a alguien más o a sí misma, haciendo claro su rol, a veces de forma exagerada, mediante herramientas sensoriales determinadas por un horizonte de expectativas compartido. Cfr., Vidler, *Performance Reconstruction and Spanish Golden Age Drama. Reviving and Revisiting the Comedia*.

³⁵⁴ Rubial García, *El paraíso de los elegidos*. En sociedades de la oralidad, lo “verdadero” era regido por códigos compartidos entre quienes enunciaban el mensaje y quienes lo escuchaban. Un principio fundamental de tal sistema era reconocer no lo que realmente ocurría, sino lo que era ejemplar. En tal medida, la comprensión del “nosotros” y los “otros” estuvo regida por principios filosóficos y morales, derivados de la filosofía agustiniana y su relación con lo divino, que ponían en primer plano el “deber ser”, no tanto el “ser”. Agradezco este puntual señalamiento a Antonio Rubial y su amable referencia a su obra.

³⁵⁵ Mediante este tipo de ceremonias ocurrió una verdadera “escenificación jerárquica de todas las autoridades y cuerpos” de la monarquía. Guerra y Lempérière, *Los espacios públicos en Iberoamérica*, 12; García Ayluardo, «El privilegio de pertenecer: la comunidad de fieles y la crisis de la monarquía católica».

festividades celebradas en ciudades principales de Perú, Nueva España y la península ibérica durante las primeras dos décadas del siglo XVII, así como su apropiación escénica.

A través del análisis de estos sistemas de representación espero poder arrojar luz sobre cómo los diversos intermediarios culturales trataron de dar sentido a los fenómenos que frente a sus ojos encarnaban cambios inciertos, como la inusitada expansión monárquica y la integración de las cuatro partes del mundo. Calificada por coetáneos como “espejo de la vida humana, ejemplo de las costumbres e imagen de la verdad”,³⁵⁶ la comedia fue un género polifacético especialmente prolífico durante esta época. A grandes rasgos, era una composición poética que aspiraba a representar la realidad, lo mismo tangible como intangible. Mediante escenificaciones cómicas, trágicas, épicas o románticas,³⁵⁷ basadas a su vez en un horizonte de expectativas compartido, la gente podía hacer visibles las conexiones invisibles, pero evidentes, del orden revelado celestial.³⁵⁸ Además, estas se diferenciaban de otros géneros literarios porque, desde el origen, reproducción y finalidad, en su núcleo se hallaba la significación colectiva.³⁵⁹ La comedia vivía para ser representada.

Los cultos de Guadalupe e Isidro compartieron no solo mecanismos de financiación harto complejos como la demanda de limosnas, sino piezas dramáticas que se escenificaron frente a poblaciones de diversas calidades y en distintos contextos. Mi argumento es que el análisis de estas nos permite entrever algunas de las características de un sistema simbólico que ayudó a configurar imaginarios colectivos a inicios del siglo XVII. Detenerse en la dinámica de estos símbolos nos permitirá observar la configuración de una cultura política en torno a dos devociones imperiales que se valieron de los medios de la monarquía más extensa de la historia moderna para difundir sus cultos, a sus corporaciones y a la monarquía más allá del Atlántico.

II. Después que el Inga plantó los hispánicos pendones

³⁵⁶ Capítulo XLVIII. Cervantes Saavedra, *El Ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*.

³⁵⁷ Entre muchas otras que, a pesar de sus matices, se manifestaban en las comedias, lo cual volvía a este género uno de muy difícil definición y, más aún, de clasificación. Lauer, «The Comedia and Its Modes».

³⁵⁸ No fácilmente perceptibles a través de los sentidos. Wiles, «Theatre in Roman and Christian Europe», 82.

³⁵⁹ Chartier, «La pluma, el taller y la voz. Entre crítica textual e historia cultural». Quizá lo más cercano en la historiografía a la comedia serían los sermones, cuya atención principal era siempre la ejecución oral y no su lectura, que cumplía una función secundaria y, preferentemente, destinada a amplificar su oralidad. Uno de los estudios de referencia lo ofrece Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso cívico*.

Las comedias en Indias, como en el resto del mundo hispánico, formaron parte de los espectáculos más frecuentados de las ciudades.³⁶⁰ Desde mediados del siglo XVI y hasta nuestra época de estudio, se solían representar como interludio de importantes festejos como la recepción de un nuevo virrey, arzobispo o la fiesta de *Corpus Christi*,³⁶¹ aunque sus rastros en los archivos solo hacen breves menciones al respecto. Jugaban en estas fiestas importantes papeles, pues reforzaban pedagógicamente el mensaje en ocasiones complejo que verían los fieles vasallos a lo largo del festejo.

Mediante la figura retórica de la personificación, sus artífices, conocidos como actores, comediantes o “faranduleros”,³⁶² entretenían y al mismo tiempo reforzaban la buena moral y costumbres cristianas, especialmente en el subgénero de la comedia hagiográfica.³⁶³ De esta manera, aun cuando su temática era religiosa, al estar bajo el mecenazgo de diversas autoridades seculares³⁶⁴ las comedias reforzaron muchas de las conductas deseables para el bien de la monarquía, señalando al mismo tiempo aquellas reprehensibles.³⁶⁵

Quizá una de las primeras comedias escritas en el continente americano, y seguramente la más antigua de la Audiencia de Charcas, en Perú, fue la *Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros*.³⁶⁶ Inscrita en su relación de viaje por las Indias meridionales, esta obra fue compuesta en 1602³⁶⁷ por el fraile, pintor y demandador Diego de Ocaña (*Ilustración*

³⁶⁰ La comedia fue utilizada por primera vez en Indias durante el proceso de evangelización. Empleada especialmente por los franciscanos y dominicos, era una herramienta pedagógica que lograba sobrepasar las barreras lingüísticas e incorporar la espectacularidad en las enseñanzas cristianas con respecto al cielo, infierno y la vida de Cristo. Viveros, «Manifestaciones teatrales en Nueva España»; Horcasitas, *El teatro náhuatl*.

³⁶¹ Uno de los más completos estudios en torno a estas representaciones de poder e identidad lo ofrece Curcio-Nagy, *The Great Festivals of Colonial Mexico City*.

³⁶² Así lo menciona Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 285.

³⁶³ Sánchez Lora, «Hechura de santo: procesos y hagiografías», 343; Case, «Understanding Lope de Vega's Comedia de Santos». Lauer propone una clasificación interesante de las comedias, en donde la hagiográfica se halla dentro de lo que denomina el modelo de Heteróclito, en la subdivisión de “ejemplares” y, además, en el apartado de “divinas”. Estaban destinadas a promover acciones morales destinadas a la virtud, Lauer, «The Comedia and Its Modes», 163.

³⁶⁴ Aunque las comedias no eran simple propaganda estatal, sí existía un acercamiento importante entre el poder y los poetas. Así ocurrió en la península y se reprodujo en Indias. Dixon, «Spanish Renaissance Theatre», 161.

³⁶⁵ Alvarado Teodorika y Aponte Olivieri, «Reflexiones y apuntes en torno a la obra de Diego de Ocaña». Esta observación es aplicable principalmente para las Indias continentales, cuyos sistemas de gobierno y de evangelización fueron mucho más estables que los de las islas orientales, como las Filipinas.

³⁶⁶ Así lo señala Graña, «La Virgen de Guadalupe: de la leyenda al teatro».

³⁶⁷ En la *Relación*, fray Diego hace relación de dos fiestas en Potosí: la primera que presenció, en septiembre de 1601, cuando se colocó su imagen en el convento de San Francisco; y otra, al año entrante, también en septiembre pero que data, contradictoriamente, a 1601, Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 279.

1.4).³⁶⁸ La comedia, con un orden dramático familiar para los españoles,³⁶⁹ incorporó modificaciones o ‘novedades’ hechas a conciencia del público al que fue dirigido, en este caso, Potosí y La Plata (hoy Sucre, Bolivia).³⁷⁰ El fraile había recorrido, hacia 1601, buena parte del recóndito reino de Chile en búsqueda de limosnas, cofrades y nuevos demandadores (*Mapa 1.2*). No obstante, su viaje había sido mayoritariamente infructuoso. Las cosas cambiaron al llegar a Potosí. Allí, como parte de su despliegue de administración indirecta de limosnas, pidió y recibió apoyo de los miembros del ayuntamiento, quienes se habían apropiado de esta devoción imperial para promover su propia imagen en el virreinato peruano. El fraile inició la pintura de una rica imagen y, una vez terminada, celebró con la ayuda de los beneméritos su colocación en una capilla del convento de san Francisco, quienes habían acordado administrar su imagen a cambio del envío perpetuo de sus limosnas al monasterio jerónimo de Guadalupe, en Extremadura (*Ilustración 1.2*).³⁷¹

Los preparativos de la fiesta iniciaron con un pregón a inicios de septiembre de 1601. La imagen partió del convento de santo Domingo en procesión hasta el de san Francisco, los dos cenobios más importantes de la villa, cuyos religiosos convocaron a sus fieles lo mismo españoles como, especialmente, indios. En san Francisco se enunció una salve y letanía acompañadas de música de órgano, “a la cual acudió todo el pueblo; y aquella noche, hasta la media noche no se cerró la iglesia”. El domingo siguiente se bendijo la imagen y se ofició una misa, después de lo cual predicó un sermón el prior del convento, fray Tomás Blanes, que movió la devoción de los fieles a la virgen de Extremadura. En la tarde, las campanas repicaron, se

³⁶⁸ Aunque temprana, la obra no fue la única en versar sobre los milagros e historia de la virgen de Extremadura. Conocemos, al menos, tres obras teatrales más. La más antigua de ellas es el *Auto de la soberana Virgen de Guadalupe y sus milagros y grandezas de España*, representada en Sevilla en 1594 y atribuida a Miguel de Cervantes Saavedra. Graña, «La Virgen de Guadalupe: de la leyenda al teatro».

³⁶⁹ Empieza con la leyenda de protección de la Virgen en Roma en tiempos del rey godo Recaredo, se continúa en Sevilla durante el reinado del rey Rodrigo, para culminar en Extremadura durante el reinado de Alfonso el Onceno. Crémoux, «Escenificación de un culto popular: la fortuna literaria de la Virgen de Guadalupe».

³⁷⁰ La *Comedia* de Ocaña fue escrita para ser representada en Potosí y, posteriormente, en La Plata a solicitud del obispo de Los Charcas, Alonso Ramírez de Vergara. Roso Díaz, «El fraile jerónimo Diego de Ocaña. Un apunte sobre la devoción mariana, arte y literatura en la América Hispana del barroco». El obispo fue uno de los más grandes mecenas de la obra devocional guadalupana. Como se observa en el capítulo 1, fue quien donó una capilla en La Plata para colocar la imagen de la Virgen que Ocaña hubo de pintar posteriormente. También colaboró con la solicitud de joyas para el ornamento de la imagen, a la cual él mismo donó el remate de la corona de la Virgen, hecha con siete esmeraldas grandes con valor de 500 pesos de plata corriente.

³⁷¹ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 229. Los seráficos priores habían acordado recibir los dividendos de las misas en su honor y remitir sus limosnas a España a cambio de quedarse con la imagen, lo cual determinó la elección de su colocación. Al respecto, ver el capítulo 1 de esta investigación.

trajo la cruz principal a santo Domingo y la acompañaron las parroquias y cofradías de todo el distrito, “ansí de indios como de españoles, con los santos en las andas”. Finalmente, entró la Virgen y se colocó su figura en la puerta de la iglesia mayor, sitio de mayor preeminencia, donde se detuvo para recibir al resto de santos titulares, quienes le rindieron honores, “inclinándose todos a la imagen”.³⁷²

El ritual tuvo una gran relevancia. Mientras afirmó la devoción de los españoles por esta advocación, exaltó asimismo la de los más numerosos fieles de la república potosina: los indios, cuya religiosidad estaba vinculada de antaño a este tipo de ceremonias.³⁷³ La recepción de la Virgen representó, al mismo tiempo, una jura de lealtad de los vasallos con su señor(a) natural, en este caso, la Guadalupana extremeña, en donde ambas partes, cabeza y cuerpo, se reconocían y aceptaban sus obligaciones: la fidelidad, por un lado; y por el otro, el respeto de los usos y costumbres de los naturales y su protección, en este caso, celestial.³⁷⁴

La siguiente manifestación que hizo patente el vínculo entre los fieles y su protectora divina ocurrió un año después. En 1602, se volvieron a realizar fiestas que representaban el patrocinio de la localidad con la Virgen.³⁷⁵ En estas se buscaba dar a conocer un mensaje distinto al de la primera celebración: los frutos del pacto espiritual y la devoción de los naturales del Potosí. El objetivo de Ocaña era no solo recolectar limosnas, sino que el culto a la virgen de Guadalupe de Extremadura que él traía fuera adoptado como un culto tan querido a nivel local como cualquier otro de la villa.

Los nuevos festejos comenzaron en san Francisco, donde se guardaba su imagen. A las vísperas acudieron no solo los padres dominicos y franciscanos, sino todas las órdenes religiosas de Potosí.³⁷⁶ Salió la imagen a caballo de la iglesia, encabezando su trayecto el corregidor Pedro de Córdoba Mesía, seguido del cabildo; evidenciando la preeminencia del ayuntamiento de Potosí, sitio de la mina argentífera más rica y famosa en el orbe hispánico. Después de pasear por las calles al sonido de chirimías, la escuadra arribó a la plaza central y fijó un cartel que

³⁷² La descripción de la ceremonia se encuentra en Ocaña, 233-35.

³⁷³ Algo que los reformadores ilustrados observaron y criticaron severamente. Gruzinski, «“La segunda aculturación”: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)».

³⁷⁴ Una cuestión que no fue exclusiva del culto extremeño, sino común al culto a María en las Indias. Al respecto ver, Sigaut, «Los cultos marianos locales en Hispanoamérica»; Calvo, «El Zodiaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700».

³⁷⁵ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 279.

³⁷⁶ Lo cual marcaba, precisamente, la unión en torno al patrocinio de este nuevo culto. Ocaña, 279.

convocó un desafío literario. Este incluyó tres alusiones a las principales ciudades del reino: Cusco, “a los que entre los fieros orejones, y el Inga respetando su monarca, plantaron los hispánicos pendones”; Chuquiabo, “a cuantos con la paz benigna marca, el Pirú rico cuya eterna gloria, no contrastó la inexorable parca”; Chuquisaca y Potosí, “a los que habitan donde la memoria, del metal fértil que este cerro cría, da nombre a la ciudad y así victoria”.³⁷⁷

Al día siguiente, el obispo de Los Charcas celebró la misa mayor y pidió a fray Diego un favor especial: “que hiciese otra imagen [...] para su ciudad”.³⁷⁸ Hay que recordar que las imágenes que pintaba el fraile eran famosas no tanto por su pincel, sino porque éste las revestía de ricas joyas que, al recibir la luz al ser develadas, cegaban momentáneamente a sus espectadores y los “espantaba”, con lo cual cobraban gran devoción por ellas.³⁷⁹ Para entonces, La Plata, sede episcopal, contaba con una capilla *ex profeso*, con valor de 30,000 pesos que el obispo había donado enteramente de su hacienda. Probablemente el prelado esperaba que, como el cabildo potosino e, incluso, con mayor legitimidad que éste, al ser natural de Extremadura, su corporación episcopal fuera también receptora de las glorias de tan exitosa vinculación y su ciudad cobrara mayor preeminencia, cuando menos, de forma similar a la villa de Potosí. Por tal razón, varios meses después de los festejos potosinos, los pobladores de La Plata no escatimaron en la donación de joyas para adornar la nueva imagen, cuyo costo ascendió a más de 14,000 pesos de plata (*Ilustración 1.1*).³⁸⁰

Terminada la misa en Potosí, se suscitó un evento que marcó, en 1602, el inicio de la primera representación teatral en honor a la virgen de Guadalupe en Indias. Acompañados con 4 músicos para la danza, entraron 60 hombres de Extremadura “vestidos todos de judíos con martingalas colocadas y trujeron [*sic*] una novia judía”. Esta escena no solo concluyó la solemne ceremonia, sino que, autorizada por los eclesiásticos, llamó la atención del público y los divirtió enormemente: “la gente tenían [*sic*] los cuerpos quebrados de risa”.³⁸¹ Mientras se reafirmó la identidad extremeña del culto, se ridiculizó asimismo a uno de los enemigos históricos de la

³⁷⁷ Ocaña, 280-81.

³⁷⁸ Ocaña, 284.

³⁷⁹ Esto fue especialmente efectivo al propagar la devoción con los indios, para quienes Ocaña pintaba su imagen con tez ‘trigueña’ para que se identificara con ellos por ser “de su color”. Peterson, *Visualizing Guadalupe*. Sobre ello he hecho mención a lo largo del capítulo 1, “Espejo de negociación”, de esta investigación.

³⁸⁰ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 313-19.

³⁸¹ Ocaña, 284.

‘verdadera fe’, iniciando además un concierto simbólico que habría de afirmar el poderío de la monarquía.³⁸² La comedia hizo su aparición.

III. Tiranía y mal gobierno: la brutal violación de Florinda

La elaboración de imágenes y la *Comedia* tuvieron por fin último exaltar la devoción de los vasallos españoles e indios para elevar así su liberalidad hacia la causa extremeña.³⁸³ La pieza teatral y las fiestas a su alrededor fueron recursos de los cuales se valió Ocaña, entre otros, para exaltar la capacidad milagrosa de sus imágenes, entreteniéndolo al público y propagando asimismo la labor caritativa de los monjes jerónimos, una cuestión habitual en las comedias patrocinadas por las órdenes religiosas, cuando menos, en la península ibérica.³⁸⁴

La obra teatral se estructuró en dos partes.³⁸⁵ A diferencia de otras, la de Ocaña presentó un muy elevado número de personajes (superior a 40),³⁸⁶ lo cual fue indicativo de la intención de su autor por apelar a la identificación de la mayor cantidad de personas del público, que debió participar activamente en varias de las escenas ante la ausencia de una compañía teatral especializada.³⁸⁷ La obra siguió la cronología del origen, milagros y esplendor de la devoción

³⁸² El inusual, pero interesante evento también lo destaca Alberro, «Las cuatro partes del mundo en las fiestas virreinales peruanas y novohispanas». Aquí señala brevemente la importancia de las representaciones de judíos y de judeoconversos como parte del concierto simbólico universal de las fiestas del mundo indiano.

³⁸³ Gordon, «Methods of Persuasion for Religious Donations in Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros».

³⁸⁴ Sirera, «Los santos en el Teatro de Lope y el mundo laboral», párr. 15. De acuerdo con el autor, debido a que las órdenes vivían de la caridad y la liberalidad de los vasallos, frecuentemente se encontraban en disputa entre sí para obtener las limosnas con las cuales mantenerse. Por esta razón, fue frecuente que difundieran positivamente la imagen de sus corporaciones por encima del resto, especialmente mediante sus santos canonizados, y las comedias fueron vías eficaces para que tales mensajes resonaran fuertemente.

³⁸⁵ Aun si no se advierte explícitamente que esté estructurada en dos actos, Ocaña señala que después de la primera serie de eventos se llevó a cabo un entremés, que debió servir como espacio recreativo para los oyentes y de preparación escénica para la segunda parte. Después, los eventos se reanudan cronológicamente unos 700 años más tarde. Aunque Alvarado Teodorika y Aponte Olivieri, «Reflexiones y apuntes en torno a la obra de Diego de Ocaña», proponen una división tripartita, no parece ser esta la intención del autor. Además, es común en otras comedias de santos la división en dos partes. Juzgo que deliberadamente se planteó aquí una división en dos en donde se comenzara con el entierro de la Virgen y luego su descubrimiento como temas centrales de las piezas debido a su asociación con los momentos más importantes de la historia de la monarquía hispánica.

³⁸⁶ Roso Díaz, «El fraile jerónimo Diego de Ocaña. Un apunte sobre la devoción mariana, arte y literatura en la América Hispana del barroco».

³⁸⁷ La participación del público en las comedias era recurrente también en la península, quienes tomaban parte para representarse a sí mismos o a figuras que los identificaban, especialmente a partir del nacimiento de las obras privadas o “particulares”. Wiles, «Theatre in Roman and Christian Europe», 161.

guadalupana, desde la caída de Roma hasta la reconquista,³⁸⁸ lo cual permitió a sus oyentes transportarse, mediante la representación, a tiempos y espacios inaccesibles de otra manera. Además, mediante esta organización lineal se enfatizó la continuidad, en realidad ausente, de la historia del culto guadalupano y de la monarquía hispánica.

La primera parte trasladó a los espectadores potosinos y, posteriormente, platenses peruanos a la conquista musulmana de España. El personaje del Papa san Gregorio Magno (540-604), personificado probablemente con tiara y báculo papal, realizó una oración lamentando la peste que azotaba Roma, pidiéndole a la majestad divina que perdonase los pecados que hubiere cometido como líder de la cristiandad.³⁸⁹ Una voz, probablemente fuera de escena, advirtió en forma de Suplicio que la intercesora que habría de salvar la ciudad es la Madre de Dios.³⁹⁰ Luego, la peste fue desapareciendo, indicando el primer milagro de la Virgen.³⁹¹ Aparece en escena otro prelado, san Isidoro de Sevilla (560-636). El Papa le pide que entregue a su hermano, san Leandro (534-600), arzobispo de Sevilla, los *Comentarios* que escribió junto con unas reliquias, flores olorosas que indicaban la capacidad milagrosa de la Virgen y, finalmente, su imagen de bulto. El escudo de Roma contra las pestes fue trasladado, así, a la capital andaluza, planteando a los presentes que la imagen, *vera efigie* de la que recibían de Ocaña,³⁹² tenía una antigüedad milenaria y, más importante, que su historia milagrosa era de protección frente a las terribles plagas, males que, recordemos, habían devastado y continuaban castigando a los naturales de las Indias,³⁹³ con lo cual probablemente sus espectadores indios le cobraron mayor devoción.

La escena siguiente trasladó a la audiencia a la caída de España. Apareció personificado el rey godo Rodrigo (688-711) y miembros de su cohorte en Toledo. Una hermosa joven, la mítica Florinda, hija del también legendario conde Julián, pasó frente al rey y, producto de su belleza,

³⁸⁸ Alvarado Teodorika y Aponte Olivieri, «Reflexiones y apuntes en torno a la obra de Diego de Ocaña», 366.

³⁸⁹ Leyenda que luego será retomada también por el culto guadalupano del Tepeyac hacia 1737, cuando según la tradición ayudó a combatir la peste de *matlazáhuatl*. Cfr., Cabrera y Quintero, *Escudo de Armas de México*.

³⁹⁰ Sobre el concepto como intercesora celestial y Madre de Dios de María en el Nuevo Testamento, ver el análisis teológico de Müller, *Reflexiones teológicas sobre María, madre de Jesús*, 71 y ss.

³⁹¹ La intervención de la divinidad para solucionar los problemas de los personajes en escena y continuar con la trama, el famoso *deus ex machina*, era común en el teatro griego. Su adaptación en el hagiográfico trató de evocar la devoción de los presentes. MacGowan y Melnitz, *Las edades de oro del teatro*. Agradezco la referencia a Jorge Luis Merlo Solorio.

³⁹² En torno al concepto de *vera efigie*, ver el trabajo de Doménech García, «Función y discurso de la imagen de devoción en Nueva España. Los “verdaderos retratos” como imágenes de sustitución afectiva».

³⁹³ La historiografía al respecto es sumamente nutrida. Trabajos de síntesis bibliográfica lo ofrecen, entre otros, los ensayos de Crosby, *The Columbian Exchange*; Parker, *Global crisis*.

lo flechó de amor. El godo intentó cortejar a la bella joven, pero Florinda no lo consintió: “suplico a tu Majestad, no me trate de esa suerte, ni manche mi honestidad”.³⁹⁴ Frustrado y violento, Rodrigo decidió violar a la joven.³⁹⁵ Debido a esta acción, de acuerdo con la tradición, la posterior conquista musulmana se le atribuyó a la tiranía del rey Rodrigo, representada en su violación a Florinda y la venganza que el padre de esta hará en la batalla de Guadalete (c. 711) al unirse con el rey moro para recuperar la honra perdida de su hija.³⁹⁶

La brutal escena de violación permitió proyectar importantes nociones políticas que diferenciaban el buen gobierno cristiano del mal gobierno de las costumbres relajadas y vicios consentidos.³⁹⁷ En medio de los diálogos entre Rodrigo y Florinda apareció una interesante, aunque simple en apariencia, reflexión sobre la legitimidad del poder. Frente a la insistencia del rey godo, la dama respondió que no iba a dar lugar a sus cortejos: “Rey será, pero tirano aquel que no guarda ley”.³⁹⁸ La discusión escenificó, así, un concepto sumamente complejo, como lo era la tiranía, representado aquí de una de las maneras más terrenales: el deseo de un hombre por una mujer que no lo consiente. El concepto de tirano, que encarnaba según la escolástica del siglo XIII valores opuestos a la virtud, como la arrogancia y la soberbia,³⁹⁹ se explica dando a entender que, aun sea poderoso, un rey justo no puede obligar a sus vasallos a hacer algo en contra de su bien, en este caso, transgredir la honra de una dama sin su consentimiento, pues esto iba contra su propia naturaleza y del valor que debía encarnar: la justicia.

³⁹⁴ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 351. En esta y las siguientes citas de las comedias analizadas evito el uso de la barra oblicua para marcar los finales de versos en sus estrofas correspondientes. He tomado esta decisión en aras de obtener una mayor consistencia narrativa. En consideración de que mi análisis no es lingüístico ni filológico, sugiero al lector tomar este dato en consideración y, en caso de requerirlo, acuda a las versiones modernizadas de ambas obras citadas en el aparato crítico para poder observar estos detalles de estilo en los versos de las comedias.

³⁹⁵ Ocaña, 356. Esta escena corresponde a la famosa leyenda de la Cava. Hay estudios literarios mucho más profundos al respecto, entre ellos Establier Pérez, «Florinda perdió su flor». La leyenda de La Cava, el teatro neoclásico español y la tragedia de María Rosa Gálvez de Cabrera».

³⁹⁶ Lo cual era una temática frecuente de las comedias, especialmente, románticas y trágicas. Al respecto, ver el trabajo de Lauer, «Revaloración del concepto del honor en el teatro español del Siglo de Oro».

³⁹⁷ Durante siglos se había forjado un ideal político-religioso en donde el rey era una representación de su reino. Los vicios suyos eran, por lo tanto, una metáfora de las faltas de su reino. El gobierno de la virtud era la única forma tener un buen gobierno durante esta época. Da Costa, «Um espelho de príncipes artístico e profano. A representação das virtudes do Bom Governo e os vícios do Mau Governo nos afrescos de Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-1348)».

³⁹⁸ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 353.

³⁹⁹ Borja Gómez, «Idolatría, tiranía y barbarie. La construcción del indígena en una crónica indiana», 53.

El tirano, quien “con violencia, sin razón ni justicia se sale con hacer su voluntad”,⁴⁰⁰ es después elevado en escena al concepto de ‘mal gobierno’, entendido como el ejercicio unilateral del poder y la ausencia de justicia, mediante la inclusión de la cohorte regia. Los pensamientos tiránicos de Rodrigo fueron amplificados por los relajados cortesanos que lo rodeaban: “amas y eres rey en fin; ella una mujer y sin remedio alguno te mata, entra y goza de la ingrata, pues sola está en el jardín”. Como se ve, estos alentaron la violación a pesar de que esto representaba una transgresión al principio de justicia: “pues eres rey ¡pese a mí! En caso justo o injusto, con razón o contra ley, enderezado a su gusto”.⁴⁰¹ Ocaña se encargó de que la representación de los vicios del rey, espejo del mal gobierno, fuera clara, ridiculizando al tirano mediante las intervenciones de un Loco quien, mediante el recurso de inversión de los modelos o el “mundo al revés”,⁴⁰² parecía ser el más cuerdo de los presentes.

El momento culminante del acto da pleno sentido a esta enseñanza. El conde Julián, padre de Florinda, conversaba con un Tarife moro, vestido de manera creativa para simular la usanza de los mahometanos. El primero leyó una carta que le había enviado su hija, herramienta visual útil en el género dramático para incrementar la tensión.⁴⁰³ En ella, se relató la pérdida de honra de su hija y la expectativa que tenía para responder la ofensa: “remedia mi mal, si ser pudiere, porque en España yo no siento quién pueda remediallo [*sic*]”. Luego, se observó un pasional diálogo que justificó la futura venganza del Conde, donde, de nueva cuenta, apareció una interesante forma de comunicar por qué un rey debe respetar a sus vasallos o, de otra forma, será posible rebelarse: “si fueron yerros de amor, en castigallos [*sic*] se entienda. ¡Guerra te llama señor! ¡A sola guerra se atienda!”.⁴⁰⁴

El mensaje probablemente tuvo, cuando menos, dos grandes públicos que lo debieron interpretar de forma distinta. En primer lugar, para los españoles en Perú que conocían la

⁴⁰⁰ Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, f. 44v-45. Siguiendo la distinción entre buen y mal gobierno, el rey era entendido como un gobernante justo, quien procuraba el bien común de sus vasallos. Por el contrario, el tirano se comprendía como el gobernante que actuaba por interés propio. Marey, «El rey vs. el tirano: el buen y mal gobernante en el pensamiento jurídico-político de la Edad Media».

⁴⁰¹ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 355.

⁴⁰² La intervención del loco, el simple o el gracioso fue un recurso frecuente, especialmente en las comedias burlescas. Mata Induráin, «Teatro y fiesta en el siglo XVII: las comedias burlescas y el carnaval», 340.

⁴⁰³ Vidler, *Performance Reconstruction and Spanish Golden Age Drama. Reviving and Revisiting the Comedia*. Es probable que este tipo de herramientas tuviera consigo otros símbolos que ayudaban a los espectadores a identificar a los personajes de la escena y los valores que se buscaban representar en ella.

⁴⁰⁴ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 366-69.

leyenda, fue un recordatorio de lo importante que era el respeto a las buenas costumbres, como la prudencia, para mantener el orden político de las nuevas regiones. En segundo, para los indios pudo haber sido una representación de su propia historia, cuando menos, antes del establecimiento del nuevo sistema de gobierno hispánico,⁴⁰⁵ o bien, la de los indios guerreros araucanos que posaban amenazas frecuentes a las nuevas poblaciones durante estos años. Un gobernante como Rodrigo, espejo de vicios y análogo quizá a los antiguos incas o a estos indios ‘indómitos’, no pudo sostener su poderío pues era un tirano que contrariaba el principio rector de la justicia divina; en el caso americano, asociado acaso a sus antiguas prácticas idolátricas.⁴⁰⁶ De esa forma, la comedia había transmitido la fama portentosa de la Virgen contra las pestes y, más aún, había justificado la implantación del nuevo monarca; dos mensajes de enorme peso simbólico entre el público indiano.

IV. ¿Dónde acaba la representación?, ¿dónde empieza la realidad?

Entre los sucesos importantes de la *Comedia*, es común observar escenarios intermedios que plantean vivencias comunes con el objetivo de borrar la frontera entre lo ‘real’ y lo representado. Una escena situada entre la violación de Florinda y la caída de la monarquía ejemplifica esto: un religioso, personificado quizá por un farandulero, pide limosna para la Virgen, mientras una vieja vendedora ofrece dos velas a dos devotos, un hombre y una mujer, para ofrendárselas. Al entregar ambas velas al varón, la mujer intervino para decir que no quería ser excluida. Este aparentemente soso episodio tuvo una función integral: exhortar a que los espectadores contribuyeran a la hechura de la Virgen pintada por Ocaña. La intervención de la mujer exhortó, además, a las damas a no contentarse con lo que ofrecían sus esposos para, así, ser meritorias igualmente de la merced divina, como ocurrió, cuando menos, en La Plata en 1602.⁴⁰⁷

Enseguida, los personajes Ciego y Sordo aparecieron haciendo una oración a la Virgen. Al sonido de una bella música, anticipando un acto divino, ambos recobraron la vista y el oído.

⁴⁰⁵ Una preocupación compartida también por los indios en Nueva España, tal como evidencia la historia bíblica indiana del cacique chalca Domingo Chimalpahin. Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo*, 35-37.

⁴⁰⁶ Conceptos que estaban fuertemente relacionados entre sí en otros textos, como las crónicas. Al respecto, Borja Gómez, «Idolatría, tiranía y barbarie. La construcción del indígena en una crónica indiana».

⁴⁰⁷ Durante la descripción de la imagen que pintó y adornó el fraile en 1602 en La Plata, se menciona reiteradamente la colaboración de damas de estirpe conocida de aquella provincia. Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 313-19.

Aun si estos milagros no estaban incluidos en la *Historia* guadalupana,⁴⁰⁸ llevaron un mensaje a la audiencia: para recibir la merced celestial era necesario contribuir con su causa. Más aún, se planteó que la Virgen, aunque extranjera, en este caso, traída de Roma, era capaz de bendecir a sus nuevos devotos en Sevilla, para cuyo arzobispo había sido donada la imagen, donde ocurrió la escena. Los espectadores peruanos, así, vieron cómo una Virgen nueva fue capaz de interceder en nuevos sitios, siempre que sus devotos ofrecieran limosnas.

Este tipo transgresiones entre la realidad y la representación se hicieron más frecuentes durante la segunda parte de la comedia. Los faranduleros trasladaron al público de Andalucía a Extremadura, 700 años después de la caída de España. Se abrió con una conversación entre Gil Cordero, personificado como un arriero, y un alcalde de Cáceres, interpretado acaso por algún familiar del ayuntamiento de Potosí. Gil denunció que su vaca se había perdido. En un cerro, la halló recostada sin vida. Observó algo extraño: no tenía ninguna lesión. Mientras le hacía una cruz en el pecho para desollarla, la vaca revivió. Gil reaccionó dando voces de espanto. La audiencia escuchó una música, antesala a otro acto divino, y apareció por encima de un árbol la imagen de la virgen de Guadalupe, quizá la propia pintada por Diego de Ocaña.⁴⁰⁹ La Virgen explicó al humilde vaquero que fue autora del milagro, pidiéndole ir a Cáceres con el cabildo para que desenterrasen su efigie, rindiendo tributo de esta manera a los patrocinadores de la comedia: el ayuntamiento de Potosí en 1601.

La Virgen pidió una capilla en el lugar donde se encontraba, elemento común a otras mariofanías,⁴¹⁰ presagiando que a partir de su descubrimiento “vendrá otra edad dorada”,⁴¹¹ refiriéndose al triunfo del cristianismo mediante las conquistas hechas por los adelantados

⁴⁰⁸ Talavera, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, consagrada a la soberana magestad de la Reyna de los Angeles milagrosa patrona de este santuario*.

⁴⁰⁹ El uso de imágenes durante las comedias indianas, cuando menos en la Nueva España, era más bien común. Era una forma de ‘enseñar a ver’ o a interpretar la imagen sagrada. Horcasitas, *El teatro náhuatl*. Nuevamente, agradezco el comentario y la referencia bibliográfica a Jorge Luis Merlo Solorio.

⁴¹⁰ Nebel, *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe*, 69-71. El autor señala, al menos, cinco elementos comunes de las apariciones marianas: comparten 1) un tema central (hallazgo o aparición de la Virgen), 2) el origen milagroso de su imagen, 3) el hallazgo casual por un humilde personaje, 4) la duda acerca de la credibilidad del descubridor, 5) la manifestación de la voluntad mariana por demostrarse en esa advocación.

⁴¹¹ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 391. Las similitudes con la historia de la aparición de la virgen guadalupana de México al indio Juan Diego, que nace durante el siglo XVII, son evidentes. No por ello se puede argumentar que esta última retomó la historia de la primera, pues todo indica que tiene mucha mayor cercanía a la historia de las apariciones de la virgen de los Remedios. Alberro, «Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia»; Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes*. A pesar de ello, la cercanía de ambas tampoco puede descartar su influencia en la construcción discursiva, Gómez García y Angel Cruz, «El discurso de la desunión».

extremeños.⁴¹² De esta manera, una manifestación divina reforzó ante la audiencia la idea de que la monarquía y su proceso de expansión seguía un destino providencial de llevar la ‘verdadera fe’ a los confines del mundo. Entre tanto, en Cáceres, el hijo de Gil Cordero había fallecido. Su madre lloraba desconsolada. Mientras lo velaban con gorigoris,⁴¹³ entró Gil, el testigo de la mariofanía, y encontró la trágica escena. Su mujer le explicó lo acaecido y, con templanza, respondió que, si Dios quiso tomar la vida de su hijo, se debía cumplir su voluntad. Gil hizo, entonces, una oración y le prometió a la Virgen que, si le devolviese la vida, habrá de cumplir su mandamiento y su hijo se dedicará al servicio de su culto.⁴¹⁴ En ese momento el niño se levantó del suelo, haciendo a los presentes caer del susto y dar gritos como “Aberruncia Sataná”, “¡Muerto so!”, “¡Yo estoy morido! [sic]”.⁴¹⁵

La escena del milagro del hijo de Gil tuvo la intención de que el público viera la capacidad milagrosa de la Virgen y relacionara este evento representado con los milagros ‘verdaderos’ que la Guadalupana había obrado un año atrás, atribuyéndole capacidades portentosas a la imagen de Ocaña. Dos de estos los testimonia el fraile, siendo el primero muy similar al aquí escenificado: un niño de la casa de Juan Díaz de Talavera, un regidor potosino comisionado por el fraile para pedir limosnas, estuvo “nueve días sin habla, sin comer y sin proveerse”. Su tía y otra mujer lo trajeron ante la Virgen y pidieron por su salud. Al momento “se levantó el niño, y habló y comió y estaba del todo sano”. Esto, sin duda, debió aumentar notoriamente la devoción a la imagen que pintó Ocaña, puesto que sus fieles vieron representada su poder de intercesión real.⁴¹⁶

Los regidores de Cáceres, luego de ser testigos del evento, buscaron la imagen enterrada de Guadalupe. Al encontrarla, se sorprendieron con la belleza de su factura, diciendo “¡más que perlas, plata y oro, relumbra, parece estrella!”.⁴¹⁷ Este diálogo hizo eco, también, de otros episodios del trayecto del fraile. En La Plata, donde Ocaña fabricó una imagen espectacular y se representó después esta comedia, se develó su creación en medio de celebraciones en su

⁴¹² Uno de los cuales, incluso, trajo la primigenia devoción a Guadalupe en Perú. Aldana Rivera, «Entre obreros del señor: conflicto y competencia por el control del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe».

⁴¹³ Coloquial. Cantos lúgubres de los entierros.

⁴¹⁴ Existe un paralelismo evidente al milagro descrito en el *Nican Mopohua*, en donde el tío de Juan Diego también es revivido por la virgen de Guadalupe mexicana y Juan Diego se vuelve su capellán.

⁴¹⁵ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 399.

⁴¹⁶ Ocaña, 247.

⁴¹⁷ Ocaña, 404.

honor, narrando la reacción de los presentes de esta manera: “a todos cuantos la ven espanta”.⁴¹⁸ Esto podría confirmar la suposición de que la imagen que usaron en la comedia, probablemente en Potosí y en La Plata, fue la misma que pintó y aderezó Ocaña con las joyas que le proporcionaron sus devotos en estas respectivas ciudades (*Ilustración 1.1 y 1.2*).⁴¹⁹ De esta manera, los espectadores vieron en la representación el objeto real y, así, los milagros que obraría en escena serían vistos no como figuras retóricas, sino portentos auténticos.

Las últimas escenas de la comedia llevaron al auditorio al momento ‘fundacional’ de España y donde la Virgen hubo de realizar su más grande intercesión: la Reconquista. Aparecen los personajes del rey Alfonso XI (1311-1350) y uno de sus generales, vestidos apropiadamente. Discutieron cómo el enemigo, personificado en el rey moro Albohacén (el histórico Abu l-Hasan, 1297-1351), intenta mantener su ‘invasión’. El general aconsejó al castellano tener cuidado con el poderío islámico. Este aprobó el consejo, pero reafirmó su intención de completar su misión, señalando el apoyo de otros reyes cristianos: “están dos Alfonsos en Sevilla, uno de Portugal y otro de Castilla”.⁴²⁰ De tal manera, esta referencia incorporó al reino portugués, para estos años perteneciente a la monarquía católica (1580-1640), en la representación del auditorio peruano. El público observó que Alfonso XI de Castilla, beligerante principal, recibió importante ayuda del portugués Alfonso IV (1291-1357), quien colaboró para derrotar a los moros, proyectando, así, como parte de la misión providencial el proceso de incorporación de uno de los reinos más importantes de la monarquía católica, Portugal y su dominio indiano y vecino suyo, Brasil.⁴²¹

A diferencia del tirano Rodrigo, a quien se le atribuyó la caída de España, el personaje del rey oncenno se rodeó de consejeros guiados por la prudencia y la templanza, valores políticos por excelencia del buen gobierno cristiano. Alfonso escuchó los consejos adversos a su opinión y,

⁴¹⁸ Ocaña, 319. Cuando menciona esto se refiere a un arrebato súbito que les provoca los destellos de la imagen.

⁴¹⁹ Lo mismo infiere Gordon, «Methods of Persuasion for Religious Donations in Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros». La descripción de la construcción de estas ricas imágenes y su estado actual se encuentran en los anexos del capítulo 1, “Espejo de negociación”, de la presente investigación.

⁴²⁰ Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 409.

⁴²¹ Subrahmanyam, «Connecting the Iberian Empires, 1500-1640», párr. 22-29. La Unión de Coronas siguió una larga tradición de intercambios políticos y culturales entre ambos imperios. Durante el tránsito del siglo XVI al XVII, esta noción se reforzó aún más con la irrupción de las potencias británicas y holandesas, cuyos objetivos eran quitarles a los ibéricos el dominio del océano Atlántico y, especialmente, de sus posesiones más lejanas en el cono sur, lo cual culminó en la dramática toma de Bahía y su recuperación entre 1624 y 1625. Schaub, «The Union between Portugal and the Spanish monarchy (1581-1640)».

aunque no los siguió, se mostró en todo momento como un líder prudente que escuchaba a sus vasallos. Esto constituyó una representación ideal de la forma de gobernar las Indias: la cabeza, el rey, y el cuerpo, el reino, trabajando en conjunto.⁴²²

El escenario se preparó para la batalla. Se escucharon imponentes tambores. El rey afirmó con valentía que no le importaba morir, siempre que lo hiciera por Santiago y la virgen de Guadalupe, de quien se había vuelto devoto. Aparecieron en escena unos moros que huían de la batalla, representados, así, como hombres simples que sucumbían ante los miedos,⁴²³ en contraste con el bravo rey cristiano. Albohacén enfureció con sus huestes. Uno de ellos le explicó que la derrota era causada por una mujer “hermosa más que la luna”, quien con puños de tierra los iba cegando.⁴²⁴ El rey moro amenazó a la mujer y, en respuesta, desde el cielo, la Virgen, acaso personificada o quizá en su imagen, les arrojó arena.⁴²⁵ El noble moro, ciego, respondió “¡Muerto soy! ¡Mahoma de ti reniego!”. Enseguida, Alfonso XI agradeció la protección de la Virgen a pesar de la gran desventaja numérica y resume la hazaña: 20 bajas cristianas, 400,000 musulmanas, ofreciendo retribuir lo que le toca a su protectora.⁴²⁶ Además, hizo la promesa de que cuanto fuera posible habrá de visitar su casa en Guadalupe.

El momento de tensión bélica contó también con un escenario intermedio personal. Antes de la derrota final de los moros, el auditorio observó a un pobre cautivo, quien pidió en su prisión a un crucifijo que guardaba entre sus harapos para que Dios le recibiera en su lecho de muerte. El cautivo se encomendó a la Virgen y esta hizo que del costado del objeto devoto saliera agua. Después, cayeron sus prisiones y el cautivo quedó en libertad. Como las anteriores, esta representación nuevamente hizo eco de un evento ocurrido en Potosí. En 1601, unos indios trabajaban en el cerro de plata cuando la mina se derrumbó, dejando cautivos a seis de ellos

⁴²² Sobre la naturaleza dual de los cuerpos políticos, ver Kantorowicz, *The King's Two Bodies*.

⁴²³ Un recurso frecuentado también para los estereotipos de los moriscos o recién conversos en otras obras dramáticas. Belloni, «“Que es gente que come arroz, / pasas, higos y alcuzcuz”: la construcción de la imagen estereotipada del morisco en nueve comedias de Lope de Vega».

⁴²⁴ La luna era un atributo de la Virgen, presente tanto en los Cantares como en el libro de las Relevaciones. En este contexto, la referencia apunta hacia el inmaculismo, que representa a María triunfante encima de la luna menguante, referencia a la religión de Mahoma. Ruiz Ibáñez y Sabatini, *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*.

⁴²⁵ Esta escena parece confirmar la hipótesis que vinculaba la escena de los tiranos, en este caso, mahometanos con la antigua nobleza precolombina. No debe olvidarse que, en las historias de conquista tanto de México como de Perú, Bernal Díaz del Castillo y Guamán Poma refieren escenas míticas de la Virgen cegando a los indios para asegurar el triunfo cristiano. Cfr., Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*; Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*. Agradezco a Jorge Luis Merlo la referencia.

⁴²⁶ “Paguemos de dos partes la [mitad]; la una vos lo lleva[d]”, Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, 419.

durante cinco días.⁴²⁷ El dueño minero llegó a la capilla de Guadalupe, a cuya advocación mandó decir una misa para que guardase a sus indios, “porque si mueren los tiñe que pagar el minero y da un tanto por cada indio, a la mujer cuyo marido murió”. Por la dilación, dieron por muertos a los prisioneros. Sus esposas lamentaron durante horas su muerte. El corregidor, conmovido por sus sollozos, mandó volver a las justicias al cerro para que cavasen de nuevo. Cuando llegaron, los cautivos gritaron a sus mujeres: “id a San Francisco y rogad [a] aquella Señora chapetona que nos saque de aquí, que ella ha estado con nosotros y nos dio de beber de un porongo de agua”.⁴²⁸ El milagro del cautivo pudo servir, entonces, como analogía a lo ocurrido con los indios de la mina y, más allá, prisioneros históricos de la cárcel de la idolatría, ambas remediadas con la llegada de la Virgen.

Llegamos al punto culmen. Entraron en escena dos alcaldes de Cáceres con ofrendas, enfatizando nuevamente el papel del ayuntamiento y la capacidad de intercesión de la Virgen: “da esta señora ciento por uno que se le da”.⁴²⁹ Los recibió un monje de san Jerónimo, ¿acaso personificado por el mismo Ocaña? Apareció también el cautivo, quien fue recibido por el padre jerónimo. Por último, entró el general en representación del rey a entregar los despojos de guerra. En el desenlace, el cautivo se dirigió al público, exaltando a la villa de Potosí, pasaje seguramente adaptado al ser representado en La Plata, a que apreciaran el favor que recibían al tener como nuevo tesoro a la madre de Dios, pidiendo que ofrecieran limosna, rompiendo así la última barrera entre lo real y la representación.

En esta escena, Ocaña se esforzó por identificar a todos los sectores del público: los alcaldes de Cáceres representaban a los regidores de Potosí; el padre, a los religiosos mendicantes; el cautivo, a los indios; y el general, probablemente, al corregidor. Además, a diferencia de otras comedias similares, en este evento final el rey no fue personificado. Aquí se mandó a un representante suyo para cumplir su promesa de guerra, de tal suerte que, incluso en representación, el rey se mostró solemne y potente, pero ausente.⁴³⁰ De esta manera, en un concierto simbólico semejante a la procesión que precedió la obra, los sectores de la sociedad

⁴²⁷ Ocaña, 247-48.

⁴²⁸ Chapetona quiere decir señora nueva de la tierra. Se refiere a la virgen de Guadalupe de Ocaña, 247-48.

⁴²⁹ Ocaña, 248.

⁴³⁰ La imagen de un rey distante la fortalecieron los Habsburgo explícitamente con sus representantes en Indias, como el virrey Marqués de Montesclaros. El monarca giró una serie de indicaciones que fomentaban la denominada ‘ausencia cortesana’ del virrey. Véase al respecto: Latasa, «La corte virreinal novohispana: el virrey y su casa, imágenes distantes del rey y su corte (s. XVII)».

indiana fueron representados en el triunfo cristiano, mostrando así que hidalgos, religiosos, naturales, agentes reales y los intercesores celestiales eran los componentes centrales de la monarquía, y no solo el rey.

V. San Isidro: dos representaciones del teatro universal

La *Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe* presentada en dos ciudades del virreinato peruano entre 1601 y 1602 nos mostró la capacidad de exaltar la devoción a María e integrar reinos distantes en un mismo conglomerado policéntrico, imaginando a sus históricos antagonistas. El caso de san Isidro nos enfrenta a un problema metodológico pues, aunque conocemos que en 1604 la ciudad de los Ángeles de la Nueva España concertó la puesta en escena de una comedia sobre la vida y milagros del labriego,⁴³¹ no contamos con el testimonio de cómo fue representada. Sin embargo, gracias a las obras que en Madrid se hicieron en 1622, inspiradas en una comedia que circuló entre 1604 y 1606, y a un magno festejo que se realizó en la ciudad de México con motivo de su beatificación en 1621, podemos ofrecer algunas reflexiones sobre la manera en que la Nueva España pudo haberse representado esta devoción imperial.⁴³²

En 1619, luego de décadas de impulsos, Paulo V (1605-1621) beatificó a Isidro Labrador. En 1622, Gregorio XV (1621-1623) ordenó su canonización, concediendo también tales estatutos a cuatro venerables más.⁴³³ Un año antes había ascendido al trono, con poco más de 17 años, Felipe IV (1621-1665), quien inauguró su reinado con cinco nuevos santos, cuatro españoles, canonizados de forma simultánea gracias a la afinidad del Papa con el monarca anterior.⁴³⁴ El suceso fue celebrado, como de costumbre, con múltiples juras al nuevo rey a lo largo de la

⁴³¹ AHMP, Sesión del 21 de mayo de 1604, Actas de Cabildo, vol. 13, f. 264v-265.

⁴³² La representación de los jesuitas canonizados fue estudiada por Alberro, «Las fiestas de canonización de San Ignacio de Loyola y San Francisco Xavier en Puebla, 1623. Universalismo y didáctica jesuita».

⁴³³ En ambos casos, los años indican su pontificado. Los santos canonizados fueron Teresa de Jesús, quien también recibió apoyos por concepto de demanda de limosnas en Indias: AGI, Indiferente, 428, l. 33, f. 95-96v; Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús; Francisco Javier, misionero jesuita español muerto en Asia; y Felipe Neri, fundador de la Congregación del Oratorio en Roma

⁴³⁴ Portús, «La intervención de Lope de Vega y de Gómez de Mora en las fiestas de canonización de San Isidro».

monarquía, pero, además, se conciliaron en sitios como Madrid, Lisboa, México, Puebla y Goa (India) festejos para los nuevos santos canonizados, siendo los jesuitas los más conocidos.⁴³⁵

En recibiendo las noticias, tanto el rey como Madrid se dispusieron a celebrar el triunfo de los santos, organizando procesiones solemnes y distintas obras literarias compuestas por los mejores dramaturgos de España.⁴³⁶ Lope de Vega (1562-1635), reconocido escritor del Siglo de Oro español, ya había intervenido anteriormente para la canonización de Isidro mediante la composición de un poema dirigido a exaltar sus virtudes (*Ilustración 2.1*) y una comedia titulada *San Isidro, labrador de Madrid* (1604-1606) para ensalzar sus milagros.⁴³⁷ Ahora, en 1622, en el pináculo de su carrera, el poeta y dramaturgo compuso dos comedias que pretendían consolidar al nuevo santo y a la villa de Madrid durante las fiestas que se hicieron en su honor.

La organización de festividades enfrentó dos intereses importantes. Por un lado, el del ayuntamiento madrileño que encumbraba al fin a un santo luego de ser designada capital del reino en 1562, y que anhelaba mostrar al mundo su potencia como capital del imperio. Por el otro, el del rey Felipe IV y su corte, quien recibía cuatro nuevos santos españoles: santa Teresa, san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier y san Isidro labrador, y pretendía representar en la canonización de todos ellos la universalidad de la monarquía.⁴³⁸ Madrid pretendió celebrar a san Isidro por separado del resto de santos con el fin de hacer notar la importancia de su labrador y de su urbe.⁴³⁹ En cambio, el Consejo de Castilla ordenó que en las celebraciones se incluyese una procesión general donde todos los nuevos santos habrían de hacerse presentes. Era, a todas luces, una controversia que ponía sobre la balanza la ciudad contra el cuerpo monárquico.

⁴³⁵ Arellano, «Vive le roy! El poder y la gloria en fiestas hagiográficas francesas (canonización de San Ignacio y San Francisco Javier, 1622)»; Arellano, «Elementos teatrales y parateatrales en fiestas hagiográficas barrocas (las fiestas jesuitas)»; Alberro, «Las fiestas de canonización de San Ignacio de Loyola y San Francisco Xavier en Puebla, 1623. Universalismo y didáctica jesuita». Uno de los contados trabajos que se esfuerza por analizar de manera simultánea los festejos de beatificación y canonización es el de Vincent-Cassy, «Los santos, la poesía y la patria. Fiestas de beatificación y de canonización en España en el primer tercio del siglo XVII». Agradezco a María Fernanda Mora las recomendaciones bibliográficas.

⁴³⁶ El historiador Cruz da cuenta de que en 1620 hubo una procesión magna en honor a la beatificación de san Isidro que, no obstante, palideció en comparación con los festejos posteriores a su canonización. Cruz, *Vida de San Isidro Labrador, patrón de Madrid. Adjunta la de su esposa Santa María de la Cabeza*.

⁴³⁷ Un texto que analiza de manera preliminar estas obras es el de Casal, «El santo, el trabajo y el amo, en tres obras de Lope sobre san Isidro». Empero, hay que destacar que este trabajo es de análisis primordialmente textual.

⁴³⁸ Portús, «La intervención de Lope de Vega y de Gómez de Mora en las fiestas de canonización de San Isidro».

⁴³⁹ Mediante un juego de cañas, o sea “fiesta de acaballo, que introduxeron en España los Moros, el qual se suele executar por la Nobleza en ocasiones de alguna celebridad”, *Diccionario de Autoridades*, Tomo II, 1729.

Al final, la voluntad de los últimos se impuso y se terminó llevando a cabo la procesión. A pesar de ello, la villa no se dio por vencida y resaltó la importancia de su santo y su recinto por otros medios. A través de la representación teatral de dos comedias, Madrid trató de demostrar que su villa y santo eran los de mayor prestigio de toda la monarquía. Hay que recordar que, a inicios de siglo, mientras avanzaba de forma presurosa la causa de beatificación del labrador, Felipe III (1598-1621) dispuso mudar la corte de Madrid a Valladolid (1601-1606). La villa enfrentó la catastrófica noticia de que había perdido el asiento de la corte y, en este contexto, Madrid debió reinventarse y, en la medida de lo posible, tratar de recuperar el designio como sede de la corte, como ocurrió, en 1606. Dos décadas más tarde, lo que la villa desplegó fue un festejo del triunfo simbólico de su ciudad, algo que, junto con la recopilación de su *Teatro de las grandezas de la villa de Madrid*, de próxima publicación (1623), esperaba confirmar definitivamente su preeminencia política y devocional.⁴⁴⁰

Por las razones antes señaladas, el ayuntamiento de la villa no escatimó en el gasto de cifras extraordinarias para la realización de sus fiestas.⁴⁴¹ Madrid tuvo en mente dejar pasmados a sus espectadores mediante recreaciones espectaculares y, al mismo tiempo, dejar en la memoria de todos los vasallos la importancia de su recinto mediante la impresión de las obras hechas en las fiestas de 1622. Por ello, encargaron a Lope de Vega el cuidado de las comedias sobre la niñez y juventud de san Isidro (*Ilustración 2.4*), la segunda de las cuales se había basado en gran medida en otra pieza dramática compuesta durante su proceso de canonización.⁴⁴²

Como para la comedia de Guadalupe, en Madrid se adornaron ricamente sus calles para la magna procesión. Hubo varios pedestales colocados en la plaza central donde se instalaron las figuras de san Isidro y otras, como la del pontífice san Damaso (304-384), María de la Cabeza, esposa de san Isidro, y el rey Felipe IV. De acuerdo con la relación, se hicieron presentes 46

⁴⁴⁰ González Dávila, *Teatro de las grandezas de la villa de Madrid Corte de los Reyes Católicos de España*; Río Barredo, *Madrid, urbs regia*. Agradezco a Óscar Mazín ambas referencias.

⁴⁴¹ Por la redacción de ambas, Lope recibió 200 ducados. Los encargados de representarlas, 400 ducados cada uno, más otros 100 ducados de premio para quien mejor las desempeñara; cifras por demás altísimas. Para la justa poética celebrada al final se designaron premios exorbitantes: en total, 690 ducados. Para la ornamentación, los roperos ofrecieron 3,000 reales al gremio que levantase un arco. El 21 de mayo, los jesuitas y los carmelitas pidieron al ayuntamiento el dinero para fabricar los suyos. En total se les dieron 3,000 ducados. Para la construcción de obeliscos, y luego de varias ofertas y negociaciones, se fijó el precio a 36,700 reales. Al final se les dejaron de pagar 1,800 reales por algunos adornos que faltaron y esta cantidad se les fue pagando en plazos, que para 1625 aún no se terminaba de cobrar. Portús, «La intervención de Lope de Vega y de Gómez de Mora en las fiestas de canonización de San Isidro», 38.

⁴⁴² Canning, *Lope de Vega's comedias de tema religioso*, 50-51.

otras villas mediante cruces, pendones, cofradías, clérigos, alcaldes, regidores y alguaciles, todos cargando varas de mando. Se contabilizaron, en total, 156 estandartes, 78 cruces y 19 danzas. En medio ellas hubo numerosas representaciones jerárquicas del concierto del mundo. África se hizo presente mediante moros, árabes, egipcios y etíopes. Asia hizo lo propio con sujetos vestidos de tártaros, chinos, indios y persas. América, con actores disfrazados ‘a la usanza’ de los naturales: con arte floral y penachos, característico de la Nueva España; indios del Caribe, diferenciados frecuentemente por su desnudez, y hasta “chilenos”, o sea, indios rebeldes del sur. Al final, Europa mereció un desfile de las naciones más importantes: los españoles a la cabeza, seguidos por los franceses, italianos y alemanes.⁴⁴³

A un océano de distancia, unos meses antes, en 1621 la ciudad de México vivió un conflicto similar al de Madrid y el Consejo de Castilla. El ayuntamiento de la capital virreinal, endeudado y marginado por la Angelópolis durante el proceso de recolección devota para la canonización de san Isidro (1600), recibió la noticia de que el labrador de Madrid había sido beatificado. Sin fondos para pagar dos comedias, organizadas probablemente durante la fiesta de *Corpus Christi*,⁴⁴⁴ los beneméritos vieron con recelo cómo los plateros, el arzobispo y el marqués del Valle organizaron de manera independiente una máscara donde se hacía gala de la ostentación y opulencia de sus corporaciones. Aquí como allá, la representación del culto a san Isidro suscitó conflictos por preeminencia política.⁴⁴⁵

Durante el desfile, México vivió un concierto simbólico similar al peninsular, pero, al ser organizado por las élites novohispanas, tuvo implicaciones distintas al celebrado en Madrid. En la máscara organizada por el gremio platero en enero de 1621 salió un carro personificando la Fama, seguido de un labrador gallardo que portaba una máscara de plata. A continuación, apareció una escuadra de caballeros mitológicos famosos, entre los cuales estaba el Quijote de

⁴⁴³ La representación de todos continentes, como veremos, era una cuestión recurrente en los festejos hispanos de esta época. Alberro, «Las cuatro partes del mundo en las fiestas virreinales peruanas y novohispanas».

⁴⁴⁴ A pesar de su déficit fiscal, el ayuntamiento de México invertía mucho dinero en este festejo, aun si para ello contraía deudas. Curcio-Nagy, «Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City», 12.

⁴⁴⁵ Sigaut, «La presencia del virrey en las fiestas de Nueva España». Según el *Diccionario de Autoridades*, una máscara era “la invención que se saca en algún festín, regocijo o saráo de personas que se disfrazan con máscaras”. *Tomo IV*, 1734. Aunque la autora no menciona qué comedias fueron las que endeudaron al ayuntamiento, por la sesión del 22 de enero de 1621 se puede inferir que fueran en honor a san Hipólito (1620), santo de la ciudad, pues el regidor Fernando de la Barrera, prestamista de 1,000 pesos, pidió libranza para que el mayordomo despachara su pago de los propios del cabildo. AHCM, Actas de Cabildo, libro XXIV, 25. Sobre la participación del marqués del Valle, Arellano, «*Vive le roy!* El poder y la gloria en fiestas hagiográficas francesas (canonización de San Ignacio y San Francisco Javier, 1622)», 10.

la Mancha, su escudero Sancho Panza y Dulcinea del Toboso, representados estos últimos por dos hombres con “los más fieros rostros y ridículos trajes”.⁴⁴⁶ Como en Potosí con la ‘novia judía’, esto debió causar incontenibles risas entre el público de la capital novohispana.

Entre música de chirimías, salió la representación del Sacro Imperio Romano: 6 reyes con casacas carmesís y armas imperiales, seguidos de los electores del Imperio; es decir, el conde Palatino, el marqués de Brandemburgo, el duque de Sajonia y los arzobispos de Tréveris, de Colonia y de Maguncia, finalizando la cohorte el Emperador. El séquito siguiente fue el papal, seguido por sus embajadores apostólicos, cada uno vestido ‘a la usanza’ de sus naciones, siendo el español el más grave por su vestimenta oscura, solemne y austera.⁴⁴⁷ Continuaron el concierto del mundo los reyes de Inglaterra, Francia, el emperador de Rusia, el Gran Turco, el Gran Chino y personajes míticos como el rey Salomón. Este último iba con ‘camellos’, personificados acaso mediante caballos o mulas disfrazadas, acompañados de negros etíopes, cuya identificación racial servía para diferenciarlos de los españoles.⁴⁴⁸ Finalmente, la atracción principal se vio en un carro tirado por caballos overos. En medio de este, fue colocado como personaje central de la máscara, en un bello tabernáculo de madera, con una imagen de Nuestra Señora de Atocha, patrona de Madrid, “una hechura” de san Isidro en veneración suya, dos gradas debajo de la imagen mariana.⁴⁴⁹

El concierto del mundo representado en esta máscara que circuló, cuando menos, un par de ocasiones ante los ojos de espectadores de la capital virreinal permitió que estos últimos, aun sin conocer a sus contrapartes africanas, alemanas, musulmanas o asiáticas pudieran imaginarlos e incorporarlos en su forma de representación universal.⁴⁵⁰ Incluso el propio santo nuevo, san Isidro, a quien, a menos que acudieran a la capital de la monarquía, no podrían ver ‘en persona’,

⁴⁴⁶ Rodríguez Abril, *Verdadera Relación de una máscara que los artífices del gremio de la platería de México y devotos del glorioso San Isidro el Labrador de Madrid, hicieron en honra de su gloriosa beatificación*.

⁴⁴⁷ Moda de lujo rígido, característica del barroco hispánico. Latasa, «La corte virreinal novohispana: el virrey y su casa, imágenes distantes del rey y su corte (s. XVII)», 118-19.

⁴⁴⁸ Zúñiga, «Visible Signs of Belonging. The Spanish Empire and the Rise of Racial Logics in the Early Modern Period», 127.

⁴⁴⁹ Rodríguez Abril, *Verdadera Relación de una máscara que los artífices del gremio de la platería de México y devotos del glorioso San Isidro el Labrador de Madrid, hicieron en honra de su gloriosa beatificación*. Interpreto “hechura” como “efigie”, tal como indica el *Diccionario de Autoridades*, Tomo VI, 1734: “efigie, estatua o figura de bulto, ya sea de barro, piedra o otra materia, que regularmente suelen ser de Christo, su Madre, o los Santos”.

⁴⁵⁰ Estas eran habituales a través de obras de circulación global, como los biombos. *Cfr.*, Baena Zapatero, «Nueva España a través de sus biombos»; «Un ejemplo de mundialización: El movimiento de biombos desde el Pacífico hasta el Atlántico (s. XVII-XVIII)»; «Apuntes sobre la elaboración de biombos en la Nueva España».

pudo ser representado y, quizá, hasta venerado por algunos de sus fieles lejanos. Como en el caso guadalupano en Perú, aquí hubo una meta representación: no participó un personaje que hiciera las veces del labriego, sino una efigie suya. Esto último pudo servir para demostrar el portento milagroso de sus imágenes y la importancia central que tenía, también, la virgen María, en este caso, en su advocación de Atocha; una cuestión de suma relevancia en un territorio con gran veneración a las imágenes sagradas de la virgen María, como la Nueva España.⁴⁵¹

De vuelta en Madrid, donde sí pudo estar el labrador ‘en persona’, durante la procesión se llevó el cuerpo incorrupto de Isidro, prueba irrefutable de su santidad, en un arca de plata. En contraste con la máscara novohispana, en 1622 la procesión de Madrid cerró con lo que los organizadores consideraron la figura más importante: la monarquía, cuyo rey desfiló junto a sus consejos de Castilla, Aragón, Inquisición, Italia e Indias. Para cerrar este concierto universal, en un edificio compuesto para la ocasión, se colocaron una serie de lienzos que representaban los cuatro continentes conocidos por la humanidad a través de simbólicas fuentes de agua que caían de una torre y representaban la unidad, idealizada, de todos los reinos hispánicos.

Las representaciones de México y Madrid con ocasión de los festejos de beatificación y canonización del humilde labrador permitieron a sus asistentes contemplar escenificaciones universales impresionantes. Sin pretender una comparación sistemática, se observa que, en medio de un contexto de júbilo por la santidad de Isidro, ambas permitieron a sus asistentes imaginar al resto del mundo y el papel jerárquico que tenían o buscaban tener en él. Imaginar ‘camellos’ desfilando en el desierto del Sahara en que se había convertido la calle de Tacuba, o a la ‘realeza mexicana’ y a los ‘indios mapuches’ de Chile posando en las plazas de Madrid, permitió que gente del común en lados opuestos del mundo, aún sin haber visto ni escuchado en persona sus contrapartes, los pudiera ‘ver’ y ‘escuchar’ en representación, trascendiendo tiempos y espacios. Sin salir al mundo, el mundo había llegado a ellos. Lo mismo ocurrió con el nuevo santo: sin haber sido testigos de sus portentos, ahora los habitantes de la capital novohispana conocían su figura, sus virtudes y, quizás, mediante su hagiografía y una comedia hecha en la ciudad vecina Puebla, también los beneficios espirituales de venerarlo.

A pesar de sus similitudes, estos desfiles universales tuvieron propósitos distintos. México contempló la heterogeneidad del mundo al que pertenecía su reino. Madrid desplegó, en cambio,

⁴⁵¹ Calvo, «El Zodíaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700».

una unidad idealista del orbe que se pretendía postrar ante los pies del monarca. Isidro, el nuevo santo, en ambos casos permitió ser escenario de proyección de estos imaginarios. En ambas circunstancias observamos los conflictos por preeminencia de las corporaciones organizadoras: el ayuntamiento de Madrid contra la corte de Felipe IV, el gremio de plateros contra el cabildo de México. Como se puede ver, la universalidad no implicaba el abandono de las identidades locales. Estas, más bien, se reforzaban al insertarse jerárquicamente en las posiciones que tenían, o buscaban tener, en este universo simbólico.

VI. *Purificar a un santo converso*

Después de estos conciertos universales, en Madrid se representaron dos comedias en honor a san Isidro que asociaron continuamente la historia del culto con la villa.⁴⁵² La primera atendió el desconocido origen del labrador, la segunda, su vida adulta y milagros, mucho más conocidos. Por esta razón, en la comedia de su niñez, novedosa en cada aspecto en contraste con la primera obra dramática que escribió Lope sobre la vida del labrador,⁴⁵³ hubo un espacio de proyección mucho mayor de aquellos modelos que se buscaban difundir entre los vasallos cristianos. Además, al girar en torno a una persona que llegó a la santidad mediante la virtud, en ambas piezas se puede hallar un notorio interés por su imitación.⁴⁵⁴

Una de las cuestiones que Lope buscó resaltar en la primera comedia sobre san Isidro fue el origen cristiano del santo y sus padres. Durante estos años estaba en boga el debate por la expulsión de los moriscos (1609-1613).⁴⁵⁵ En tal contexto, los orígenes inciertos del santo

⁴⁵² En el aspecto técnico, aunque se trata de dos comedias distintas, existe una continuidad evidente entre ambas y elementos centrales de la segunda pierde sentido sin la primera. Por esta razón, autoras las han analizado como una misma gran comedia. Al respecto, ver Canning, *Lope de Vega's comedias de tema religioso*, 56.

⁴⁵³ Vega Carpio, «San Isidro, labrador de Madrid». Este texto fue construido entre 1604-1606 y estuvo fuertemente influenciado en el poema *Isidro*, escrito en 1599 para la causa de canonización del labrador.

⁴⁵⁴ Cuestiones comunes al subgénero de comedia de santos, hagiográficas o ejemplares-divinas. Lauer, «The Comedia and Its Modes»; Case, «Understanding Lope de Vega's Comedia de Santos».

⁴⁵⁵ Los moriscos o recién conversos fueron grupos minoritarios de cristianos que habían sido obligados décadas atrás a dejar su antigua religión islámica para permanecer en los territorios ibéricos después de la consumación de la reconquista. Debido a su asociación endogámica, por lo general eran grupos sociales aislados que fueron vistos como falsos cristianos y despreciados profundamente por los estrados altos, medios y bajos de las sociedades católicas tradicionales o “cristianos viejos”. Esto orilló a que a partir de 1609 se ordenara paulatinamente su expulsión de los reinos ibéricos, mientras se consolidaban las monarquías confesionales de los primeros años del siglo XVII. Domínguez Ortiz y Vincent, *Historia de los moriscos*; Hsia y Palomo, «Religious Identities in the Iberian Worlds (1500-1700)», 80.

labriego, así como los de la propia villa de Madrid, pudieron suscitar dudas no en cuanto a su capacidad milagrosa, sino sobre el posible origen musulmán o converso de Isidro o de sus padres,⁴⁵⁶ una cuestión de deshonor en una sociedad obsesionada por la pureza de sangre.⁴⁵⁷ Más aún, en el género dramático los moriscos habían sido retratados históricamente como simples, deshonestos y ridiculizados en contraposición con los ‘hidalgos, hijos de cristianos viejos’,⁴⁵⁸ a cuya devoción Isidro apelaba. ¿Cómo purificar a un santo converso?

Al parecer, la respuesta fue creando una tradición de pureza de sangre. La comedia sobre la niñez del labriego abrió con un monólogo de la madre de Isidro, Inés, quien hizo una oración a la virgen de la Almudena, patrona de la villa de Madrid, para que pudiera tener un niño santo. Pedro, su padre, en otra escena, elevó una oración en medio del trabajo para que su mujer tuviera un hijo más virtuoso y cristiano que sus padres, aun si no tuviere dinero o fama. Parece evidente que desde la escena inicial se hizo clara la importancia del matrimonio cristiano idealizado como cimiento de los sistemas de sociabilidad de la monarquía en el siglo XVII y, más aún, como eje rector del honor de un cristiano viejo. Lo anterior se hizo explícito cuando a Pedro voces angelicales le anunciaron, en alusión a su hijo: “venturoso el labrador que coge tan rica prenda, del fruto del matrimonio, para enriquecer la Iglesia”.⁴⁵⁹ Enseguida, una música de chirimías, antesala de la intervención divina, hizo despejar el cielo y, en lo alto, los espectadores vieron cómo una nube se abrió y de ella salió una carroza, conducida por ángeles y arada por bueyes. En el centro, se vio un joven hermoso, Isidro adulto, para asegurar así la continuidad de las comedias, con un vestido lleno de estrellas, una corona dorada en la cabeza y una agujjada plateada.⁴⁶⁰

Luego de la visión, Pedro discutió su significado con sus compañeros. La hipótesis que mejor resolvió las dudas fue el vaticinio de la ciudad como futuro hogar de un cristiano quien llevaría

⁴⁵⁶ Fernández Montes, «Isidro, el varón de Dios, como modelo de sincretismo religioso en la Edad Media»; «San Isidro, de labrador medieval a patrón renacentista y barroco en la Villa y Corte».

⁴⁵⁷ Una cuestión que también se observó durante la promoción del misterio de la Inmaculada Concepción, dogma hispánico por excelencia. Ruiz Ibáñez y Sabatini, *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*. A diferencia del proceso jurídico en Roma, aquí importaba más su fama pública que la legalidad y certeza de sus milagros, pues Isidro ya había sido beatificado y canonizado, volviendo indiscutible estos.

⁴⁵⁸ Belloni, «“Que es gente que come arroz, / pasas, higos y alcuzcuz”»: la construcción de la imagen estereotipada del morisco en nueve comedias de Lope de Vega».

⁴⁵⁹ Vega Carpio, «La Niñez de San Isidro. Comedia en su canonización», f. 6-6v.

⁴⁶⁰ La agujjada es el símbolo por excelencia de los labradores. El *Diccionario de Autoridades* la define como “vara que en su extremo tiene una punta aguda de hierro, que sirve a los boyeros y labradóres para picar a los bueyes, a mulas que están remissos en el trabajo”, Tomo I, 1726.

a Madrid a la cima de su gloria: “aquel mancebo hermoso ha de nacer por bien nuestro en Madrid. [...] Mantua Carpentana fue su nombre hasta que vinieron los moros, en quien fundaron sus escuelas y por ellos fue Madrid madre de ciencia”.⁴⁶¹ Este pasaje alimentó otra leyenda, análoga a la del cristiano pasado de Isidro, sobre el nacimiento de Madrid. Según esta, la villa no fue fundada por musulmanes, sino que tuvo un noble origen cristiano. Madrid habría sido fundada por un mitológico príncipe griego, Ocnos Bianor, quien dedicó la fundación a su madre, Mantho, pasando a llamarse Mantua Carpentana por el pueblo que ahí moraba, los Carpentanos, hacia 879 a. C.; es decir, 126 años antes que la mismísima Roma.⁴⁶² La mítica antigüedad sirvió para destacar la antes humilde villa, ahora capital de la monarquía. Así, el pasado moro de la villa fue señalado como transitorio e, incluso, en lugar de demeritarla, permitió que creciera en gloria debido a la ciencia que trajo el mundo árabe, volviéndola una capital intelectual. Además, como Madrid, la elección del nombre de Isidro por su madre mostraría que los orígenes del labrador, además de ser cristianos, representaban los valores de la Reconquista.

En otra escena, Inés relató que, antes del nacimiento su hijo, observó a unas personas que cargaban “del divino Isidro el cuerpo, arzobispo de Sevilla” para el rey Fernando I de León (1029-1065).⁴⁶³ De manera análoga a la imagen guadalupana de Extremadura en su comedia, el cuerpo de Isidro (Isidoro) de Sevilla había sido ocultado durante la invasión de los moros. Luego, Isidoro se les apareció en sueños a unos leoneses, les indicó dónde yacía su cuerpo y “con licencia del rey moro, le buscaron y le vieron como el día de su muerte”, es decir, con el cuerpo incorrupto, seña de santidad.⁴⁶⁴ Asombrada de su historia y milagros, Inés le tomó gran devoción y prometió “si Dios me diere varón llamarle Isidro”. El símil con el descubrimiento del cuerpo del labriego en la vida real fue evidente para el auditorio: su humilde campesino fue encontrado en la parroquia de san Andrés y trasladado un 15 de mayo, marcando el día de su fiesta tras emitida la bula de su canonización.⁴⁶⁵ De tal manera, la historia del culto a Isidro se asoció, ingeniosamente, como al resto de cultos ‘reaparecidos’, con el resurgimiento de la gloria católica durante la empresa de la Reconquista.

⁴⁶¹ Vega Carpio, «La Niñez de San Isidro. Comedia en su canonización», f. 7v.

⁴⁶² Domingo, «El falso origen mitológico de Madrid que se inventó Felipe III para dar caché a la capital».

⁴⁶³ Vega Carpio, «La Niñez de San Isidro. Comedia en su canonización», f. 8.

⁴⁶⁴ Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*.

⁴⁶⁵ AGI, Indiferente, 428, l.32, f. 352v-353.

Como vimos en la comedia guadalupana, este tipo de escenas fueron recurrentes no solo en la vida del labrador, sino también en la de sus patrones, vinculados supuestamente a regidores del ayuntamiento de Madrid, los patrocinadores de la obra. Un intercambio entre los jefes de Isidro y unos moros llamados Hazen y Zulema, cuyos nombres por sí mismos ridiculizaban su origen moro,⁴⁶⁶ develó el desprecio a su nación y el honor de los regidores. Los personajes Ramírez y Vargas, personificados acaso por alguno de los familiares del cabildo, recordaron una escena mítica de la reconquista. Ante la invasión musulmana, el abuelo Ramírez “juntó a la poca gente que tenía y a salir a morir determinado, la mujer y las hijas que tenía pusieron al honor en más cuidado”. Esto significó que, mientras los hombres combatían a las huestes enemigas, sus mujeres fueron a rezarle, valientemente, en medio de la batalla a la virgen de Atocha, patrona de Madrid, en cuya ermita encontraron al enemigo y éste las abatió con sus espadas. La Virgen, no obstante, respondió a sus sacrificios haciendo vencer al alcaide y reviviendo a sus hijas y esposa.⁴⁶⁷

Esta escena subrayó la valentía de los linajes del cabildo en la reconquista. Recordemos que la empresa de canonización hacia la segunda mitad del siglo XVI fue promovida inicialmente por regidores que provenían de dos familias, la Vargas y la Vargas Luján, que aseguraban ostentar la sangre de los antiguos patrones del santo, especialmente de su último amo, Juan de Vargas.⁴⁶⁸ Este personaje, debido a las redes de comunicación entre México y Madrid, parece haber sido identificado como una figura que encarnaba el valor de los cristianos viejos, aun si estos no eran del todo prodigiosos, pero que por su proximidad a obras y personajes piadosos gozaban de prestigio. Esto explicaría que su figura fuera representada en la máscara de la ciudad de México en 1621.⁴⁶⁹ Volviendo a la comedia, Lope no solo aseguró a los promotores del culto a san Isidro su proximidad al santo, a cuyos antecesores volvió en la obra sus padrinos, sino también argumentó retóricamente la gloria de los beneméritos madrileños al participar con gran valentía y sacrificio, así de hombres y mujeres, en la más honrosa empresa de España.

⁴⁶⁶ “Zulema” era mofa de “Suleimān”. Belloni, «“Que es gente que come arroz, / pasas, higos y alcuzcuz”: la construcción de la imagen estereotipada del morisco en nueve comedias de Lope de Vega», 89-90.

⁴⁶⁷ Vega Carpio, «La Niñez de San Isidro. Comedia en su canonización», f. 15v-16.

⁴⁶⁸ Zozaya Montes, «Pesquisas documentales para narrar la historia de San Isidro. Gestiones para una canonización iniciada en 1562». Los regidores que promovieron la iniciativa fueron Jerónimo Zapata, Rodrigo de Vargas, Miguel de Luján y Pedro de Luján.

⁴⁶⁹ Rodríguez Abril, *Verdadera Relación de una máscara que los artífices del gremio de la platería de México y devotos del glorioso San Isidro el Labrador de Madrid, hicieron en honra de su gloriosa beatificación*.

Al delinear las características perversas de los enemigos de la cristiandad, en este caso, de los musulmanes, también se configuraron las virtudes que debían marcar la conducta de todo buen vasallo cristiano para asegurar su salvación.⁴⁷⁰ Si a figuras cercanas, como los moriscos, se les escarnecía por su simpleza,⁴⁷¹ los cristianos viejos, aún durante su niñez, destacaban por su humildad, resignación y respeto a los mayores.⁴⁷² Probablemente el mejor ejemplo de lo anterior fue la temprana liberalidad que mostraría Isidro en una escena con un pobre, a quien quiso dar limosna aun si el pequeño se quedaba sin comida. La virtud de la caridad aquí mostrado afianzó la idea de una monarquía que apoyaba a todos los cristianos que lo necesitaran, y por lo cual autorizaba, como vimos, el cobro de limosnas para sus empresas. En especial, la virtud de la liberalidad con los necesitados constituyó un principio básico de sociabilidad de estas comunidades, “el vínculo más fuerte de la sociedad humana”. Además, dar sin esperar nada a cambio era un reflejo del orden y de los principios impuestos desde el cielo,⁴⁷³ con lo cual una persona como Isidro, quien tan tempranamente mostraba la ejemplaridad de las virtudes cristianas no podría ser considerado de orígenes maculados.

VII. La intriga de la infidelidad de María

Las virtudes que Isidro mostró desde niño fueron amplificadas en la segunda comedia sobre su juventud. Esta obra tuvo mucha mayor proximidad a la primera que Lope compuso entre 1604 y 1606 con motivo de la difusión de su vida y milagros durante su canonización.⁴⁷⁴ Aunque no es posible afirmar si esta pieza fue base de la representación hecha en la ciudad de los Ángeles en 1604, la hipótesis tampoco parece descabellada. Existía contacto directo entre los regidores de la Angelópolis y Diego de Salas Barbadillo, solicitador de México en Madrid con especial cercanía al Fénix. Además, obras de Lope sobre la vida de Isidro terminaron en bibliotecas como

⁴⁷⁰ La salvación es, sin lugar a duda, el tema de mayor preocupación de todos los cristianos de esta época. Aunque el tema es amplio, un texto sintético lo ofrece para Nueva España, Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. Agradezco a su autora las sugerencias hechas al borrador de este capítulo.

⁴⁷¹ Belloni, «“Que es gente que come arroz, / pasas, higos y alcuzcuz”: la construcción de la imagen estereotipada del morisco en nueve comedias de Lope de Vega».

⁴⁷² Ruiz Martínez, «La moderación como prototipo de santidad: una imagen de la niñez».

⁴⁷³ Pues era Dios considerado el “dador por antonomasia”. Al respecto, ver Álvarez-Ossorio, «El favor real: liberalidad del príncipe y jerarquía de la república (1665–1700)», 400-401.

⁴⁷⁴ Canning, *Lope de Vega's comedias de tema religioso*.

la del colegio de san Agustín de Puebla.⁴⁷⁵ Conocemos, asimismo, que pliegos de la relación sumaria de milagros llegó al cabildo entre 1600 y 1602 (*Ilustración 2.2*).⁴⁷⁶ Frente a este nivel de circulación, no parece irrazonable pensar que, si la comedia sobre san Isidro representada en la catedral de Puebla durante la fiesta de *Corpus* no fue una copia de la de Madrid, cuando menos sí debió estar inspirada en los milagros del labrador y los trabajos previos del Fénix.

Con respecto a la representación que conocemos, hecha en Madrid en 1622, la comedia inició con la boda entre san Isidro y María de la Cabeza. Luego de los festejos, los esposos realizaron un voto para que, aun casados, continuaran por amor a Dios y miedo al pecado carnal en castidad perpetua separados el uno del otro; lo cual era una clara alusión a la historia de María y José, padres de Jesús.⁴⁷⁷ De tal manera, el auditorio madrileño no solo vio a un santo purificado, sino un cristiano viejo cuya vida ejemplar llegaba a equipararse con las acciones de san José. A la vez, al ser esta una comedia ejemplar, se buscó que los espectadores imitaran el modelo ideal de la vida matrimonial para ser meritorios de un tránsito breve en el purgatorio y lugar eterno en el cielo.⁴⁷⁸

Isidro se dedicó en las escenas siguientes a trabajar y su esposa, María de la Cabeza, se mantuvo en recato en una ermita; es decir, donde habrían de servir a Dios de las formas como se consideraban más adecuadas según sus calidades.⁴⁷⁹ No obstante, en los nudos dramáticos, personajes malévolos trataron de romper la entereza de ambos, en especial la de san Isidro. En

⁴⁷⁵ Aunque posterior a la fecha del festejo de la comedia, en la BHJML se resguarda un ejemplar de *Isidro. Poema castellano*, impreso en Alcalá en 1607 que, por diversas anotaciones, se sabe perteneció al licenciado Diego López de la Serna o Cerna. Fue resguardado en el convento de san Agustín, por lo cual tiene una marca de fuego de un corazón flechado en el margen y pasó, finalmente, al Colegio del Estado, desde donde llegó al fondo universitario.

⁴⁷⁶ La copia se encuentra en AHMP, Libro de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, Tomo 4, f. 214-221. En ella, se incluyeron todos los milagros que se conocieron durante su proceso de beatificación. Sobre la alta circulación de este tipo de pliegos, ver Di Stefano, «El pliego suelto: del lenguaje a la página».

⁴⁷⁷ Mediante esta alusión, asimismo, quedó saldado, de acuerdo mutuo, el *debitum* que se esperaba luego del matrimonio. En el primer libro de Corintios, 7, se menciona precisamente esto: “o os neguéis el uno al otro, a no ser por algún tiempo de mutuo consentimiento, para ocuparos sosegadamente en la oración; y volved a juntaros en uno, para que no os tiene Satanás a causa de vuestra incontinencia”. Agradezco a Jorge Luis Merlo la referencia.

⁴⁷⁸ Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*.

⁴⁷⁹ Aun las fuentes podrían permitir y seguramente ameritan llevar a cabo un trabajo por aparte, en las presentes líneas no atenderé la perspectiva de género debido a que mi enfoque y los objetivos de la presente investigación son otros. A pesar de ello, es posible observar algunas conductas que se esperan proyectar en la bienaventurada María de la Cabeza. Su finalidad es normar el ideal de la buena esposa cristiana. Saltan a la vista en una primera instancia la sumisión y acato a su marido, la vigilia del sacramento del matrimonio y la correcta observancia de las costumbres del buen cristiano: el ayuno, la oración, la confesión, etcétera; así como las especialmente relevantes a su sexo, como la contemplación y el silencio. Este tipo de prácticas eran esperadas de las mujeres debido a que eran consideradas seres inferiores a los hombres. *Cfr.*, Alberro, «La licencia vestida de santidad: Teresa de Jesús, falsa beata del siglo XVII»; Gonzalbo Aizpuru, *Los muros invisibles*.

una de las escenas, la Envidia, personificación caricaturesca proyectada de esta forma para evitar posibles simpatías del público,⁴⁸⁰ trató de levantarle falsos a Isidro con su patrón. Disfrazada de otro labriego, pero probablemente con indumentaria que la hacía identificable para el público, quizá con un corazón en las manos y la cabeza ceñida de culebras,⁴⁸¹ la Envidia argumentó que el labrador estaba haciendo que su señor perdiera su hacienda debido a que era holgazán. El patrón de Isidro, empero, reconoció la poca estima de las acusaciones al observar la templanza de su labriego. En esta batalla, el bien, representado por el santo, derrotó al mal, representado por la Envidia.

En el segundo acto, la Envidia se asoció con la Mentira y trataron de hacer creer a Isidro que su esposa era desleal. Esto nos lleva al punto de mayor tensión de la comedia: la intriga de la infidelidad de María de la Cabeza. Lo mundano de esta escena probablemente hizo que muy buena parte de los asistentes se identificaran de una u otra manera con la representación teatral, lo cual, de nuevo, tuvo la intención de volverlos partícipes de esta batalla moral permanente entre el bien y el mal. Los celos del esposo, el miedo a la mala reputación que traía estar con una mujer ‘indecente’ y las burlas del resto de la sociedad hizo que el mismo santo labrador, en un aparente lapso de debilidad, llegara a faltar a su templanza habitual.⁴⁸²

Luego de oír las infamias sobre su esposa, el labrador tomó la decisión de ir a enfrentarla. María de la Cabeza, en otra escena, vaticinó prodigiosamente la llegada de Isidro mediante una visión de la Virgen⁴⁸³ y se preparó para rendir cuentas ante él. La Madre de Dios le indicó su deber y María de la Cabeza, luego de cruzar milagrosamente el río Jarama, respondió los cuestionamientos con obediencia y demostración de fidelidad, obteniendo así el beneplácito de su esposo y la frustración y derrota final de la Mentira y la Envidia. Una segunda batalla entre

⁴⁸⁰ En la obra de c. 1604, Lope hace que la envidia sí tenga efectos negativos entre algunos labradores, quienes siembran la duda acerca de la soberbia de Isidro al aceptar su fama de santo. Aquí, en cambio, el autor evita caer en tales intrigas debido a que existe un horizonte de expectativas mucho mayor, en tanto el venerable es ahora reconocido como santo. Vega Carpio, «San Isidro, labrador de Madrid».

⁴⁸¹ Representación heredada de la Antigüedad clásica. El corazón simbolizaba la envidia como carcoma del alma. Sambrian, «La representación de los pecados capitales en el teatro de Lope de Vega: la soberbia y la envidia», 82.

⁴⁸² Lo cual ofrecía, a su vez, un sutil detalle dirigido, probablemente, a los miembros letrados de la república de Madrid. Continuando el símil entre san Isidro y san José, esta escena representó el momento de duda que generó en José que su esposa estuviera en cinta y provocó el divorcio secreto, señalado en Mateo 1:19.

⁴⁸³ En la primera obra lo anuncia un ángel, no la Virgen. Este cambio seguramente trató de vincular más la figura de María de la Cabeza con los intercesores del Jerusalén celestial, pues en estos años se promovía su beatificación.

el bien, encabezado por Isidro y la pretendida santa María de la Cabeza,⁴⁸⁴ y el mal, manifestado en la Mentira y la Envidia, había sido librada de nuevo, resultando en la derrota de los últimos.

Aunque es plausible interpretar esta escena de celos de Isidro y María simplemente como un recurso para entretener al público, pienso que la escena fue, asimismo, una respuesta retórica en contra de aquellos que veían en Madrid, o a su nuevo santo, una ciudad insuficiente como para ser la nueva sede permanente de la monarquía.⁴⁸⁵ La Envidia y la Mentira, valores contrarios a la virtud, fueron personajes que levantaron calumnias contra los humildes Isidro y María de la Cabeza, quienes triunfaron mediante la ejemplaridad cristiana. Si, como ha sido el patrón hasta ahora, Madrid estaba siendo representada en la vida de san Isidro, esta escena pudo ser una respuesta a los ataques de quienes consideraban la villa un sitio poco meritorio de la magnitud de su preeminencia como sede de la corte. Como sus santos, el triunfo de Madrid a los celos de sus detractores reposaría en la honestidad, templanza y humildad. Recurso retórico, por cierto, nada extraño para Lope, quien en 1599 así respondía a sus críticos en *Isidro. Poema castellano* (Ilustración 2.3): “*Quid humiltate invidia?*” (¿Qué puede la envidia frente a la humildad?).⁴⁸⁶

Por otro lado, al apelar a valores considerados universales, este tipo de analogías pudieron ser aplicables en otras sociedades donde fue escenificada la vida de Isidro. No sería extraño que tales mensajes hubieran sido representados en la obra dramática que la ciudad de los Ángeles de la Nueva España celebró en mayo de 1604 en honor al labrador. En un contexto de competencia política con la ciudad de México, los regidores de Puebla concertaron una comedia en los festejos de *Corpus Christi* de la ciudad, escenificada por los actores Gonzalo de Arriacho y Juan Corral, con un salario por demás alto (500 pesos), pagado con los propios del ayuntamiento.⁴⁸⁷ Con esto, la comedia de san Isidro pudo servir de respuesta a las críticas de la

⁴⁸⁴ Canning, *Lope de Vega's comedias de tema religioso*, 49. De acuerdo con la autora, el propio Lope de Vega estuvo entre las primeras comitivas de la iniciativa de canonización de María de la Cabeza, por lo menos, desde 1612. No vincula, empero, el simbolismo de la vida de esta santa con la de la corte de Madrid.

⁴⁸⁵ No está de más recordar que hace menos de dos décadas, Valladolid, una ciudad con mayor preeminencia histórica, había rivalizado la designación de capitalidad de Madrid, obteniéndola durante un quinquenio (1601-6).

⁴⁸⁶ Traducción mía. Vega Carpio, *Isidro. Poema castellano*.

⁴⁸⁷ La cifra es elevada si se le compara con la cantidad de limosna que se demandó en la Angelópolis entre 1600 y 1602 para la canonización de san Isidro, que ascendió a poco más de 651 pesos de oro común. Si tomamos en consideración que el dinero enviado a la península, es decir, sin contar los rezagados, fueron poco más de 513 pesos, esto nos indicaría que la ciudad de los Ángeles invirtió casi tanto dinero en la comedia que se celebró en su ciudad que lo que envió para la canonización del venerable. *Cfr.*, capítulo 2, “Espejo de intermediación”, de esta investigación.

capital en torno a la bonanza de este núcleo geopolítico⁴⁸⁸ y como muestra de las virtudes cristianas de sus pobladores, muchos de ellos originalmente labriegos y arrieros, algunos de los cuales habían colaborado activamente durante 1600 y 1601 para las colectas en honor a san Isidro,⁴⁸⁹ sobre todo en un momento en que su cabildo superaba en número de asientos al resto de ciudades de las Indias y aspiraba a volverse capital de reino.⁴⁹⁰

Ciertamente, la comedia de la juventud de san Isidro en Madrid de 1622, como otras obras dramáticas de la época,⁴⁹¹ buscó dirigir este mensaje al más distinguido miembro del auditorio: Felipe IV. Frente a las calumnias que le hacían algunos reinos protestantes, en especial los Países Bajos, donde enfrentaba una desgastante guerra y una campaña de desprestigio público conocido como la Leyenda Negra,⁴⁹² se sugirió al monarca a través de los mensajes contenidos en esta comedia no caer en provocaciones y, con humildad, apegarse a los valores cristianos que habían permitido que la monarquía alcanzara su posición como potencia mundial, pues así habría de culminar las proezas comenzadas por sus antecesores.

En caso de que la escena entre Isidro y la Mentira no fuera lo suficientemente clara para dar a conocer este mensaje, Lope y los comediantes se encargaron de volver explícita la enseñanza mediante la intervención de una voz: la Profecía. Esta anunciaba al personaje España su futuro (en ese momento, su presente): canonizarán a cuatro santos hijos suyos, el mejor de ellos, Isidro, habrá de protegerla y ofrecerá “por dichoso agüero un divino Felipe”. Después de su ascenso al

⁴⁸⁸ Desde su fundación, los regidores de México se quejaron reiteradamente de la nueva ciudad de Puebla de los Ángeles, argumentado que su baja calidad como pobladores españoles, pues en su origen serían labriegos y arrieros, y también sus supuestos abusos con las poblaciones indias de Tlaxcala no merecían la cantidad de privilegios que los reyes le designaron. Su intención era que la encomienda se perpetuara y que se disolviera este experimento ciudadano. Hirschberg, «La fundación de Puebla de los Ángeles. Mito y realidad», 214-15.

⁴⁸⁹ Albi Romero, «La sociedad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI». En el *Cuadro 2.1* se observa que, durante el proceso de colecta de limosna para la canonización de san Isidro en esta ciudad, un porcentaje significativo de sus donantes (al menos 26.19%) se desempeñaba precisamente en este tipo de labores manuales, consideradas de bajo prestigio durante esta época, pero que este santo mostraba como de valía cristiana debido a su virtud cristiana. Al respecto, remito nuevamente al capítulo 2, “Espejo de intermediación”, de esta investigación.

⁴⁹⁰ Mientras México contó con un número variable de alrededor de 10 regidores en el siglo XVII, Puebla llegó a ostentar el doble. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, 101.

⁴⁹¹ Rodríguez Pérez y Sánchez Jiménez, Antonio, «Introducción. La Leyenda Negra en el crisol de la comedia». Esta obra analiza una variedad de comedias que pretendieron desmentir la propaganda protestante antihispana.

⁴⁹² Sobre la Guerra de los Países Bajos, ver el clásico trabajo de Parker, *The Army of Flanders and the Spanish Road, 1567 - 1659*. A grandes rasgos, la Leyenda Negra fue un movimiento de propaganda antihispana promovida principalmente por los reinos protestantes de Gran Bretaña y de los Países Bajos, donde retrataron al imperio español a través de grabados e historias exageradas como fanáticos religiosos quienes cometían las más grandes barbaries en contra de la población nativa de América y otras sociedades desprotegidas a través de sus órganos represivos, como la Inquisición.

trono, afirmaba la profecía, finalmente España “verás corrida entonces la herejía y dobladas las penas de Lutero”.⁴⁹³

De esta forma, el culto a Isidro se volvió no solo una proyección de la preeminencia de Madrid, del gremio de plateros en México o del cabildo de Puebla en Nueva España. Aunque el más importante de los mensajes era la identidad local, la representación de la monarquía católica también se hizo presente en esta devoción, contrariando ahora a los más amenazantes enemigos de la cristiandad: los protestantes. Los devotos de san Isidro vieron así no solo la capacidad milagrosa del labrador, de sobra probada en su hagiografía, sino cómo su humilde labriego fue elevado en el espejo del mundo a nuevo defensor de la monarquía frente a los reinos herejes, quienes amenazaban el monopolio ibérico del océano Atlántico y los intereses comerciales sobre el Índico.⁴⁹⁴ Una transformación asombrosa para un humilde campesino de origen morisco.

VIII. Imaginar para perpetuar

Aunque la reforma protestante criticó esta y otras manifestaciones religiosas católicas, las corporaciones de la monarquía hispánica y el monarca mismo continuaron representando sus intereses y dando forma al conglomerado político al que pertenecían mediante estas escenificaciones, al menos, durante el transcurso del siglo. A principios del siglo XVII, las advocaciones marianas y los santos siguieron siendo vehículos potentes para demostrar la preeminencia de sus colectividades. Los libros fueron herramientas eficaces para dar a conocer sus portentos, pero en sociedades analfabetas, otras formas de comunicar los prodigios divinos, como las imágenes, reliquias, sermones y comedias fueron instrumentos muy socorridos. Mediante ellos, la gente presenció la omnipotencia celestial mediante intercesores como la virgen de Guadalupe o san Isidro labrador, aún en espacios lejanos. De la misma manera, sus historias devocionales proyectaron los ideales de una monarquía heterogénea que, a pesar su diversidad, consolidó un imaginario colectivo basado en la religión y en el contraste, aunque estereotipado, con los enemigos de esta ‘verdadera fe’.

⁴⁹³ Vega Carpio, «La juventud de San Isidro. Comedia en su canonización», f. 33v-34v.

⁴⁹⁴ Tan solo dos años después (1624), los holandeses tomaron la ciudad de Bahía, en las costas de Brasil. Esto suscitó un debate muy importante sobre la capacidad de la dinastía de los Habsburgo a la cabeza de los intereses de la corona de Portugal. Al respecto, ver Subrahmanyam, *Empires between Islam and Christianity, 1500-1800*; Schaub, «The Union between Portugal and the Spanish monarchy (1581-1640)».

La comparación de dos obras teatrales escenificadas en distintos momentos en Perú, la península y acaso la Nueva España plantea una serie de problemáticas: ¿es posible saber si lo que leemos fue representado realmente durante los festejos?, ¿los mensajes que se buscaban transmitir en estas obras fueron aprehendidos de la manera que lo esperaron sus autores? Para responder estas preguntas, hay que reconocer primero los límites de las fuentes con que trabajamos. Ninguna obra literaria, y en general, ninguna fuente puede considerarse un documento que revela un orden y creencias totales. Por ello, un análisis exclusivamente textual es insuficiente para comprender las dinámicas sociales detrás suyas. Antes, hay que insertarlas al contexto donde se produjeron y, más aún, tratar de descifrar las diferentes modalidades de apropiación que sufrieron al ser escuchadas y observadas.⁴⁹⁵

Si reconstruimos el contexto de producción de las obras y el de su apropiación escénica observaremos la enorme diversidad con que los intermediarios culturales involucrados en estas comedias trataron de dar sentido a los fenómenos que frente a sus ojos encarnaban cambios inciertos, como la inusitada expansión monárquica y la integración de las cuatro partes del mundo. Al hacerlo, los actores terminaron mostrando sus propias concepciones, proyectos políticos y sus contradicciones. De esta manera, he buscado demostrar cómo la creación e interpretación de estas obras dependió necesariamente de las costumbres, anhelos y conflictos de las sociedades donde surgieron y, quizá más importante, donde fueron recibidas. Pero contentarse con el discurso de los autores de estas obras nos limita a observar un solo lado de la moneda. Ahora toca imaginar y, de ser posible, descifrar cómo aquellos sujetos invisibles descifraron el universo simbólico que llegó ante sus ojos.

Los autores de las comedias de Guadalupe y san Isidro buscaron difundir un mensaje devocional y político que pretendió normar, clasificar y designar la realidad tal como anhelaban.⁴⁹⁶ Aquí fue especialmente importante la representación de la monarquía y sus otredades en territorios como las Indias, en donde la distancia, la ausencia de un aparato administrativo real consolidado y la inmensidad territorial imposibilitó al rey ejercer a plenitud un sistema de control vertical. La representación reprodujo imaginarios, reforzó devociones y

⁴⁹⁵ Chartier, «La pluma, el taller y la voz. Entre crítica textual e historia cultural», 245.

⁴⁹⁶ Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, X.

proyectó anhelos colectivos, volviéndose una forma normativa, aunque de forma negociada y a través de numerosos intermediarios culturales.⁴⁹⁷

Por otro lado, el público fue un árbitro infranqueable que, con su silencio o sus risas, reprobó o consintió los mensajes proyectados.⁴⁹⁸ En estos casos, la participación, cuando no directamente en las comedias, sí en sus preparativos, probó ser muy activa. El ejemplo más claro lo observamos en la comedia de Ocaña, donde ante la ausencia de compañías teatrales, el público intervino y se mezcló entre los actores para comenzar una procesión que llevó a la Virgen a su siguiente parada ceremonial. Parece difícil, empero, determinar hasta qué punto los oyentes se apropiaron de las ideas que les fueron representadas. Podemos inferir, con base en otro tipo de fuentes como las procesiones y máscaras, que las colectividades de mayor rango en estos sitios debieron ser capaces de comprender su rol jerárquico en medio de tales despliegues simbólicos. No obstante, la manera en que cada individuo interpretó estas alusiones y los incorporó a su propio sistema de creencias e imaginarios seguirá siendo una pregunta abierta a la interpretación, o bien, a futuras investigaciones.

Lo cierto es que este análisis nos permitió observar cómo los agentes mediadores de la monarquía intentaron proyectar un sistema de representaciones que los diferenció, dio sentido y ensalzó por encima de otras colectividades. Este sistema de creencias, compartido por buena parte de los vasallos, vinculó el fundamento de la monarquía con la defensa de la religión. El mensaje providencial subyacente, a su vez, fue uno de los pilares que permitió la integración de sistemas de gobernación, difundidos a través de actividades cotidianas como las demandas de limosnas y que, para muchos de sus miembros, fueron considerados como naturales, o incluso, necesarios. Imaginar la monarquía fue una herramienta de construcción de identidades colectivas adaptada a distintas circunstancias mediante la intervención de mediadores culturales de lo más diversos durante sus empresas particulares, algo que perpetuó el orden político y religioso de forma sinérgica durante casi tres siglos.

⁴⁹⁷ Sobre la idea normativa de las limosnas y sus representaciones culturales habré de reflexionar en las páginas siguientes. Sobre la intermediación en las representaciones culturales, remito los textos de Gruzinski, *La guerra de las imágenes de Cristóbal Colón a Blade Runner (1942-2019)*; Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*.

⁴⁹⁸ Nava Sánchez, «Solemnidad y escándalo público. El juego del estatus en la celebración del Corpus Christi en la ciudad de México, siglo XVII», 252.

CONCLUSIÓN

Toda historia es historia comparada. Cuando los historiadores afirmamos que algún periodo es más o menos conflictivo que otro, fincamos nuestras hipótesis en un cotejo. La comparación está en el núcleo del análisis histórico, aun cuando no siempre lo hacemos de manera explícita.⁴⁹⁹ La síntesis que implica el método comparativo enriquece la disciplina histórica, ya que nos obliga a pensar nuestros trabajos fuera de la falsa premisa de la excepcionalidad, evitando con ello elaborar generalizaciones imposibles de comprobar. Además, ofrece una serie de estímulos que permite, entre otras cosas, sugerir nuevas hipótesis y matizar aseveraciones.⁵⁰⁰

La historia comparativa no implica necesariamente una reducción a comunes denominadores. Exige, en cambio, un esfuerzo por mostrar las tensiones entre similitud y diferencias con relación a dos unidades de análisis. En torno a la denominada ‘plausibilidad’ de cualesquiera comparaciones, es importante recordar que, cuando menos en las ciencias humanas, no existe cosa tal como unidades ‘comparables por excelencia’, como tampoco hay fenómenos idénticos, por lo menos, en el sentido más literal de la palabra. Las comparaciones parten de una elección subjetiva, hecha a consciencia por parte del historiador cuyo fin, en mi opinión, debe hacerse explícito para mostrar, así, los alcances y los límites del análisis comparativo.

En esta investigación he enfrentado dos casos similares, pero con considerables diferencias, de demandas de limosnas. Originalmente había partido de la idea de que la cuestura había sido una práctica regia característica del periodo de la modernidad temprana en los reinos ibéricos. No obstante, al observar con detenimiento sus fuentes, especialmente las jurídicas y teológicas, he comprobado algo distinto: la demanda de limosnas tuvo muchas variaciones, fue llevada a cabo en distintas sociedades y, muy probablemente, hasta contó con distintos nombres. Vista en la larga duración, la demanda de limosnas y, más aún, aquella que he denominado ‘por comisión real’ fue solamente una parte pequeña al interior de un universo mucho más amplio de fenómenos religiosos propios, cuando menos, del sistema de creencias cristiano-occidentales.

⁴⁹⁹ Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*.

⁵⁰⁰ Gran parte de las reflexiones en torno al método comparativo los debo a la brillante síntesis teórico metodológica de Elliott, «La historia comparativa».

Aunque formó parte de las prerrogativas que el monarca católico se atribuyó hacia las últimas décadas del siglo XVI y primeras del XVII, en realidad, el fenómeno de cuestura tiene una antigüedad mayor que data, cuando menos, desde los orígenes mismos del cristianismo latino.⁵⁰¹ Al mismo tiempo, aunque hoy en día no existe equivalente idéntico a esta práctica, muchas de las lógicas que devela su ejercicio continúan siendo útiles para comprender el fenómeno religioso en algunas comunidades de la actualidad. Con sus reservas, la demanda de limosnas es una práctica devocional que sigue vigente en las sociedades herederas del sistema hispánico, aun cuando la monarquía que la fomentó se haya extinto hace ya varias generaciones.

La demanda de limosnas por comisión real fue un fenómeno complejo, pero no por ello del todo excepcional. Como vimos a lo largo de los capítulos primero y segundo, esta estuvo regida bajo los principios propios de una sociedad distante, pero no enteramente distinta a la nuestra. Su ejercicio cotidiano, entre muchas otras prácticas devotas, permitió afirmar los ejes rectores de estas sociabilidades, volviéndolos inteligibles para buena parte de sus miembros. Más aún, al ser fomentada bajo el patrocinio del monarca católico, la cuestura por comisión sirvió de espejo para observar las complejas dinámicas de una monarquía compuesta y policéntrica. Por ello, aunque los casos de demanda de limosnas que analizamos son, a mi juicio, sumamente interesantes, la más estimulante posibilidad que nos ofrece una mirada detenida a esta práctica es examinar ‘a ras de suelo’ los fenómenos que caracterizaron sociedades complejas, como lo fueron las de las Indias occidentales durante las primeras décadas del siglo XVII.

La experiencia de una primera globalización

Salta a la vista, en primer lugar, cómo distintos sectores de la sociedad hispánica del período moderno experimentaron la globalización temprana. Es cierto que en las fuentes analizadas no se emplea este término, empero, si por globalización entendemos la toma de consciencia de las sociedades en torno a los otros y las posibilidades de interacción, movilidad y circulación en un ámbito planetario, no cabe duda de que, durante esta época, los sujetos históricos vivieron un proceso de globalización similar, guardando las proporciones, al que hemos experimentado a partir de las últimas décadas del siglo XIX.

⁵⁰¹ Finn, *Almsgiving in the later Roman Empire*.

La demanda de limosnas por comisión real demostró que las posibilidades que abría un mundo cada vez más interconectado fueron asibles no solo para los miembros de las élites comerciales,⁵⁰² sino también por sujetos muy diversos, entre ellos, religiosos y cortesanos de rangos relativamente menores.⁵⁰³ La globalización temprana abrió, al menos, dos grandes puertas a los sujetos de a pie. La primera fue poder movilizarse de un lado del mundo al otro en aras de mejores oportunidades. Los agentes mediadores cuyas trayectorias hemos repasado en los capítulos primero y segundo muestran precisamente esto. Para Diego de Ocaña y los frailes jerónimos del Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe, el traslado a las Indias occidentales significó poder incorporar una enorme cantidad de devotos y limosnas para el sostenimiento de su cenobio en la península. Sin embargo, la enorme distancia que hubieron de recorrer para llevar a cabo sus misiones implicó, asimismo, la necesidad de establecer modelos indirectos de gestión política y devocional, en este caso, de negociación.

La segunda gran posibilidad fue poder aprovechar los nuevos canales de circulación de información que los órganos regios habían desplegado luego de, al menos, un siglo y medio de importantes avances tecnológicos. Los agentes de la beatificación de san Isidro y, en especial, el procurador Diego de Salas Barbadillo usaron a su favor las noticias que recibían de ambos lados del Atlántico para, de esa manera, fungir como bisagras de dos enormes continentes cuyo nivel de integración era, paulatinamente, cada vez más patente gracias al desempeño de sus mediadores. De manera similar al caso guadalupano, las Indias occidentales se mostraron como territorios prósperos donde se benefició enormemente la causa del labriego, gestionando una estratégica difusión de su culto. A diferencia del primero, en este caso la recolección de importantes sumas de dinero se pudo ejercer de manera más pronta gracias al importante recurso de la intermediación. Esta ofreció en el corto plazo beneficios similares, aunque también más limitados, a la movilidad transoceánica, con la ventaja añadida de que no era necesario mandar a costosos viajeros en peligrosas misiones que, como vimos con el caso de fray Diego de Santa María en Nueva España, no siempre tenían el éxito esperado.

Quizá el más importante aspecto de la globalización temprana fue el proceso de integración de una consciencia compartida en torno a ‘los otros’, fenómeno que define la experiencia

⁵⁰² Hausberger, *Historia mínima de la globalización temprana*.

⁵⁰³ Gruzinski, «*Passeurs* y elites “católicas” en las Cuatro Partes del Mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640)».

planetaria moderna. Es cierto que la movilidad y la circulación de información son por sí mismos fenómenos que transformaron de forma considerable estas sociedades. Empero, durante esta época no todos los sujetos podían acceder a tales recursos porque, al final del día, estos seguían siendo en extremo costosos y, en el aspecto más elemental, conllevaban frecuentemente poner la vida en riesgo. Aun así, mediante diversas manifestaciones culturales como procesiones, máscaras o comedias que podían llegar, en ocasiones literalmente, a puertas de los sujetos, estos últimos pudieron tomar consciencia de las experiencias que otros agentes mediadores habían tenido durante sus travesías y en los contactos con ‘lo otro’, tal como observamos a lo largo del capítulo tercero. De esta suerte, los intermediarios culturales de provincias y ciudades cercanas proyectaron imágenes e imaginarios de un mundo lejano que se veía, idealmente, cada vez más próximo, manifestado esto último en la famosa noción de ‘las cuatro partes del mundo’ que se hizo presente en los testimonios analizados.⁵⁰⁴

Entre agencia y gestión

Aunque servían tareas similares, no todos los mediadores culturales se desempeñaron de manera idéntica. En los casos que analizamos, es notorio cómo la personalidad influyó en el desempeño de los agentes reales. El ejemplo que mejor muestra esto, de nueva cuenta, es el de la virgen de Guadalupe de Extremadura. Para llevar a buen puerto su causa, fray Diego de Ocaña, agente de difusión de su culto y milagros en las Indias occidentales, ejerció una serie de acciones que le garantizaron el éxito inmediato durante su trayecto, sobre todo, en el virreinato del Perú. Mediante la alianza con distintos grupos de poder, en algunos casos en ascenso y en otros consolidados, la fundación de numerosas cofradías y, también, la creación de obras artísticas, como imágenes y comedias, el fraile logró introducir una nueva devoción en las provincias meridionales en detrimento, incluso, de otras ya afianzadas.

Muchas de las acciones que siguió el fraile en las Indias no eran parte de las procuraciones que su monasterio había encargado de manera explícita antes de su partida. El caso más evidente es el de las pinturas milagrosas de Guadalupe o, como Ocaña les decía, sus “verdadero originales”. Como parte de la jurisdicción exclusiva que guardaban los frailes jerónimos en

⁵⁰⁴ Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo*.

Extremadura, había estado prohibido poder realizar cualesquiera copias o reproducciones no autorizadas de la Virgen que ostentaba el título de Guadalupe, a no ser que fuera bajo permiso expreso del Monasterio, o bien, con encargo hecho al prior y frailes del cenobio castellano. La prohibición se extendía, también, a sus propios frailes.

A pesar de las contravenciones, fray Diego de Ocaña no dudó en ejercitar su talento artístico y su espectacular labor de difusión milagrosa a la hora de fomentar la liberalidad de los devotos en las Indias. Más aún, no obstante las limitaciones impuestas por el rey para asentar o pedir limosnas a los naturales, el fraile halló diversos ‘atajos’ que le permitieron cobrar limosnas de maneras muy ingeniosas con los indios de los pueblos ricos que visitaba sin transgredir, en apariencia, las imposiciones de las cédulas que acreditaban su misión. Lo anterior denotó, en mi opinión, la capacidad de agencia de este sujeto histórico.⁵⁰⁵

En lugar de acatar las indicaciones con que vino prevenido, el fraile guadalupano observó el contexto que lo rodeaba y, con base a ello, tomó importantes decisiones, acaso cuestionables, interpretándolas siempre como parte de un loable esfuerzo devoto de difusión de la Virgen. Al estar constantemente debatiendo sus acciones entre lo que era, según él, necesario y aquello que probaba serle contingente, fray Diego de Ocaña llevó a cabo una labor mucho más agencial en contraste con el segundo intermediario global que hemos analizado: Diego de Salas Barbadillo.

El procurador madrileño tuvo también una gran influencia con la causa que gestionó, en este caso, la beatificación de san Isidro. Si no perito, sí versado en leyes, Diego de Salas contó con numerosos contactos globales establecidos a lo largo de sus años al interior de la corte que le permitieron desempeñarse de manera exitosa, aunque silenciosa, en los círculos elitistas de la recién establecida corte real de Madrid durante, al menos, tres décadas. Es cierto que su papel como agente, entendido como un sujeto que presencié la tensión entre necesidad y contingencia y lo llevó a la acción, fue decisiva. Empero, a diferencia de Ocaña, éste no tuvo una ruptura importante con las labores de otros solicitadores de su época. Me inclino a pensar que su labor fue mucho más de gestión que de agencia, entendiendo aquella como una eficaz administración o manejo de los recursos a los que tuvo acceso en un momento dado.

Dicho de otra manera, mientras el último se desempeñó mejor en el ámbito institucional, en las laboriosas causas jurídicas y en el interminable papeleo que estas generaban, el otro encontró

⁵⁰⁵ Ema López, «Del sujeto a la agencia (a través de lo político)».

su más eficaz cauce de acción en la espontaneidad, la capacidad de adaptarse e, incluso, de transgredir los límites que lo trataron de frenar. Tal circunstancia parece resonar algunos de los contrastes hechos anteriormente en la historiografía entre los primeros conquistadores y los oficiales reales durante la primera y segunda mitad del siglo XVI, respectivamente. Esto es así porque, contrario a lo que tres siglos de historia pueden llegar a sugerir, la monarquía hispánica no fue una unidad homogénea, sino un cúmulo de individuos que se agruparon para sus propios beneficios, en ocasiones de manera libre y en otras mediada a través de experiencias traumáticas y violentas.⁵⁰⁶ Aun al incorporarse a un imperio de proporciones planetarias, ninguno de ellos renunció a su propia individualidad. Poner el énfasis en la experiencia de estos sujetos permite observar, en efecto, que detrás de los nombres escritos en tinta se hallaban hombres y mujeres de carne y hueso.

Las imágenes, la devoción y las limosnas

Una pieza clave para comprender los sistemas de negociación e intermediación establecidos durante el contexto global antes descrito fue la representación. Mediante intrincados lenguajes fue posible hacer visibles elementos de proyección de la monarquía, del rey y de los vasallos, pero, quizá más importante, de las devociones que los convocaba y unía. Además, las fiestas y sus distintas manifestaciones culturales fueron escenarios de júbilo que ayudaron a transmitir, mediante analogías didácticas, valores y conceptos abstractos. Con la ayuda de herramientas visuales y sonoras que permitieron borrar la frontera entre lo real y lo representado, los asistentes pudieron ser ‘testigos’ de los poderes milagrosos de los santos que llegaban a sus provincias y, en un nivel secundario, también imaginar el mundo e imaginarse en la monarquía católica.

Por tal razón, a lo largo de esta investigación he procurado cotejar el análisis de fuentes de archivo con bibliografía de la época, como historias apologéticas, hagiografías, poemas y hasta comedias. A través de este tipo de textos nos es posible acercarnos no solo a una reconstrucción de lo ocurrido sino, en la medida de lo posible, a una reflexión en torno a cómo vivieron tales experiencias los sujetos históricos. Donar una cantidad de dinero a un santo o una advocación mariana no se entiende en su justa dimensión si no pensamos en lo que yacía detrás. En efecto,

⁵⁰⁶ Ruiz Ibáñez y Sabatini, «Monarchy as Conquest: Violence, Social Opportunity, and Political Stability in the Establishment of the Hispanic Monarchy».

las empresas recaudatorias que hemos analizado vinculaban una poderosa idea: la colaboración con el sostenimiento de un intercesor o intercesora celestial con poderes lo suficientemente amplios como para poder incidir directamente en las vidas de sus fieles mediante distintas formas de *praesentia* y *potentia*.

Un análisis puramente textual de las fuentes devocionales no sería suficiente para acercarnos a los complejos vínculos que existían en múltiples niveles entre fiel y culto. Es necesario insertar tales testimonios a un contexto que trascendía la textualidad, entendida como la lectura íntima de los textos, y que, en realidad, eran más bien vehículos de otras formas de significación colectiva, como lo fueron, entre otras, las comedias y las procesiones. Estas escenificaciones permitieron la transmisión clara y ‘viva’ de los milagros de los santos o advocaciones por las que se pedía, hecho todo, además, de manera muy entretenida para los asistentes. A través de la simulación y reproducción que alentaba la teatralidad de estas obras se mostró a la gente una ‘manera de ver y venerar’ a las imágenes de los santos y advocaciones que servían de vehículos de los verdaderos intercesores que se hallaban en la Jerusalén celestial.

Las imágenes fueron objetos que dotaron de materialidad la compleja vinculación de los devotos con sus respectivas devociones. En un mundo como el nuestro, repleto de imágenes por dondequiera que se vea, es común pensar que este era el caso para la época que analizamos. Sin embargo, no hay que olvidar que durante siglos las imágenes sagradas eran recursos raros, de difícil acceso y, aún después de la introducción de la imprenta, continuaban siendo objetos sumamente preciados. Cientos de personas eran capaces de movilizarse de una ciudad a otra, entre provincias e incluso reinos, solo para ver la imagen santa de su protector o protectora celestial. Asimismo, era común el gasto de una suma alta de recursos para obtener una pintura, en el caso de las familias pudientes, o una pequeña estampa, en el caso de las menos favorecidas, de las figuras sagradas que veneraban para que, de esa manera, los fieles pudieran tener consigo una representación de los abogados de sus causas.

Aunque debido al reducido espacio con que contamos este tipo de fuentes no ha tenido el papel que mereciera a lo largo de los capítulos precedentes, es incuestionable que las pinturas, estampas y efigies devocionales estuvieron presentes a lo largo de los procesos de las demandas de limosnas por comisión real tanto de san Isidro como de Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura. En el caso de Isidro el ejemplo claro es Madrid, sitio que guardaba una proximidad

primigenia con el cuerpo incorrupto de su venerable. Empero, en los sitios donde esta condición no se cumplía, otro tipo de representaciones, como las estampas que arribaron a la Puebla de los Ángeles durante la promoción de su proceso canónico, o bien, la “efigie” que colocaron en la ciudad de México durante el desfile en honor a su beatificación sirvieron las veces para mostrar al público y, quizá, a sus nuevos fieles los poderes de este nuevo santo.⁵⁰⁷

Mención aparte merece, sin lugar a duda, el caso de fray Diego de Ocaña. En este es posible observar con lujo de detalle cómo la creación de imágenes y su difusión, como señalé, tuvo un papel central a la hora de evocar la devoción de los fieles en el virreinato peruano y, con ello, asegurar una mayor veneración y liberalidad de su parte. Pasar un trozo de tela ‘tocado de la original’ en las estampas que vendía y las imágenes que pintaba fue tan cuestionable como efectivo. No por nada aún hoy en día sus pinturas continúan siendo, en ciudades como Sucre o Potosí, visitadas multitudinariamente durante sus fiestas patronales por miles de devotos en estas provincias. Más aún, la adaptación a las necesidades y sistemas de veneración locales que procuró Ocaña durante el proceso de elaboración de sus imágenes, donde las pintó de un color menos negro que el original para que fuera de mayor adoración entre los indios por ser “de su color”, mostró tener, asimismo, una enorme efectividad en el corto plazo para obtener más limosnas entre los fieles y, en el largo, para que estas fueran adaptadas por los naturales como imágenes ‘locales’, aun cuando habían sido traídas por un agente externo. En suma, la relación entre las imágenes y devoción es vital para comprender el proceso de demanda de limosnas.

La pregunta normativa

Una de las virtudes del fenómeno de la demanda de limosnas por comisión real fue que, aunque surgió de las licencias de las élites peninsulares, fue ejercida e involucró constantemente a toda la diversidad de miembros de las repúblicas de españoles en las Indias occidentales: hombres y mujeres, religiosos y laicos, de todas las calidades. Con lo observado en el caso de la demanda de limosnas para san Isidro en Puebla de los Ángeles y, también, aunque en menor medida, en el de la virgen de Guadalupe en Potosí, nos es posible adentrarnos ahora, aunque de forma

⁵⁰⁷ Algo que continuó siendo parte central de las demandas de limosnas aun en periodos tardíos, tal como demostró Moro, «Los santuarios novohispanos y las imágenes “peregrinas” entre historia e imaginario».

sucinta, en una problemática interesante no del todo atendida en el desarrollo de la presente investigación: la obligatoriedad de dar limosnas.

Como he señalado, debido a su uso cotidiano ‘limosna’ parece evocar un fenómeno por naturaleza ‘voluntario’, entendiendo esto como “lo que nace de la voluntad libremente, sin necesidad, ò fuerza [*sic*], que la obligue”.⁵⁰⁸ No obstante, la evidencia contemplada arroja que la voluntariedad de las limosnas fue una característica construida a lo largo del tiempo, o que, al menos, lo que se entendía por ‘voluntario’ y ‘obligatorio’ durante estos años tuvo su propia historicidad. A finales del siglo XVIII y principios del XIX, después de que la demanda de limosnas por comisión real proliferó durante un siglo entero, reformadores novohispanos ordenaron al clero secular, en este caso, al Provisor de Naturales del arzobispado de México, que recordara a sus feligreses que la cuestura de limosnas itinerante que autorizaban con las cofradías de indios debía ser una aportación ‘voluntaria’ entre los fieles.⁵⁰⁹ El mensaje subyacente era que las únicas cargas obligatorias debían ser las urgidas por el rey en medio de su lucha por la defensa de la cristiandad. Leído a contraluz, esta clase de argumentos no parecen reflejar fielmente la realidad de su tiempo.⁵¹⁰ Al contrario, estos testimonios pretendieron enmendar prácticas contradictorias que, en su opinión, eran incompatibles con los nuevos tiempos.⁵¹¹

Las contradicciones a las que referían los Ilustrados novohispanos, como se puede imaginar, vistas en contexto no representaban paradojas ni contrasentidos. Pedir limosnas se había comprendido, al menos durante los siglos XVI y XVII, como una práctica necesaria y saludable en tanto permitía satisfacer las necesidades espirituales de los fieles en múltiples sitios. Si la Virgen, el santo o sus iglesias requerían vestimentas, aderezos u ornamentos para officiar dignamente los sacramentos y sus comunidades eran incapaces de costearlas, no era extraño que el resto de los fieles acudieran en su apoyo para cumplir su parte en el pacto colectivo de protección con la divinidad.

⁵⁰⁸ “Voluntario”, *Diccionario de Autoridades*, Tomo VI, 1739.

⁵⁰⁹ Carbajal López, *Cuerpos profanos o fondos sagrados*, 151-52; Calvo, «Santuarios y devociones: entre dos mundos (siglos XVI-XVIII)».

⁵¹⁰ Así interpreta las fuentes jurídicas Andrés Lira, quien menciona que “en la sociedad del siglo XIX muchos hombres se empeñaron en los proyectos constitucionales y en la codificación que consideraron indispensable para atender el caso de contradicciones que veían en su sociedad”. *Cfr.*, Lira, «El derecho y la historia social».

⁵¹¹ Gruzinski, «“La segunda aculturación”: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)»; García Ayluardo, *Desencuentros con la tradición*.

Al considerar, en este caso, la causa de beatificación de Isidro o el de sostenimiento del Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe uno de los muchos elementos que aseguraba la protección celestial de la república cristiana, a la que pertenecían los vasallos hispánicos de ambos lados del océano, los fieles vasallos de Nueva España y Perú vieron en las colectas piadosas no una carga voluntaria, sino una verdadera obligación moral a la cual debían acudir, no obstante, no de forma igualitaria sino equitativamente; o sea, según su calidad con mayor o menor liberalidad. Esta singular obligación, empero, tenía un matiz importante: no se entendía en las mismas dimensiones que las obligaciones del mundo temporal. No era una imposición, sino un compromiso de “amor”,⁵¹² entendiendo por esto la manifestación del alma “por el qual [se] busca con deséo el bien verdadero”, en este caso, de Dios.

La obligatoriedad de las limosnas se evidencia cuando observamos, diametralmente en los casos de san Isidro y de Nuestra Señora de Guadalupe en Nueva España y Perú, que existen numerosos casos de contribuciones prometidas, pero no entregadas por uno u otro motivo, a las que se les llamaba “mandas”.⁵¹³ Estas eran ofrecimientos piadosos hechos para cumplir con su obligación de amor y, en este caso, con sus intermediarios celestiales en un momento donde, por una u otra razón, carecían de dinero contante y sonante. Las promesas de pago les permitían a los fieles vasallos afirmar, al mismo tiempo, su participación en las causas religiosas y su compromiso con la república cristiana a la que pertenecían.

Sobre estas obligaciones se ha reflexionado en disciplinas como la sociología y la antropología, aunque no del todo en la histórica. Mauss señaló que “la limosna es el fruto de una noción moral del don y de la fortuna, por un lado, y de una noción del sacrificio, por el otro”.⁵¹⁴ El autor juzgó, en primer lugar, que toda donación implicaba una deuda que esperaba una retribución. La limosna, en este caso, sería una gratificación que los fieles estaban obligados a pagar a Dios, “el dador por antonomasia”.⁵¹⁵ En segundo, el antropólogo consideró que en sociedades precapitalistas poseer mucho era sinónimo de pecar y, para expiar las culpas, sería necesario hacer un sacrificio, en este caso, económico. De tal suerte, la limosna sería obligatoria

⁵¹² Damián López de Haro así lo menciona en una obra breve de 1625, citada en Nardi, «Los donativos voluntarios: un aspecto poco estudiado de la política americana de los Habsburgo de España (siglos XVI-XVII)», 8.

⁵¹³ De acuerdo con el Diccionario de Autoridades, por “manda” era entendido la “oferta que se hace de dar a otro alguna cosa”, derivado a su vez del latín *mandatum* (“orden”) y similar a *promissum* (“promesa”). El sentido que tienen ambas raíces parece indicar la obligatoriedad de esta contribución.

⁵¹⁴ Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, 103.

⁵¹⁵ Álvarez-Ossorio, «El favor real: liberalidad del príncipe y jerarquía de la república (1665–1700)», 400-401.

en tanto la liberalidad era la única forma de satisfacer las penas contraídas al acumular riquezas.

Aunque a primera vista estos argumentos podrían aplicarse a nuestros casos, es importante señalar un par de cuestiones que distinguen el fenómeno que tenemos frente a nosotros. La demanda de limosnas que examinamos no se dio en un espacio privado donde el devoto reflexionaba con respecto a su relación con la divinidad. En ambos casos, se llevaron a cabo de manera pública:⁵¹⁶ la gente daba limosnas en medio de fiestas y, aun si acudían a sus puertas, los demandadores llevaban consigo un libro en donde apuntaban la cantidad que ofrecerían, con lo cual se hacía de conocimiento del público si cumplieron con su parte o no. Además, al ser gestionados por agentes mediadores como los cuestores quienes, en realidad, eran solo un escaño de la cadena de intercesores con la divinidad, es decir, el santo o la virgen María, la relación divinidad-devoto tuvo que ser intermediada con otro tipo de obligaciones. Por esta razón, aunque ciertamente el compromiso con Dios estaba en la conciencia de todos, este no pudo ser el único factor que explique por qué la gente daba limosna.

En segundo lugar, si bien es cierto que la cultura hispano-católica había visto con recelo la acumulación desmedida de riquezas, para estos años había un consenso generalizado de que el honor podía ser alcanzado, con relativa prontitud, mediante manifestaciones públicas de virtud aún si venían de comerciantes, asociados históricamente a los pecados de usura y avaricia.⁵¹⁷ Aun si el miedo a la condena eterna y al tránsito obligatorio en el purgatorio estaba plenamente vigente,⁵¹⁸ también es cierto que durante estos años el catolicismo postridentino había transitado o se encontraba en camino hacia el establecimiento de nuevos modelos de religiosidad, inspirados en la virtud. De esta manera, las ‘manchas’ de los pecados podían ser saneados, en consonancia con la idea providencial de lucha entre el bien y el mal, por las virtudes de la caridad y la liberalidad. No es casualidad que los predicadores novohispanos resaltaran en honras fúnebres de algunos destacados comerciantes figuras como Zaqueo, un publicano bíblico que había labrado su riqueza estafando y quien, ante la llegada de Jesús, lo recibió renunciando a sus posesiones para darlas a los pobres, ganándose la salvación y el prestigio en Jericó.⁵¹⁹ Parece

⁵¹⁶ Lempérière, «República y publicidad a finales del antiguo régimen (Nueva España)».

⁵¹⁷ Una cuestión que replicaba las implicaciones de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

⁵¹⁸ Le Goff, *The Birth of Purgatory*; Delumeau, *El miedo en occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad situada*; Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*.

⁵¹⁹ Sobre esta figura bíblica en los sermones he ahondado en Angel Cruz, «*Ecce do pauperibus*: restitución y prestigio nobiliario en la sermonaria de consagración del templo de San Bernardo, México, 1690-1692».

ser, entonces, que la carga de conciencia tampoco sería el factor definitivo que permitiría explicar los motivos detrás de la entrega de limosnas.

El espejo invisible

Aunque encontrar las motivaciones singulares por las cuales cada sujeto donó o prometió donar limosna sobrepasa los alcances de este trabajo, podemos comenzar a delinear, cuando menos, algunas de las posibles motivaciones detrás del acto de dar limosna. Comienzo señalando, en consonancia con los estudios en torno a las normatividades, rama de la filosofía moral, que históricamente ha habido dos posturas para responder a la pregunta de ¿por qué la gente hace lo que hace? La primera de ellas es el voluntarismo, o la noción de que toda obligación parte del mandato de una autoridad legítima que, por su posicionamiento, se vuelve ley, cuando menos, moral para el sujeto en cuestión. La segunda, el realismo en sus fases sustantiva y procedimental sostiene que la voluntad surge del reconocimiento de una verdad universal común, a la que Kant denomina “imperativo hipotético”, cuya sola comprensión encamina al sujeto a comprometerse con su causa para que ‘lo real’ pueda seguir siendo verdadero para él, ella y para los demás.⁵²⁰

De esta forma, la contribución hacia la causa piadosa de Nuestra Señora de Guadalupe o Isidro Labrador, entre muchas otras, se volvió una obligación en tanto implicó, en primera instancia, la solicitud de diversas autoridades, lo mismo seculares y espirituales, que permitía el sostenimiento en conjunto de la república cristiana a la que pertenecían en distintos niveles. En el primer nivel se encontraba la cristiandad abstracta, en una dimensión providencial, en la lucha permanente entre el bien y el mal, comenzado desde el nacimiento de Cristo y finalizando en el juicio final. En el segundo, la cristiandad planetaria terrenal, representada en la comunidad de reinos que comprendía la monarquía católica. Finalmente, en el tercero, la república cristiana local, a la que se pertenecía por vinculación ‘natural’, por nacimiento, o social, por ‘vecindad’. Cada una de estas instancias, entremezcladas en el imaginario colectivo, implicó un compromiso distinto, pero con una misma base común, que se satisfizo individual o colectivamente mediante la limosna, como hacía el resto de los vecinos, vasallos y cristianos.

No obstante, la sola solicitud de limosnas por una autoridad moral legítima no bastó para que

⁵²⁰ Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, 52.

la gente se comprometiera a dar limosnas. La intermediación de estos agentes fue una primera instancia para evocar la liberalidad de los fieles, pero, más allá, existía una idea mucho más poderosa que puede explicar por qué, a pesar de no contar con dinero, los fieles de diversas jerarquías socioeconómicas se comprometieron a dar una cantidad considerable de dinero que habrían de entregar a futuro. Aunque este motivo subyacente seguramente varió de persona en persona, parece innegable que muchos debieron ver en las imágenes e historias portentosas que llegaron a sus ojos verdaderamente abogados celestiales que tenían la capacidad de interceder por ellos en sus momentos de mayor necesidad. No era una cuestión solamente de imposición devocional por parte del rey, sino que era una cuestión transversal a muchas ramas de la sociedad. Esto no implicaba, mucho menos, que no hubiera diferencias sustanciales en las formas de interpretar el mundo y la divinidad entre reyes y miserables. Lo que quiere decir es que, a diferencia de los tiempos actuales, la relación entre mundo temporal y celestial era inseparable; uno dependía necesariamente de la forma de entender el otro.

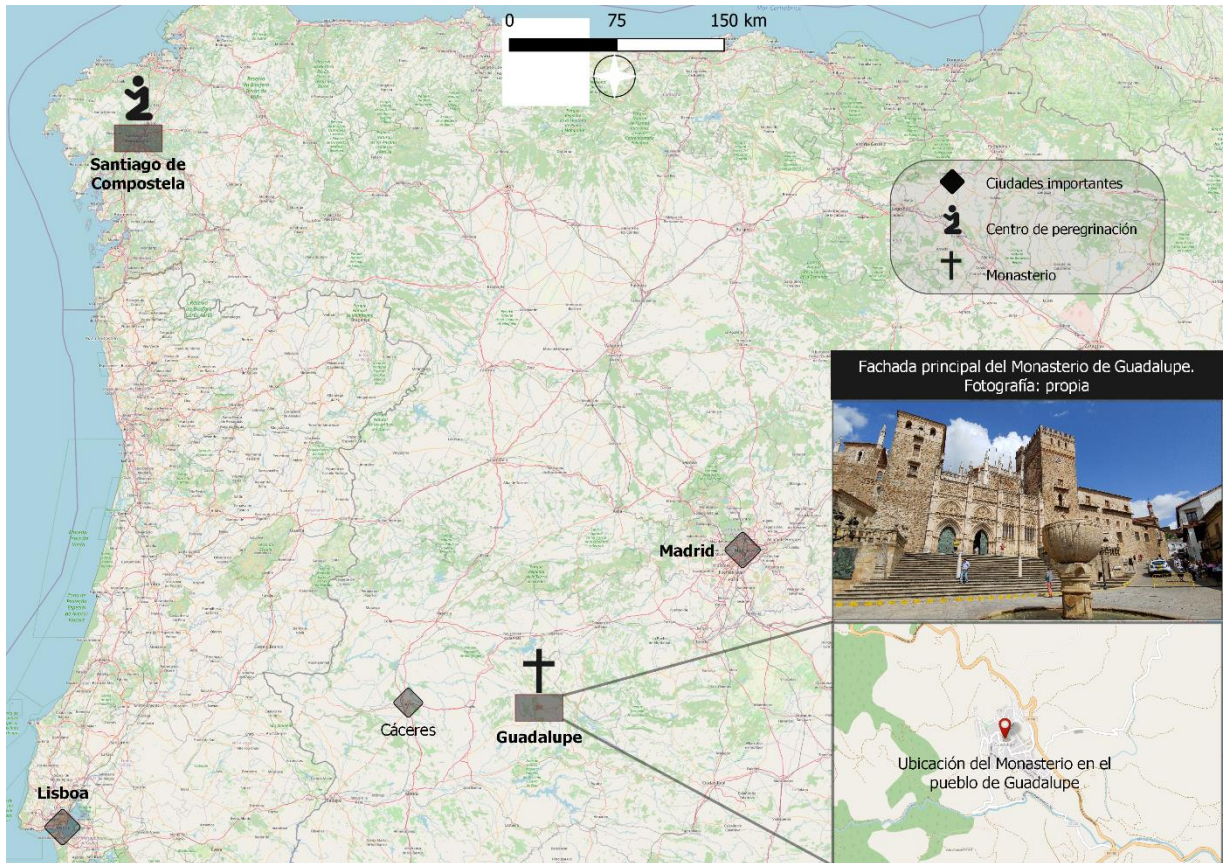
En el mundo terrenal, espejo imperfecto del orden celestial, los intercesores que habrían de abogar por los más necesitados sería la variedad de asociaciones de laicos y religiosos que se encargaban de la procuración del bien público, articulados en torno al valor universal de la caridad. Las cofradías, los hospitales, las casas de recogidas y niños expósitos, los conventos y monasterios, y las obras piadosas de las autoridades seculares hacían tangible esta idea de colaboración social y el vínculo incorruptible con Dios. En el ámbito de lo divino, la capacidad milagrosa de los santos y las distintas advocaciones marianas estaban agrupadas de manera similar para ayudar al Emperador celestial a librar la última batalla al final de los tiempos. Este sumamente complejo sistema de creencias que daba sentido al universo tangible e intangible sería una de las causas necesarias o, poniéndolo en los términos antes referidos, el “imperativo hipotético” común que sería satisfecho por todos los miembros de la colectividad, desde el rey hasta el labrador, mediante una variedad de acciones que permitirían mantener su aplicabilidad, de donde surgiría enseguida la obligatoriedad de dar limosnas para sostener las causas piadosas.

Si bien estas reflexiones generales no agotan el universo de posibilidades por los cuales las personas dieron o prometieron dar dinero para una causa piadosa y tampoco logran descartar las infinitas experiencias personales que una familia o individuo pudo tener con relación a un santo o una advocación mariana, cuando menos permiten acercarnos a las complejas lógicas que sostuvieron los modelos de sociabilidad de esta época. Al mismo tiempo, cuestionarnos por las

motivaciones de los sujetos del pasado nos hace volver la vista hacia nosotros y preguntarnos, entre otras cosas, ¿por qué hacemos lo que hacemos?, ¿qué es lo voluntario y lo obligatorio, y por qué?, ¿de dónde surgen la voluntad y la obligación? Si recordamos que este tipo de preguntas fueron motivo de diversos exámenes en otras sociedades, aunque sus respuestas ciertamente variaron según el tiempo, el espacio y el contexto, tal ejercicio nos permitirá ‘humanizar’ a aquellas personas que se escondieron detrás de una lista de promesas para entregar limosnas y por lo cual continúa siendo relevante la disciplina histórica. Reparar someramente en tales interrogantes nos hace prestar mayor atención a la importancia de acercarnos, si no directamente a aquellos sujetos, descartados por muchos como imposibles de acceder, sí a su espejo, uno en apariencia invisible, como lo fue la demanda de limosnas por comisión real.

ANEXO I

Mapa 1.1. Ubicación del Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura



Elaboración propia. Como se puede observar, el antiguo Monasterio Jerónimo de Nuestra Señora de Guadalupe, actualmente de administración franciscana, se encuentra localizado en la provincia de Extremadura, antiguamente incorporada al reino de Castilla. La ciudad más cercana a Guadalupe es actualmente Cáceres. Debido a su posición geográfica, se halla en relativa cercanía con el centro administrativo de la monarquía, Madrid (cuando menos, a partir de 1561). Quizá más importante, se encuentra asimismo en medio de la trayectoria entre esta ciudad de corte y la histórica sede del imperio portugués, Lisboa. En cuanto al camino peregrino hacia Santiago de Compostela, es de notar que el monasterio se encontraba relativamente cercano a la trayectoria que comenzaba en Sevilla, Andalucía, y subía hasta Santiago, en Galicia.

Mapa 1.2. Trayectoria de fray Diego de Ocaña en Indias (1599-1608)



Elaboración propia con base en *A través de la América del Sur*, edición de Arturo Álvarez, 1987; *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*, edición de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal Durán, 2010; AGN, Reales Cédulas Duplicadas, Volumen D5, Expediente 270, f. 69; AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 14, f. 45v-46v; y AGI, Contratación, 282A, número 1, ramo 11.

Cuadro 1.1. Limosnas recolectadas en Perú por fray Diego de Ocaña (1599-1605)

Tipo	Concepto	Cantidad
<i>Cuestura</i>	Demanda de limosnas durante 3 meses en Panamá. Lo juntado se dividió: lo que se mandó 1,000 para Castilla, lo que se quedó el fraile para gastos 1,000.	2,000 reales
<i>Venta</i>	Venta de una imagen hecha en Panamá a un clérigo rico	1 barretón de plata con valor de 300 pesos
<i>Donación</i>	Hechura de una iglesia donada por un matrimonio rico	10,000 pesos
<i>Donación</i>	Donación de Hierónima de Horozco	1,000 pesos de a 9 reales
<i>Mandas</i>	Despachos de 20,000 ducados transferidos de la caja real de Potosí	20,000 ducados
<i>Donación</i>	Juan Díez de Talavera ayudó con el gasto de la hechura de la imagen de Potosí	n/a
<i>Cuestura</i>	Limosnas de cofrades hechas en plata corriente, luego de la procesión de la imagen de Potosí	4,000 pesos
<i>Cuestura</i>	Limosna en Porco de 30 vecinos españoles mineros. De estos, pagaron 111 al momento y lo demás quedó pendiente de cobrarlo el mayordomo nombrado por fray Diego de Ocaña	300 pesos (111 pesos entregados, 189 mandados)
<i>Misa</i>	Pago de una misa para que la hiciera a la Virgen de Guadalupe con el fin de que un indio pudiera recuperar a su esposa que se había escapado, 27 de abril de 1601	2 reales
<i>Donación</i>	Capilla donada por el obispo de Charcas, donde Ocaña puso una imagen rica que elaboró en Potosí	30,000 pesos
<i>Donación/ cuestura</i>	Manufactura de una imagen de la virgen en La Plata, donde se salió a pedir limosnas	14,000 pesos (avalúo)
<i>Cuestura</i>	Limosna ofrecida por cofrades de La Plata	2,500 pesos (1,100 entregados, 1,400 mandados)
<i>Cuestura</i>	200 cargas de maíz ofrecida como limosna por cofrades de Tomina, cobrado por Miguel Juárez	400 pesos
<i>Cuestura</i>	Limosna ofrecida por cofrades de La Laguna	200 pesos
<i>Cuestura</i>	Limosna ofrecida por los cofrades de Chuquiabo o La Paz	300 pesos, más mandas no especificadas
<i>Mandas</i>	Limosna prometida por los cofrades de Chucuito	150 pesos
<i>Donación/ cuestura</i>	Recepción de joyas para la creación de una imagen en Cusco	n/a
<i>Cuestura</i>	Limosna ofrecida por cofrades de Cusco, a pesar de que se hallaban en necesidad	2,300 pesos
<i>Cuestura</i>	Limosna ofrecida por los cofrades de Guamanga	30 ducados, más mandas no especificadas
<i>Donación</i>	Cincuenta fanegadas de tierras del valle de Ica, donadas por el virrey Luis de Velasco	2,500 pesos
<i>Donación</i>	Perlas y esmeraldas para la fabricación de una imagen en Ica	n/a
<i>Cuestura</i>	Limosna ofrecida por los cofrades de Ica	300 pesos, más mandas no especificadas

Fuente: elaboración propia con base en Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*.

Cuadro 1.2. Demandadores nombrados por fray Diego de Ocaña en Perú y Nueva España (1599-1607), ordenados cronológicamente

<i>Nombre</i>	<i>Puesto inmediato</i>	<i>Relación</i>	<i>Cantidad</i>
Pedro Díaz de Argüelles y Bartolomé Sánchez	Residentes de Piura, naturales del pueblo de Guadalupe de España	Nombrados por Ocaña como mayordomos para cobrar limosna en Piura	2
n/a	n/a	"no pude hacer nada en este pueblo [Saña] más de dejar poder a dos personas"	2
n/a	n/a	"los mayordomos que allí dejé"	2
Blasco Fernández de Toro	Hidalgo rico conocido de Lima, natural de Trujillo, Extremadura.	Mayordomo nombrado por el virrey en Lima. Acompaña a Ocaña a asentar cofrades "casa por casa"	1
Juan Díaz de Talavera	Regidor de Potosí	Nombrado mayordomo por fray Diego de Ocaña. Comienza a juntar perlas, esmeraldas y otras joyas para la creación de la imagen. Un niño que vivía en su casa recibió el milagro de Guadalupe de sanar a un niño mudo.	1
Diego de Albiz [o Alviz]	Regidor de Potosí	Nombrado por el cabildo de Potosí. Ayuda a Juan Díaz en la recolección.	1
Martín Pérez de Gallate	Regidor de Potosí	Nombrado por el cabildo de Potosí. Pide limosnas los sábados en Potosí.	1
n/a	n/a	"lo demás quedó a cobrallo la persona que yo dejé allí [Porco]"	1
Miguel Juárez	n/a	Acompaña a fray Diego en su viaje a las fronteras de Tomina y Villar. Lo auxilia a pelear y matar unos indios en guerra que los persiguieron. Es comisionado para pedir las limosnas de Guadalupe pendientes en Tomica, por lo cual se considera aquí como demandador.	1
Diego de Ávalos y Figueroa	n/a	Mayordomo nombrado por las justicias de Chuquiabo para cobrar el resto de las limosnas que quedaron pendiente a fray Diego, así como para demandar perpetuamente.	1
n/a	n/a	"yo dejé mi poder" en Chucuito.	1
n/a	n/a	"nombráronse dos mayordomos muy honrados" en Cusco	2
n/a	n/a	"quedaron los mayordomos con cuidado de recogerlos" en Guamanga	2
n/a	n/a	"cada año recogerán los mayordomos, al tiempo del mosto, mucha limosna" en Ica	2

Alonso Días de la Barrera	Correo mayor de la Nueva España, regidor de asiento en el cabildo de México, obrero mayor del agua y de proprios de la ciudad	Nombrado por el virrey Marqués de Montesclaros para demandar limosna y apoyar en lo necesario a fray Diego de Ocaña en 1606	1
Melchor de Cuéllar	Regidor de Puebla de los Ángeles, benefactor de la construcción del Desierto de Los Leones en la ciudad de México	Nombrado por el ayuntamiento poblano para demandar limosna bajo las órdenes de fray Diego de Ocaña	1
Nicolás de Villanueva	Regidor de Puebla de los Ángeles, quien entró al cabildo en sustitución de su padre Diego de Villanueva en 1575	Nombrado por el ayuntamiento como demandador bajo las órdenes de Ocaña	1

Fuente: elaboración propia con base en Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*; AGN, Reales Cédulas Duplicadas, Volumen D5, exp. 268, f. 68v; y AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 14, f. 45v-46v.

Ilustración 1.1. Imagen de la virgen de Guadalupe pintada por fray Diego de Ocaña (c. 1602), ubicada en una capilla de la catedral de Sucre, Bolivia (antes La Plata o Chuquisaca, Perú)



Fuente: Portal de internet *SoySucre*. Consultado el 11 de febrero de 2020. Disponible en: <https://tinyurl.com/yb4ja9oj>



Detalle de la imagen con el niño pintado:

Ilustración 1.2. Imagen de la virgen de Guadalupe pintada por fray Diego de Ocaña (c. 1601), ubicada en el templo de San Juan de Potosí, Bolivia



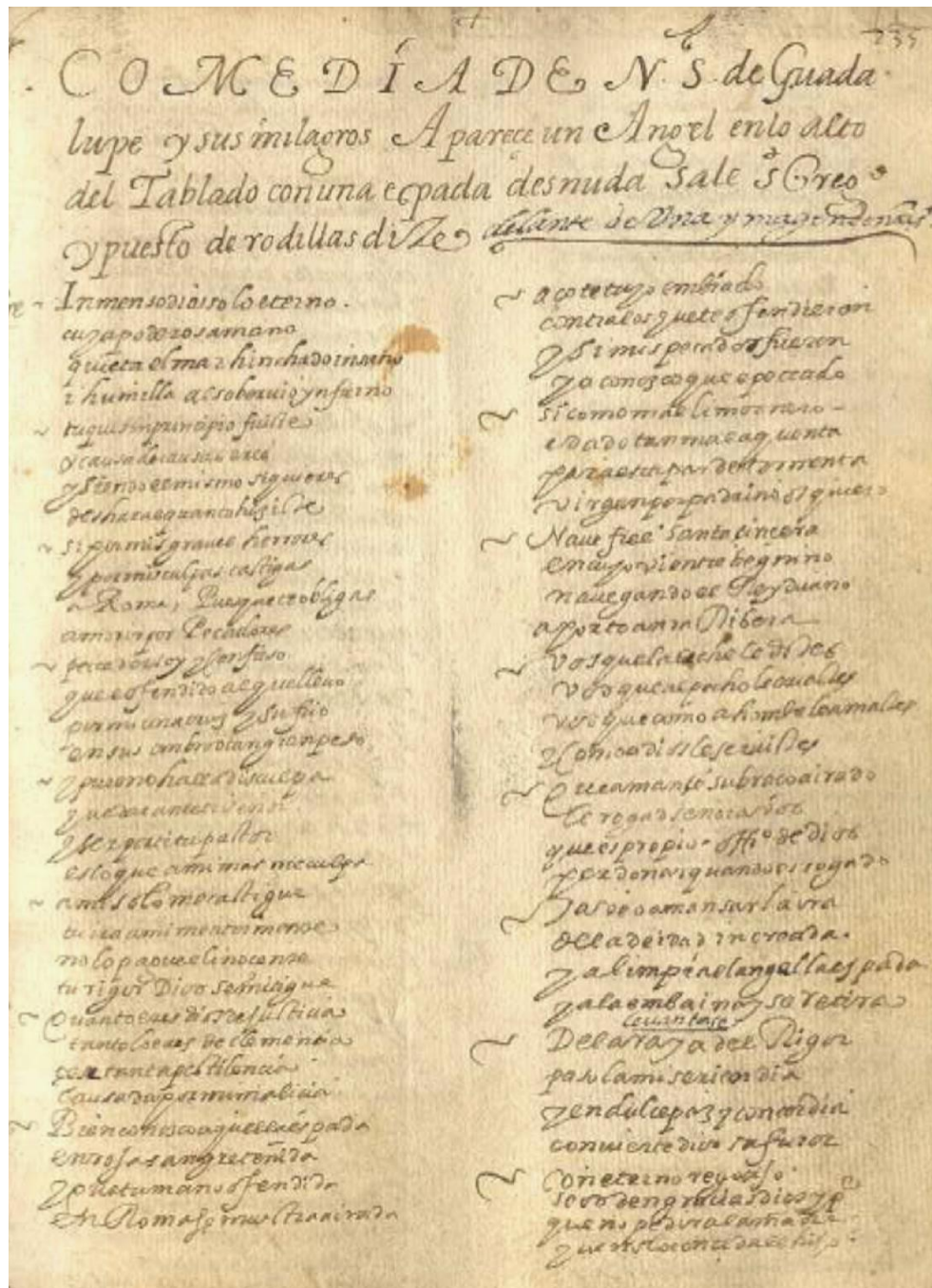
Fuente: Juan José Toro Molina, “El culto a Guadalupe nació en Potosí”, *La Patria. Revista dominical*, 2 de septiembre de 2018. Consultado el 11 de febrero de 2020. Disponible en: <https://tinyurl.com/ycjqsx74>

Ilustración 1.3. Imagen de la virgen de Guadalupe de data y autor desconocidos, que se venera en la localidad de Cocachi, en el municipio de Tacobamba, Bolivia (detalle).



Fuente: Juan José Toro Molina, “La devoción a Guadalupe se extendió a las provincias”, Diario *El Potosí*, 9 de septiembre de 2019. Consultado el 12 de febrero de 2020. Disponible en: <https://tinyurl.com/y8rokfoa>

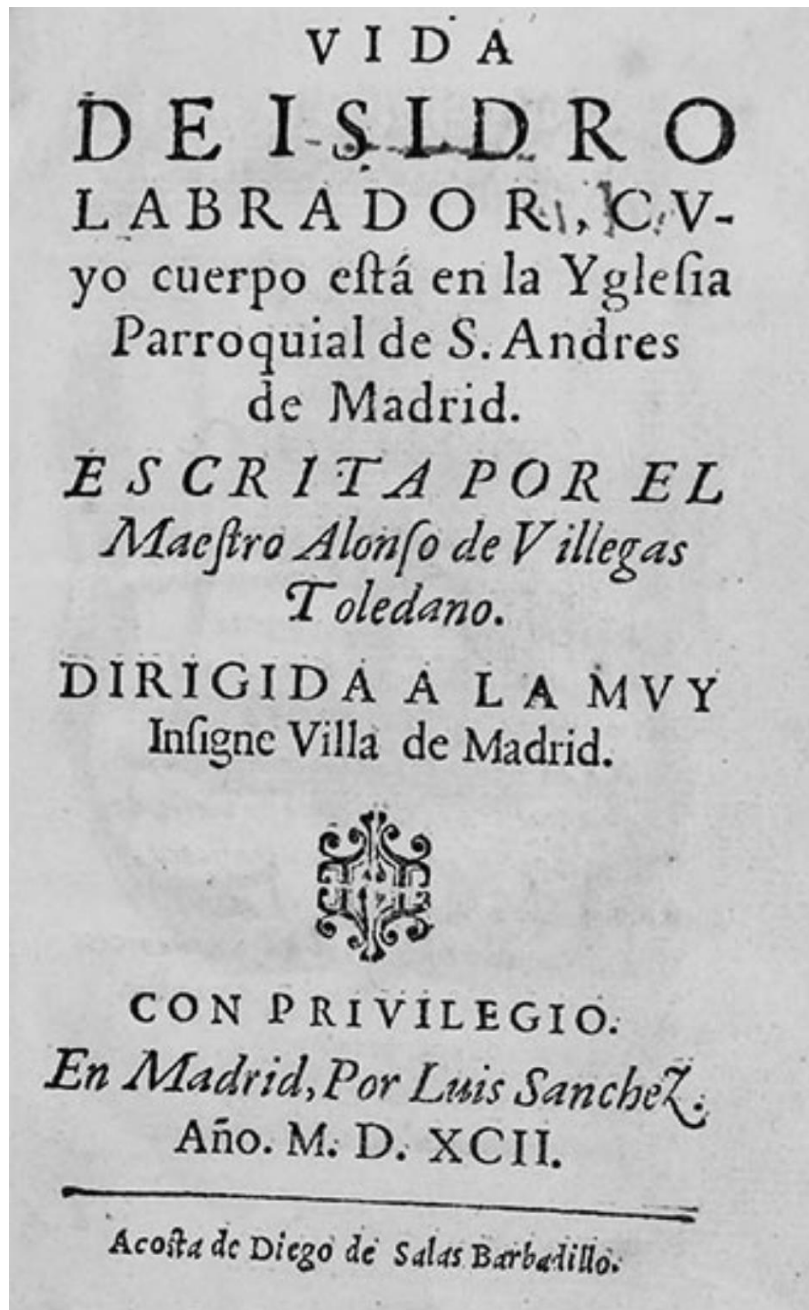
Ilustración 1.4. Primer folio de la Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros, contenida en la Relación de viaje de fray Diego de Ocaña.



Fuente: Manuscrito de la Relación del viaje de Fray Diego de Ocaña por el Nuevo Mundo (1599-1605), resguardado en el fondo antiguo de la Universidad de Oviedo. Consultado el 27 de enero de 2016. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10651/27859>

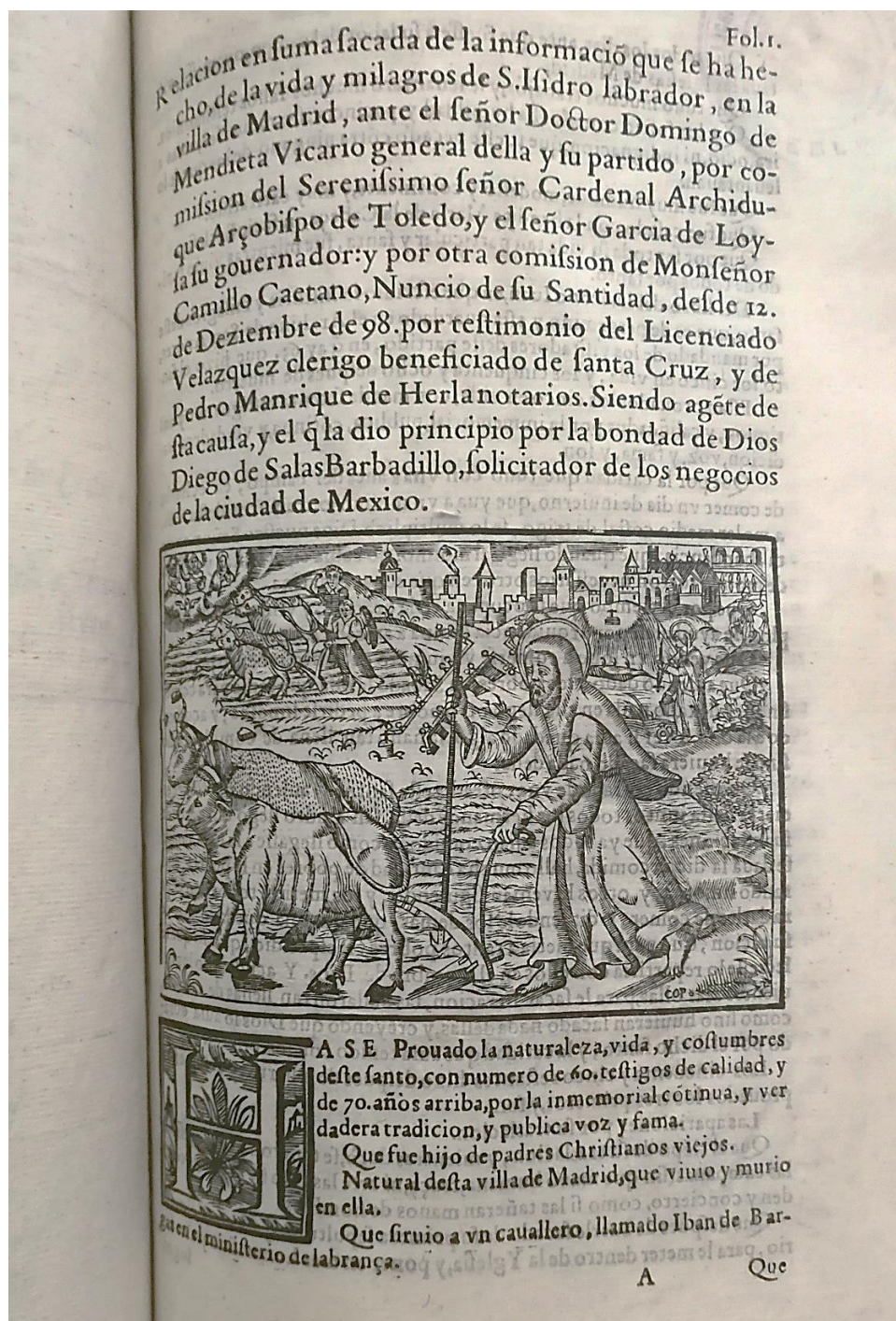
ANEXO II

Ilustración 2.1. Portada de la primera hagiografía de Isidro Labrador de Madrid, de Alonso de Villegas (1592)



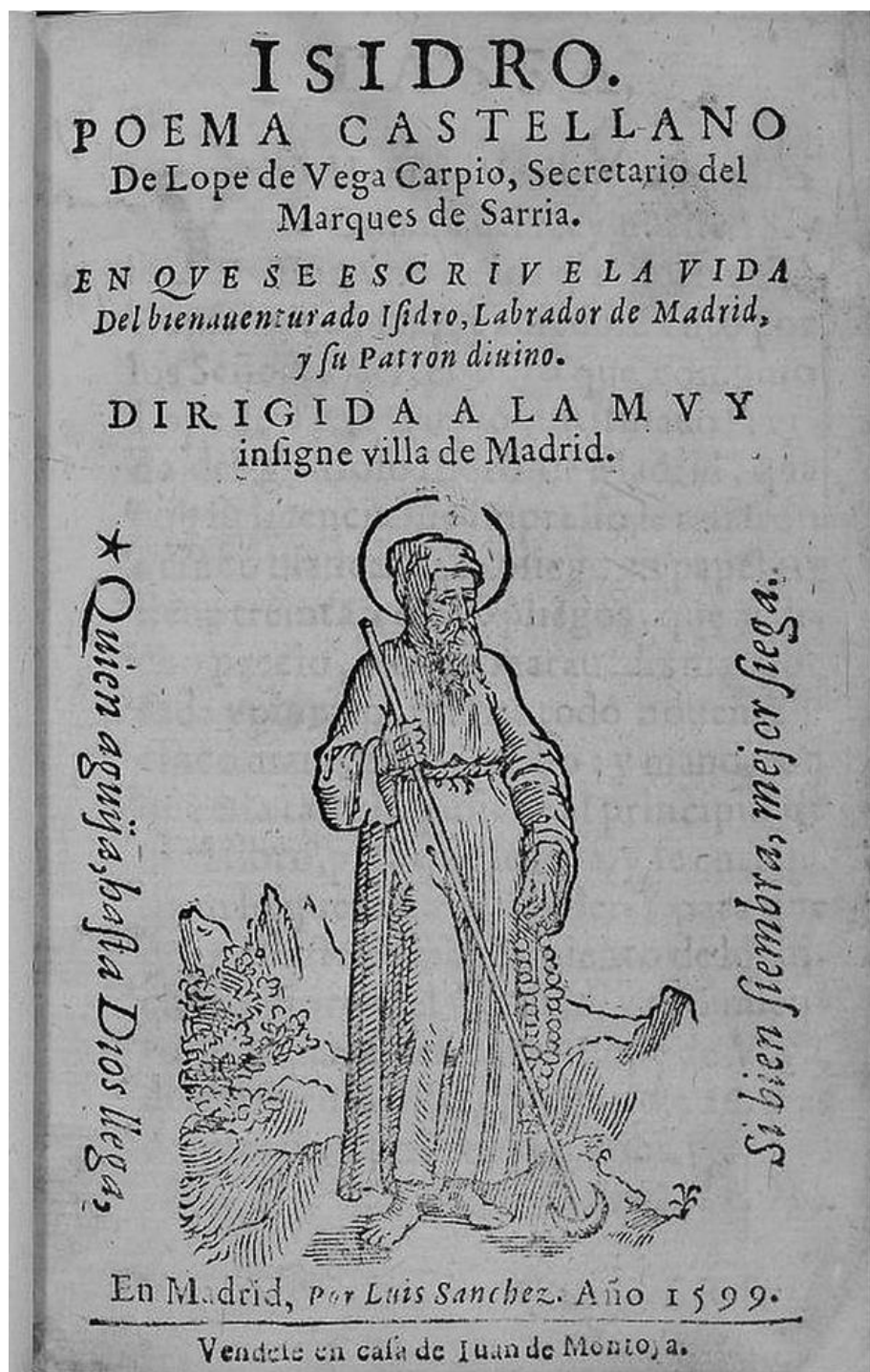
Fuente: Alonso de Villegas, «Vida de Isidro Labrador (1592)». Editado por Chad Leahy. Lemir 19 (2015). Consultado el 19 de marzo de 2019. Disponible en: <https://tinyurl.com/y7dtgq6v>. Como se observa en la última línea, la publicación fue costeadada por Diego de Salas Barbadillo. Esto es indicativo de las tempranas gestiones económicas de ese personaje durante el proceso de beatificación del labriego.

Ilustración 2.2. Primer folio de la relación impresa de la vida y milagros de san Isidro Labrador, con estampa (c. 1598)



Fuente: AHMP, Libro de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, Tomo 4, fol. 214. Fotografía: propia. En el texto se lee que quien dio principio a la causa de la década de 1580 fue Diego de Salas Barbadillo. En la estampa se observa a Isidro, anciano, arando la tierra en hábito humilde y halo de santidad. Al fondo se observa, cruzando un puente, la villa amurallada de Madrid. Junto al puente se observa una mujer con una canasta, hábito humilde y halo de santidad (posiblemente, María de la Cabeza, esposa de Isidro). En la parte superior, izquierda, se observa una representación celestial de la Santísima Trinidad.

Ilustración 2.3. Portada de la obra *Isidro*. Poema castellano de Lope de Vega (1599)



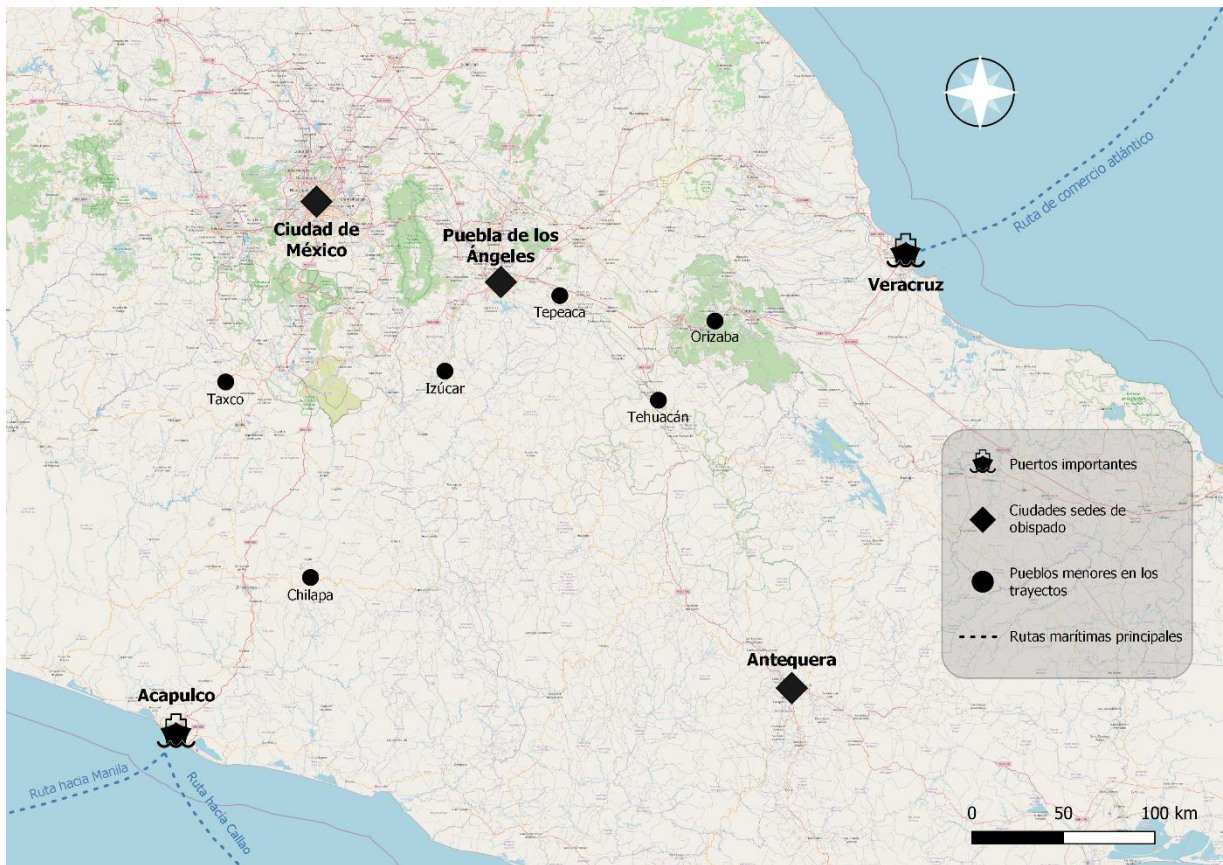
Fuente: Vega Carpio, *Isidro. Poema castellano*. En Madrid: por Luis Sánchez. Consultado el 23 de agosto de 2019. Disponible en: <https://tinyurl.com/yaklrks2>. Como se observa, la estampa de Isidro que adorna la obra retrata al labriego, anciano, con hábito humilde y halo de santidad. En la mano izquierda porta un rosario y en la derecha, una aguijada cuya punta metálica termina, curiosamente, en una media luna, un atributo iconográfico que podría simbolizar su protección contra el islam.

Ilustración 2.4. Frontispicio de la Relación de las fiestas que la insigne villa de Madrid hizo en la canonización de su bienaventurado (1622)



Fuente: Vega Carpio, Lope de. *Relación de las Fiestas [... para] San Isidro, con las Comedias que se representaron y los versos que en la Justa Poética se escribieron*. Madrid, 1622. Consultado el 22 de mayo de 2019. Disponible en: <https://tinyurl.com/yd2y5s87>. Como se observa, la estampa revela en dos pedestales y sirviendo de pilares que sostienen los escudos papal y real las imágenes de san Isidro, a la izquierda, y su esposa, María de la Cabeza, a la derecha. Cada uno de los personajes, con halo de santidad, dirige la vista al centro, en donde se encuentran con el título y, debajo de éste, el escudo de Madrid, rodeados de siete estrellas y la corona imperial concedida por Carlos I en 1554. El grabado fue hecho por el reconocido artista de origen francés establecido en Madrid, Juan de Courbes.

Mapa 2. Ubicación de Puebla de los Ángeles de la Nueva España



Fuente: elaboración propia. Como se observa, la ciudad de los Ángeles tenía acceso no solo al puerto de Veracruz (comercio atlántico), sino también al puerto de Acapulco (comercio pacífico). Se situaba, asimismo, en el trayecto de México-Guatemala, teniendo acceso a la ciudad obispado de Antequera (hoy, Oaxaca)

Cuadro 2.1. Demandados pendientes con calidad u oficios y cantidad de limosna ofrecida.

Nombre	Calidad u oficio	Manda (pesos)	Reales
Francisco Hernández	Curtidor	2	0
Bartolomé Tartajo	n/a	2	0
Francisco Suárez	Criado del alcalde mayor	0	4
Diego Juárez de Cabrera	n/a	1	0
Luis Pérez Coronel	Confitero	4	0
Juan Gutiérrez de Valdés	n/a	0	2
Juan de Aznar	n/a	2	0
Juan Márquez de Amarilla	n/a	12	0
Agustina de Villanueva	n/a	5	0
Diego de San Miguel [castanon]	n/a	1	0
José de Tedixillo	n/a	5	0
Juan Ponce de Toralva	Herrero	1	0
Juan Mejía	Maestro de enseñar niños	0	4
María de Lexalde, manda por sí y por Tomás de [ilegible] y Pedro de Salazar	n/a	6	0
Luisa de Lagas, manda en nombre de Lorenzo Vázquez	n/a	2	0
Juan Quintero	Barbero	1	0
Antonia de Cuéllar	n/a	1	0
Juan Ortiz	n/a	0	4
Juan Alva	Tejedor de seda	0	4
Salvador López, por él y su mujer	Estanciero	0	4
Bartolomé Gallegos	Mercader	1	0

Constanza del Quebel	n/a	0	4
Licenciado Chávez	Clérigo	1	0
Catalina de Sanpayo	Vendedora de vino	0	4
Diego Ladrón de Guevara	n/a	1	0
Blas Rojel	Obrajero	6	0
Juan González	Señor de sus carros	6	0
Miguel de Herrera	[locero]	1	0
Juan de Villalobos	n/a	1	0
Juan Toribio, yerno de Salvador Martínez, el obrajero	Trata en arcas	1	4
Francisco de Baeza	Cura de San José	0	4
Juan Hurtado	Tejedor	0	4
Francisco de Morales	Vendedor de vino y trabaja en el obraje de Martín de Landeta	1	0
Graviel de Rojas	Mayordomo de la Catedral	2	0
Gonzalo Gallegos	n/a	0	4
Juan de Torija	Curtidor	2	0
Mujer de Lorenzo de Pajares	Panadero	0	4
Miguel Cortés	n/a	0	4
Pedro de Bitá	Obrajero	2	0
Bartolomé [lomesmeber]	Labrador	0	4
Gonzalo Berrones	Sastre	0	4
Mujer de Alonso Portugués	Panadero	0	4
Nicolás de Villanueva	Regidor	6	0
Juan Martín lo manda y entrega a Sebastián Muñoz, alcalde, quien lo debe	Curtidor	1	0
Tomás Ochoa de Bildosa	n/a	0	4

Bartolomé de Narváez	n/a	2	0
Gonzalo de las Casas	n/a	1	0
Cristóbal Rodríguez	Herrero	1	0
Diego Muñoz	Panadero	0	4
Gonzalo Cerezo	n/a	1	0
Cristóbal Alonso Barriero	n/a	1	0
Diego de Aroche	n/a	0	4
Mujer de Alonso Galeote	Regidor	8	0
Pedro de Origuen	Carretero	2	0
Francisca Payato	n/a	2	0
Mujer de Pedro Márquez de Amarilla	n/a	1	4
Mujer de Hernán Conde	n/a	1	0
Esteban García	Arriero	2	0
Francisco de la Guerra	n/a	1	0
Pedro de Gracia	n/a	0	4
Juan López Mellado	n/a	1	0
Esteban García	Arriero	1	0
Pedro de Anzures	n/a	2	0
Francisco Hernández [Hieçabde] Pedro de Escobar	Tejedor, el segundo (Pedro de Escobar)	0	4

Fuente: Elaboración propia con base en AHMP, Libro de Reales Cédulas y Mandamientos de los Señores Virreyes, Tomo 4, f. 206v-210v.

Cuadro 2.2. Cuentas ajustadas de las limosnas demandadas por la ciudad de los Ángeles para san Isidro (1600-1601)

Concepto	Pesos	Reales	Granos
Enviado a España	400	0	0
Salario del escribano	23	6	0
Salario del ayudante de Pedro Díez de Aguilar	30	0	0
Fe de registro tomado por el regidor Diego Carmona	3	3	0
Mandas pendientes	95	6	0
Limosnas en poder de Pedro Díez de Aguilar	98	6	6
TOTAL	651	5	6

Fuente: elaboración propia con base en AHMP, Libros de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, tomo 4, f. 210.

Cuadro 2.3. Dinero recibido por Diego Vergara Gaviria para la beatificación de san Isidro

Número de partidas	Cantidad recibida (en bruto)	Cantidad recibida (maravedís, bajando las costas)	Procedencia	Año
1	400 pesos de a ocho reales	101,184	Nueva España [Puebla]	1602
4	Oro, plata y reales	590,908	Indias	1603
1	113 pesos y 2 tomines de a ocho reales	28,908	Nueva España [Puebla]	1603
4	Plata y reales	2,094,882	Indias	1604
1	498 pesos y 2 reales de a nueve reales	143,308	Indias	1606
1	808 pesos y 4 tomines	224,272	Indias	1607
4	n/a	170,451	Indias	1608
2	Resto de 84,864 maravedís (menos 6,793 maravedís de fletes y averías)	78,071	Potosí (54,400 maravedís) y Popayán (30,474 maravedís)	1610

Fuente: elaboración propia con base en AGI, Contaduría 52, no. 11, f. 158-160v.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria: una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. 1. ed. Filosofía e historia. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- Álamos de Barrientos, Baltasar. *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*. Editado por Modesto Santos. Primera edición. Textos y documentos 7. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Alberro, Solange. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. 1. ed., 4. reimpr. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- . «La licencia vestida de santidad: Teresa de Jesús, falsa beata del siglo XVII». En *De la santidad a la perversión: o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Sergio Ortega Noriega, ed. México, D.F.: Grijalbo, 1986.
- . «Las cuatro partes del mundo en las fiestas virreinales peruanas y novohispanas». En *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, Scarlett O'Phelan y Carmen Salazar-Soler, eds., 147-61. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero : Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.
- . «Las fiestas de canonización de San Ignacio de Loyola y San Francisco Xavier en Puebla, 1623. Universalismo y didáctica jesuita». En *Entre la solemnidad y el regocijo: fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, Castañeda García, Rafael, y Rosa Alicia Pérez Luque, eds., 325-44. Colección Debates. Zamora, Michoacán; México, D.F.: El Colegio de Michoacán; CIESAS, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015.
- . «Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia». En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, Clara García Ayluardo, Manuel Ramos Medina (coords.), 315-29. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, CONDUMEX Centro de Estudios de Historia de México, Universidad Iberoamericana, 1997.
- Albi Romero, Guadalupe. «La sociedad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI». *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 7 (1970): 76-145.
- Aldana Rivera, Susana. «Entre obreros del señor: conflicto y competencia por el control del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe». *Historica* XXX, n.º 2 (2006): 41-68.
- Alvarado Teodorika, Tatiana, y Sara Aponte Olivieri. «Reflexiones y apuntes en torno a la obra de Diego de Ocaña». En *Manierismo y transición al Barroco: Memoria del III Encuentro Internacional sobre Barroco*, Norma Campos., 365-74. La Paz: Artes Gráficas Sagitario, 2005.
- Álvarez-Ossorio, Antonio. «El favor real: liberalidad del príncipe y jerarquía de la república (1665–1700)». En *Repubblica e virtù: pensiero político e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, Chiara Continisio y Cesare Mozzarelli, eds., 393-453. Roma: Bulzoni Editore, 1995.
- Angel Cruz, Eduardo. «Distintas imágenes, ¿una misma jurisdicción? El debate por las limosnas de Nuestra Señora de Guadalupe en Nueva España, 1572-1607». Licenciatura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2018.

- . «Ecce do pauperibus: restitución y prestigio nobiliario en la sermonaria de consagración del templo de San Bernardo, México, 1690-1692». Ponencia presentado en XXXIX Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano «Roberto Heredia Correa», Universidad Autónoma de Aguascalientes, Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Aguascalientes, Aguascalientes, 10 de noviembre de 2016.
- Arellano, Ignacio. «Elementos teatrales y parateatrales en fiestas hagiográficas barrocas (las fiestas jesuitas)». *Revista Chilena de Literatura* 85 (noviembre de 2013): 101-25.
- . «Vive le roy! El poder y la gloria en fiestas hagiográficas francesas (canonización de San Ignacio y San Francisco Javier, 1622)». En *Autoridad y poder en el siglo de oro*, Ignacio Arellano, Christoph Strosetzki y Edwin Williamson (eds.), 9-34. Madrid: Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, 2009.
- Ares Queija, Berta, y Serge Gruzinski, eds. *Entre dos mundos. Fronteras culturales y Agentes Mediadores*. Sevilla, España: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1997.
- Asenjo González, María. «La aportación del sistema urbano a la gobernabilidad del reino de Castilla durante la época de los reyes católicos (1474-1504)». *Anuario de Estudios Medievales* 39, n.º 1 (junio de 2009): 307-28.
- . *Las ciudades en el Occidente Medieval*. Madrid: Arco Libros, 1996.
- . «Los encabezamientos de alcabalas en la Castilla bajomedieval». En *Fiscalidad de Estado y fiscalidad municipal en los reinos hispánicos medievales*, Denis Mejt y Manuel Sánchez Martínez (eds.), 135-70. Madrid: Casa de Velázquez, 2001.
- Asensio, Eugenio. «La lengua compañera del imperio». *Revista de Filología Española* XLIII, n.º 3/4 (1960): 399-413.
- Baena Zapatero, Alberto. «Apuntes sobre la elaboración de biombos en la Nueva España». *Archivo Español de Arte* 88, n.º 350 (2015): 173-88.
- . «Nueva España a través de sus biombos». En *Orbis incognitvs: avisos y legajos del Nuevo Mundo: homenaje al profesor Luis Navarro García*, Fernando Navarro Antolín (coord.), 2:441-49. Huelva: Universidad de Huelva, 2007.
- . «Un ejemplo de mundialización: El movimiento de biombos desde el Pacífico hasta el Atlántico (s. XVII-XVIII)». *Anuario de Estudios Americanos* 69, n.º 1 (2012): 31-62.
- Barral, María Elena. «“Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones”: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX». *Boletín del Instituto de Historia de Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani» Tercera Serie*, n.º Número 18, 2do. Semestre (1998): 7-33.
- Barrera y Leirado, Cayetano Alberto de la. «Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo». En *Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo español, desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII*, 352-54. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. de Rivadeneyra, 1860.
- Bazarte Martínez, Alicia, y Clara García Ayluardo. *Los costos de la salvación: las cofradías y la ciudad de México ; (siglos XVI al XIX)*. 1. ed. México, D.F: Archivo General de la Nación, 2001.
- Becerra Tanco, Luis. *Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe: Extramuros de la ciudad de México. Fundamentos verídicos con que se prueba ser infalible la tradición, que hay en esta ciudad, acerca de la aparición de la Virgen María Señora Nuestra y de su milagrosa imagen*. México: En la imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón, 1666.

- Belloni, Benedetta. «“Que es gente que come arroz, / pasas, higos y alcuzcuz”: la construcción de la imagen estereotipada del morisco en nueve comedias de Lope de Vega». *Anuario Lope de Vega. Texto, literatura, cultura* 18 (2012): 80-113.
- Bertrand, Michel. *Grandeza y miseria del oficio: los oficiales de la Real Hacienda de la Nueva España, siglos XVII y XVIII*. Traducido por Mario A Zamudio Vega. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Embajada de Francia, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2013.
- Bloch, Marc. *Apología para la historia o el oficio de historiador*. Editado por Etienne Bloch. Traducido por María Jiménez, Danielle Zaslavsky, y María Antonia Neira Bigorra. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Borja Gómez, Jaime. «Idolatría, tiranía y barbarie. La construcción del indígena en una crónica indiana». En *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, Scarlett O’Phelan y Carmen Salazar-Soler, eds., 33-57. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero : Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.
- Brading, David. *La canonización de Juan Diego*. Traducido por Clara García Ayluardo. Colección Centzontle. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2009.
- . *Orbe indiano: de la monarquía católica a la República criolla, 1492-1897*. Traducido por Juan José Utrilla. Cuarta reimpresión en español. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Brown, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Haskell Lectures on History of Religions. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Cabrera y Quintero, Cayetano de. *Escudo de Armas de México*. Con licencia de los superiores: Impreso en México: por la viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, Impresora Real y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada, en todo este reino, 1746.
- Calvo, Thomas. «El Zodiaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700». En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coordinadores), 2:117-30. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia : CONDUMEX, Centro de Estudios de Historia de Mexico : UIA, Universidad Iberoamericana, 1997.
- . «Santuarios y devociones: entre dos mundos (siglos XVI-XVIII)». En *La Iglesia católica en México*, Nelly Sigaut, ed., 403-18. Zamora, Michoacán; México, D.F.: El Colegio de Michoacán, 2009.
- Canning, Elaine M. *Lope de Vega’s Comedias de Tema Religioso: re-reations and re-presentations*. Colección Tamesis. Serie A, Monografías 204. Woodbridge, Suffolk, UK ; Rochester, NY: Tamesis, 2004.
- Cano Castillo, Antonio. *El clero secular en la diócesis de México (1519-1650). Estudio histórico-prosopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina*. México, D.F.: El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México, 2017.
- Cañeque, Alejandro. *The King’s Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. New York, London: Routledge, 2013.
- Carbajal López, David. *Cuerpos profanos o fondos sagrados: la reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla durante el Siglo de las Luces*. México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Los Lagos, 2015.

- . «Entre la utilidad pública, la beneficencia y el debate: la limosna en Orizaba, 1700-1834». *Estudios de Historia Novohispana*, n.º 43 (diciembre de 2010): 109-43.
- Cardim, Pedro, Leonor Freire Costa, y Mafalda Soares da Cunha, eds. *Portugal na monarquia hispânica: dinâmicas de integração e conflito*. Estudos e Documentos 18. Lisboa: CHAM, Centro de História de Além-Mar, 2013.
- Cardim, Pedro, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez, y Gaetano Sabatini, eds. *Polycentric Monarchies: How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?* Brighton, Portland: Sussex Academic Press, 2012.
- Case, Thomas E. «Understanding Lope de Vega's Comedia de Santos». *Hispanófila*, Literatura-Ensayo, 125 (1999): 11-22.
- Castañeda García, Rafael. «La construcción de una devoción regional. "El milagroso santo Ecce Homo" de San Miguel el Grande». En *Entre la solemnidad y el regocijo: fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, Castañeda García, Rafael, y Rosa Alicia Pérez Luque, eds., 183-208. Colección Debates. Zamora, Michoacán: México, D. F.: El Colegio de Michoacán; CIESAS, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015.
- Castrillo, Alonso de. *Tratado de República*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959.
- Castro Gutiérrez, Felipe. *Los Tarascos y el imperio español, 1600-1740*. México, D.F.; Morelia, Mich.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004.
- Cazal, Françoise. «El santo, el trabajo y el amo, en tres obras de Lope sobre san Isidro». *Les Cahiers de Framespa* 1 (2005).
- Celaya Nández, Yovana. *Alcabalas y situados: Puebla en el sistema fiscal imperial 1638-1742*. 1a. ed. Serie ensayos / Fideicomiso Historia de las Américas. México, D.F: Colegio de México: Fideicomiso Historia de las Américas, 2010.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Traducido por Claudia Ferrari. Barcelona: Gedisa, 2005.
- . «La pluma, el taller y la voz. Entre crítica textual e historia cultural». En *Imprenta y crítica textual en el siglo de oro*, Francisco Rico, Pablo Andrés y Sonia Garza (eds.), 243-57. Valladolid: Universidad de Valladolid, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2000.
- Chiva Beltrán, Juan. *El triunfo del Virrey: glorias novohispanas, origen, apogeo y ocaso de la entrada virreinal*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2012.
- Chocano Mena, Magdalena. «Imprenta e impresores de Nueva España, 1539-1700. Límites económicos y condiciones políticas en la tipografía colonial americana». *Historia Social* 23 (1995): 3-15.
- Constituciones de la Real Capilla de Señor San Isidro de Madrid*. Madrid: en la Imprenta Imperial, por Ioseph Fernández de Buendía, 1679.
- Cotarelo y Mori, Emilio. *Obras de Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo; con la vida y obras del autor*. Vol. I. II vols. Madrid: Revista de Archivos, 1907.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Con privilegio, en Madrid: por Luis Sánchez, 1611.
- Crémoux, Françoise. «Escenificación de un culto popular: la fortuna literaria de la Virgen de Guadalupe». En *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Madrid, 6-11 de julio de 1998. I. Medieval. Siglo de Oro*, Florencio Sevilla y Carlos Alvar (eds.), 476-84. Madrid: Castalia, 2000.

- Crosby, Alfred W. *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. 30th Anniversary Edition. Wesport, Connecticut, London: Praeger, 2003. <http://aie.greenwood.com/doc.aspx?fileID=C8073&sortID=1&bid=0&folder=books>.
- Cruz, Mateo de la. *Relación de la Milagrosa Aparición de la Santa Imagen de la Virgen de Guadalupe de México*. Puebla de los Ángeles: en la Imprenta de la Viuda de Iuan de Borja y Gandia, 1660.
- Cruz, Nicolás José de la. *Vida de San Isidro Labrador, patrón de Madrid. Adjunta la de su esposa Santa María de la Cabeza*. Con licencia, en la imprenta real, 1790.
- Cuevas, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*. Vol. 2: los elementos regeneradores. 1572-1600. México, D.F.: Imprenta del Asilo «Patricio Sanz», 1922.
- Curcio-Nagy, Linda. *The Great Festivals of Colonial Mexico City: Performing Power and Identity*. Diálogos. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004.
- Curcio-Nagy, Linda A. «Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City». En *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Beezley, William H., Cheryl English Martin, y William E. French (eds.), 1-26. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Books, 1994.
- . «Introduction: Spectacle in Colonial Mexico». *The Americas* 52, n.º 3 (enero de 1996): 275-81.
- Da Costa, Ricardo. «Um espelho de príncipes artístico e profano. A representação das virtudes do Bom Governo e os vícios do Mau Governo nos afrescos de Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-1348)». *Utopía y Praxis Latinoamericana* 8, n.º 23 (2003): 55-72.
- Delumeau, Jean. *El miedo en occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad situada*. Madrid: Taurus, 2012.
- Derman, Joshua. *Max Weber in politics and social thought: from charisma to canonization. Ideas in context*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012.
- Di Stefano, Giuseppe. «El pliego suelto: del lenguaje a la página». En *Imprenta y crítica textual en el siglo de oro*, Francisco Rico, Pablo Andrés y Sonia Garza (eds.), 171-85. Valladolid: Universidad de Valladolid, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2000.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, D.F.: Porrúa, 2015.
- Diego-Fernández Sotelo, Rafael. «Las reales audiencias indianas como base de la organización político-territorial de la América hispana». En *Convergencias y divergencias. México y Andalucía: siglos XVI-XIX*, Celina G. Becerra Jiménez y Rafael Diego-Fernández Sotelo (coords.), 21-68. Guadalajara, Jalisco; Zamora, Michoacán: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades; El Colegio de Michoacán, 2007.
- Dixon, Victor. «Spanish Renaissance Theatre». En *The Oxford Illustrated History of Theatre*, Brown, John Russell, ed., 142-72. Oxford; New York: Oxford University Press, 1995.
- Doménech García, Sergi. «Función y discurso de la imagen de devoción en Nueva España. Los “verdaderos retratos” como imágenes de sustitución afectiva». *Tiempos de América. Revista de historia, cultura y territorio* 18 (2011): 77-94.
- Domingo, Marta R. «El falso origen mitológico de Madrid que se inventó Felipe III para dar caché a la capital». *ABC Madrid*. 15 de octubre de 2014. <https://www.abc.es/madrid/20141015/abci-madrid-leyenda-origen-201410131617.html>.

- Domínguez Ortiz, Antonio, y Bernard Vincent. *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*. 3. reimpr. Alianza universidad 415. Madrid: Alianza Ed, 1997.
- Elliott, John H. «A Europe of Composite Monarchies». *Past and Present* 137, n.º The Cultural and Political Construction of Europe (noviembre de 1992): 48-71.
- . *España, Europa y el mundo de ultramar*. Madrid, España: Taurus, 2009.
- . «España y América en los siglos XVI y XVII». En *Historia de América Latina*, Leslie Bethell (ed.), 2. América latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII:3-44. Barcelona: Cambridge University Press, Crítica, 1990.
- . «La historia comparativa». *Relaciones. Revista de Historia y Sociedad* XX, n.º 77 (inverno de 1999): 229-48.
- . *Richelieu y Olivares*. Traducido por Rafael Sánchez Mantero. Barcelona: Crítica, 2017.
- Ema López, José Enrique. «Del sujeto a la agencia (a través de lo político)». *Athenea Digital* 5, n.º primavera (2004): 1-24.
- Escamilla González, Iván. *Los intereses malentendidos. El Consulado de Comerciantes de México y la monarquía española, 1700-1739*. Primera edición. Historia Novohispana 85. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- . «Reformar la reforma: Juan Pablo Zetina Infante y la polémica litúrgica e histórica por la jura del Patronato Guadalupano en Nueva España, 1737-1746». En *Reformas y Resistencias en la Iglesia novohispana*, María del Pilar Martínez López-Cano, Francisco Javier Cervantes Bello., 227-47. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélaz Pliego», 2014.
- Establier Pérez, Helena. «“Florinda perdió su flor”. La leyenda de La Cava, el teatro neoclásico español y la tragedia de María Rosa Gálvez de Cabrera». *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* año LXXXV (diciembre de 2009): 195-219.
- Farriss, N. M. *La Corona y el clero en el México Colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*. Traducido por Margarita Bojalil. Primera edición en español. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Fernández Albaladejo, Pablo. *Fragmentos de monarquía: trabajos de historia política*. Alianza Universidad 734. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Fernández Castillo, Ricardo. «El pósito y la alhóndiga de Mérida a fines del siglo XVIII y principios del XIX». *Temas Antropológicos* 34, n.º 2 (2012): 55-76.
- Fernández Gallardo, Luis. «La idea de *traslatio imperii* en la Castilla del bajo medioevo». *Anuario de Estudios Medievales* 46, n.º 2 (diciembre de 2016): 751-86.
- Fernández Montes, Matilde. «Isidro, el varón de Dios, como modelo de sincretismo religioso en la Edad Media». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Lo constante y lo nuevo en la religiosidad española: las culturas superpuestas. Antonio Cea Gutiérrez, ed., Tomo LIV, n.º 1 (Madrid de 1999): 7-51.
- . «San Isidro, de labrador medieval a patrón renacentista y barroco en la Villa y Corte». *Disparidades. Revista de Antropología*, Temas de Etnohistoria Madrileña, Matilde Fernández Montes, ed., 56, n.º 1 (2001): 41-95.
- Fernández Sánchez, Teodoro. *Guía para visitar los santuarios marianos de Extremadura*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1994.
- Finn, Richard. *Almsgiving in the later Roman Empire: Christian promotion and practice (313-450)*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2006.

- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI, 2012.
- Fuentes Nogales, María del Carmen. «Santa María de Guadalupe, cien años como patrona de Extremadura», III:507-21. CAURIENSIA, 2008.
- García Ayluardo, Clara. *Desencuentros con la tradición: los fieles y la desaparición de las cofradías de la ciudad de México en el siglo XVIII*. Primera edición. Biblioteca mexicana. Serie Historia y antropología. México, D.F: Fondo de Cultura Económica : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2015.
- . «El privilegio de pertenecer: la comunidad de fieles y la crisis de la monarquía católica». En *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, Beatriz Rojas (coordinadora), 85-128. México D.F.: Centro de Investigación y Docencia Económicas; Instituto Mora, 2007.
- Garriga, Carlos. «Orden jurídico y poder político en el antiguo régimen». *Istor*, Historia y derecho, historia del derecho, Año IV, n.º 16 (2016): 13-44.
- Gaudin, Guillaume. *El imperio de papel de Juan Díez de la Calle: pensar y gobernar el Nuevo Mundo en el siglo XVII*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de Michoacán, 2017.
- Gayol, Víctor. *Laberintos de justicia: procuradores, escribanos y oficiales de la Real Audiencia de México (1750-1812)*. Colección Investigaciones. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C, 2007.
- . «Los procuradores de número de la Real Audiencia de México, 1776-1824. Propuesta para una historia de la administración de justicia en el antiguo régimen a través de sus operarios». *Chronica Nova* 29 (2002): 109-39.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Duocédima Reimpresión. Barcelona, España: Gedisa, 2003.
- Gil García, Francisco M. «Civilizados abominables y aún cristianos. La fábula del naufrago redimido en la conquista del nuevo mundo». En *La indianización: cautivos, renegados, «hommes libres» y misioneros en los confines americanos (S. XVI-XIX)*, Bernabéu Albert, Salvador, Christophe Giudicelli, y Gilles Havard, eds., 59-84. Madrid; París: Doce Calles ; École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2012.
- Gil Pujol, Xavier. «The shaping of the Iberian polities in the late fifteenth and early sixteenth centuries». En *The Iberian World*, Fernando Bouza, Pedro Cardim y Antonio Feros, eds. The Routledge Worlds. Abingdon: Routledge, 2020.
- Ginzburg, Carlo. *Miedo, reverencia, terror. Cinco ensayos de iconografía política*. Primera edición. Los libros de Contrahistorias. México, D.F.: Contrahistorias, 2014.
- Gómez García, Lidia E. *Los anales nahuas de la ciudad de Puebla de los Ángeles, siglos XVI y XVIII. Escribiendo historia indígena como aliados del rey católico de España*. Primera edición. Puebla: H. Ayuntamiento de Puebla, 2019.
- Gómez García, Lidia E., y Eduardo Angel Cruz. «El discurso de la desunión. El conflicto jurisdiccional por las limosnas de la virgen de Guadalupe en Nueva España, 1572-1607». *Estudios de Historia Novohispana* 61 (diciembre de 2019): 3-48.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Los muros invisibles: las mujeres novohispanas y la imposible igualdad*. 1a. edición. Ciudad de México: El Colegio de México, 2016.
- González Dávila, Gil. *Teatro de las grandezas de la villa de Madrid Corte de los Reyes Católicos de España*. En Madrid: por Thomas Iunti, 1623.
- González González, Enrique. «La ira y la sombra. Los arzobispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implantación de la Contrarreforma en México». En *Los concilios*

- provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, (Coords.), 91-122. México D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vález Pliego», Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.
- . «La santa ignorancia. Lectores y lectura de libros prohibidos en Puebla (s. XVI)». En *Libros y lectores en las sociedades hispanas: España y Nueva España (siglos XVI-XVIII)*, Francisco Javier Cervantes Bello, Coord., 57-116. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vález Pliego», Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016.
- Gordon, Nathan. «Methods of Persuasion for Religious Donations in Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros». *Bulletin of the Comediantes* 67, n.º 2 (2015): 113-29.
- Graña, María Cecilia. «La Virgen de Guadalupe: de la leyenda al teatro». En *La Metamorfosi e il Testò. Studio tematico e teatro aureo*, 77-125. Milán: Franco Angeli, 1990.
- Grossmann Querol, Elsa. «La Iglesia al servicio de la fiscalidad. La administración de la Bula de la Santa Cruzada en Nueva España entre 1586 y 1598: ¿dádiva piadosa o instrumento de captación impositiva?». *Historia Mexicana* 67, n.º 2 (27 de septiembre de 2017): 551. <https://doi.org/10.24201/hm.v67i2.3464>.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. Traducido por Jorge Ferreiro. 8va reimpresión. Sección de Obras de Historia. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- . *La guerra de las imágenes de Cristóbal Colón a Blade Runner (1942-2019)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- . «“La segunda aculturación”: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)». *Estudios de Historia Novohispana* 8 (1985): 175-201.
- . *Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización*. Historia. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- . «Passeurs y elites “católicas” en las Cuatro Partes del Mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640)». En *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, Scarlett O’Phelan y Carmen Salazar-Soler, eds., 13-29. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero : Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.
- . *¿Qué hora es allá? América y el islam en los linderos de la modernidad*. Traducido por Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. Editado por John V. Murra y Rolena Adorno. Traducido por Jorge L. Urioste. 3 vols. México, D. F.: Siglo XXI, 1980.
- Guerra, François-Xavier. «De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía». En *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas, siglos XVIII y XIX*, Guerra, François-Xavier, y Annick Lempérière, eds., 109-39. México, D.F: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos : Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Guerra, François-Xavier, y Annick Lempérière, eds. *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas, siglos XVIII y XIX*. 1a. ed. Sección de obras de historia. México, D.F: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos : Fondo de Cultura Económica, 1998.

- Guiance, Ariel. «En olor de santidad. La caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval». *Edad Media. Revista de Historia*, Ejemplar dedicado a la piedad medieval: imágenes, reliquias, hagiografía, n.º 10 (2009): 131-61.
- Harris, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. México, D. F.: Siglo XXI, 1979.
- Hausberger, Bernd. *Historia mínima de la globalización temprana*. Historia mínima. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2018.
- Herrejón Peredo, Carlos. *Del sermón al discurso cívico: México, 1760-1834*. Colección Investigaciones. Zamora, Mich., México : México, D.F: El Colegio de Michoacán ; El Colegio de México, 2003.
- Herzog, Tamar. «Can You Tell a Spaniard When You See One? “Us” and “Them” in the Early Modern Iberian Atlantic». En *Polycentric Monarchies: How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Pedro Cardim, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini, eds., 147-59. Brighton, Portland: Sussex Academic Press, 2012.
- . *Frontiers of possession: Spain and Portugal in Europe and the Americas*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015.
- Hirschberg, Julia. «La fundación de Puebla de los Ángeles. Mito y realidad». *Historia Mexicana* 28, n.º 2 (diciembre de 1978): 185-223.
- Horcasitas, Fernando. *El teatro náhuatl: épocas novohispana y moderna*. 2. ed. Vol. I. II vols. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Hsia, Ronnie Po-chia, y Federico Palomo. «Religious Identities in the Iberian Worlds (1500-1700)». En *The Iberian World: 1450-1820*, Fernando Bouza, Pedro Cardim y Antonio Feros (eds.), 77-105. The Routledge Worlds. London; New York: Routledge, 2020.
- Israel, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*. Traducido por Roberto Gómez Ciriza. 1a. ed. en español, 3. reimpr. Sección de obras de historia. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*. Princeton classics. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- Klaniczay, Gábor. «Using Saints: Intercession, Healing, Sanctity». En *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, John H. Arnold, ed., 217-37. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Korsgaard, Christine M. *Las fuentes de la normatividad*. Editado por Onora O'Neill. Traducido por Laura Lecuona y Laura E. Manríquez. México: Universidad Nacional Autónoma, 2000.
- Lafaye, Jacques. *Albores de la imprenta. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglos XV-XVI)*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Landero Quesada, Miguel Ángel. *Las ferias de Castilla, siglos XII a XV*. Madrid: Comité Español de ciencias Históricas, 1994.
- Latasa, Pilar. «La corte virreinal novohispana: el virrey y su casa, imágenes distantes del rey y su corte (s. XVII)». En *Actas do XII Congresso Internacional de AHILA*, Eugénio dos Santos (ed.). Vol. 2. Porto: Centro Leonardo Coimbra da Facultad de Letras do Porto, 2001. <http://hdl.handle.net/10171/6878>.
- Lauer, A. Robert. «Revaloración del concepto del honor en el teatro español del Siglo de Oro». *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 5, n.º 1 (2017): 293-304.
- . «The Comedia and Its Modes». *Hispanic Review* 63, n.º 2 (spring de 1995): 157-77.
- Le Goff, Jacques. *The Birth of Purgatory*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

- Lempérière, Annick. *Entre dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. Traducido por Ivette Hernández Pérez Vertti. México: Fondo De Cultura Economica, 2013.
- . «República y publicidad a finales del antiguo régimen (Nueva España)». En *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas, siglos XVIII y XIX.*, Guerra, François-Xavier, y Annick Lempérière, eds., 54-79. México, D.F.: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos : Fondo de Cultura Económica, 1998.
- León Portilla, Miguel. *Tonantzin Guadalupe: pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el «Nican mopohua»*. 1. ed. Sección de obras de antropología. México: Colegio Nacional : Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Lira, Andrés. «El derecho y la historia social». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad XV*, n.º 57 (1994): 33-48.
- Lorente, Marta, y José María Portillo Valdés. «Orígenes del constitucionalismo en el mundo hispano». En *Manual de historia del derecho*, Marta Lorente y Jesús Vallejo, Coords., 331-62. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2012.
- Lorenzen, David. «La misión del Tíbet en Nueva España: las limosnas y el cobro del legado de Spinola». *Historia Mexicana*, 250, 63, n.º 2 (diciembre de 2013): 591-643.
- Loureiro, Rui Manuel. «O descobrimento da civilização indiana nas cartas jesuítas (século XVI)». En *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Berta Ares Queija y Serge Gruzinski, Coords., 299-327. Sevilla, España: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1997.
- MacGowan, Kenneth, y William Melnitz. *Las edades de oro del teatro*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2003.
- Marey, Alexander. «El rey vs. el tirano: el buen y mal gobernante en el pensamiento jurídico-político de la Edad Media». *Calamus. Revista de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales* 3 (2019): 4-16.
- Marichal, Carlos, y Johanna von Grafenstein, eds. *El secreto del imperio español: los situados coloniales en el siglo XVIII*. 1. ed. México, D.F: El Colegio de México : Centro de estudios históricos : Instituto Mora, 2012.
- Martin, Norman F. «Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España, 1702-1766: antecedentes y soluciones presentadas». *Estudios de Historia Novohispana* 8, n.º 008 (1985): 99-126.
- Martínez López-Cano, María del Pilar. *La Iglesia, los fieles y la Corona: la bula de la Santa Cruzada en Nueva España, 1574-1660*. Mexico, D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- Martínez López-Cano, María del Pilar, Gisela von Wobeser, y Juan Guillermo Muñoz Correa, eds. *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. 1. ed. Serie Historia novohispana 61. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Martínez Torres, José Antonio. «Tratar con el “infiel”. La Monarquía francesa y las negociaciones para rescatar cautivos en el Mediterráneo y en el Atlántico (1635-1720)». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, n.º 37-1 (2007). <https://doi.org/10.4000/mcv.3104>.
- Martz, Linda. *Poverty and Welfare in Habsburg Spain: The Example of Toledo*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009.
- Mata Induráin, Carlos. «Teatro y fiesta en el siglo XVII: las comedias burlescas y el carnaval». En *Literatura, política y fiesta en el Madrid de los Siglos de Oro*, Borrego Gutiérrez,

- Esther, y Catalina Buezo, eds., 335-53. Biblioteca filológica hispana 110. Madrid: Visor Libros, 2009.
- Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Editado por Fernando Giobellina Brumana. Traducido por Julia Bucci. Buenos Aires; Madrid: Katz, 2010.
- Mayer, Alicia. *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- Mazín Gómez, Oscar. «Architect of the New World. Juan de Solórzano Pereyra and the Status of the Americas». En *Polycentric Monarchies: How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Cardim, Pedro, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez, y Gaetano Sabatini, eds., 27-42. Brighton, Portland: Sussex Academic Press, 2012.
- . *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*. 1. ed. Vol. I. El Ciclo de México. 2 vols. México, D.F.: Colegio de México, 2007.
- . *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*. 1. ed. Vol. II. El Ciclo de las Indias, 1632-1666. 2 vols. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2017.
- , ed. *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012.
- Mazín Gómez, Oscar, y José Javier Ruiz Ibáñez. «Estudio introductorio». En *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez, eds., 7-40. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Red Columnaria, 2012.
- Miranda Godínez, Francisco. *Dos cultos fundantes: los Remedios y Guadalupe, (1521-1649): historia documental*. 1. ed. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2001.
- Moncayo Ramírez, Jonatan. «La Orden Hospitalaria de Nuestra Señora de Belén en la Monarquía Hispánica, 1655-1768». Doctor en Historia, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2018.
- Montalvo, fray Diego de. *Venida de la soberana virgen de Guadalupe a España. Su dichosa invención y de los milagrosos favores que ha hecho a sus devotos*. En Lisboa, con todas las licencias necesarias: Pedro Craesbeeck, 1631.
- Montes González, Francisco. *Sevilla guadalupana. Arte, historia y devoción*. Sevilla, España: Diputación de Sevilla, 2015.
- Moro, Raffaele. «Los santuarios novohispanos y las imágenes “peregrinas” entre historia e imaginario». *Historia Mexicana* 66, n.º 4 (junio de 2017): 1759-1818.
- . «¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas “indígena” en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)». *Estudios de Historia Novohispana* 46, n.º 46 (2012): 115-72.
- Müller, Alois. *Reflexiones teológicas sobre María, madre de Jesús: la mariología en perspectiva actual*. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Muro Romero, Fernando. «La reforma del pacto colonial en Indias. Notas sobre instituciones de gobierno y sociedad en el siglo XVII». *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Institut für Geschichte Karl-Franzens Universität Graz, 19 (1982): 47-68.

- Nardi, Loris de. «Los donativos voluntarios: un aspecto poco estudiado de la política americana de los Habsburgo de España (siglos XVI-XVII)». *América Latina en la Historia Económica* 25, n.º 1 (abril de 2018): 7-35.
- Nava Sánchez, Alfredo. «Solemnidad y escándalo público. El juego del estatus en la celebración del Corpus Christi en la ciudad de México, siglo XVII». En *Entre la solemnidad y el regocijo: fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, Castañeda García, Rafael, y Rosa Alicia Pérez Luque, eds., 233-54. Colección Debates. Zamora, Michoacán; México, D.F.: El Colegio de Michoacán; CIESAS, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015.
- Nebel, Richard. *Santa María Tonantzín, Virgen de Guadalupe: continuidad y transformación religiosa en México*. 1. reimpr. Sección de obras de historia. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Noguez, Xavier. *Documentos guadalupanos: un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*. 1. ed. Sección de obras de historia. Toluca, México,: El Colegio Mexiquense, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Obara-Saeki, Tadashi, y Juan Pedro Viqueira Albán. *El arte de contar tributarios: provincia de Chiapas, 1560-1821*. Primera edición. Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2017.
- Ocaña, Diego de. *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*. Editado por Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal Durán. Biblioteca Indiana 22. Madrid : Frankfurt: México D.F.: Monterrey: Universidad de Navarra; Iberoamericana; Vervuert; Bonilla Artigas Editores; Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, 2010.
- O'Phelan, Scarlett, y Carmen Salazar-Soler, eds. *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*. 1a. ed. Publicación del Instituto Riva-Agüero, no. 223. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero : Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.
- Parker, Geoffrey. *Global crisis: war, climate change and catastrophe in the seventeenth century*. Abridged and Revised edition. New Haven; London: Yale University Press, 2017.
- . *Imprudent King: A New Life of Philip II*. New Haven, London: Yale University Press, 2014.
- . *The Army of Flanders and the Spanish Road, 1567-1659: The Logistics of Spanish Victory and Defeat in the Low Countries' Wars*. 2. ed. Cambridge Studies in Early Modern History. Cambridge: Univ. Press, 2004.
- Peña, Beatriz Carolina. «Imágenes del nuevo mundo en la Relación de Viaje (1599-1607) de fray Diego de Ocaña». Doctor of Philosophy in Hispanic and Luso-Brazilian Literatures and Languages, The City University of New York, 2007.
- Pérez Pastor, Cristóbal. «Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo». En *Bibliografía Madrileña o descripción de las obras impresas en Madrid*, III:466-69. Madrid: Tipografía de la «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», Calle de las Infantas, núm. 43 bajo, 1907.
- Peterson, Jeanette Favrot. *Visualizing Guadalupe: from Black Madonna to Queen of the Americas*. First edition. Austin: University of Texas Press, 2014.
- Pietschmann, Horst. «Los principios rectores de organización estatal en las Indias». En *Inventando la nación: Iberoamérica, siglo XIX*, Antonio Annino von Dusek y François-Xavier Guerra, Coords., 47-84. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.

- Poole, Stafford. *Pedro Moya de Contreras: reforma católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591*. Traducido por Alberto Carrillo Cázares. Zamora, Michoacán; México, D.F.: El Colegio de Michoacán ; Fideicomiso Teixidor, 2012.
- . *The Guadalupan controversies in Mexico*. Stanford, California: Stanford University Press, 2006.
- Porrás, Guillermo. «El Regio Patronato Indiano y la evangelización». *Scripta Theologica* 19, n.º 3 (1987): 755-69.
- Portillo Valdés, José Ma. *Fuero indio: Tlaxcala y la identidad territorial entre la monarquía imperial y la república nacional, 1787-1824*. Primera edición. México, D.F: El Colegio de México : Instituto Mora, 2015.
- Portús, Javier. «La intervención de Lope de Vega y de Gómez de Mora en las fiestas de canonización de San Isidro». *Villa de Madrid* Año XXVI, n.º 95 (1988): 30-41.
- Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Traducido por Ofelia Castillo. 2. ed. Antropología. Mexico, D. F: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Prudlo, Donald S. *Certain Sainthood. Canonization and the Origins of Papal Infallibility in the Medieval Church*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2015.
- Quijano Velasco, Francisco. «Los argumentos del ayuntamiento de México para destituir al corregidor en el siglo XVI. El pensamiento político novohispano visto desde una institución». *Estudios de Historia Novohispana* 55 (2016): 46-63.
- Ramiro Chico, Antonio. «La última visita de Fernando el Católico a Guadalupe, en el V Centenario de su muerte». *Revista de estudios extremeños* 72, n.º 3 (2016): 1739-52.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la magestad católica del rey Don Carlos II, nuestro señor*. Vol. I. IV vols. En Madrid: por Iulian de Paredes, 1681.
- Redondo Jarillo, María Cristina. «El sentido de las limosnas donadas a monasterios por Burgos en la Baja Edad Media: entre la solidaridad urbana y la propaganda concejil». En *Actas III Simposio Internacional de Jóvenes Medievalistas. Lorca 2006*, 154-64. Murcia: Universidad de Murcia-Ayto. Lorca-Real Acad. Alfonso X el Sabio-Fundación Cajamurcia-Lorcatu-SEEM, 2008.
- Reyes García, Luis. *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*. 1. ed. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Biblioteca Lorenzo Boturini, Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 - 1524 a 1572*. 2. ed., 6. reimpr. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Río Barredo, María José del. *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la monarquía católica*. Historia Estudios. Madrid: Marcial Pons, 2000.
- Ríos Saloma, Martín F. *La Reconquista: una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. Coediciones / Marcial Pons. Madrid : México D.F.: Marcial Pons Ediciones de Historia ; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- Rodríguez Abril, Juan. *Verdadera Relación de una máscara que los artífices del gremio de la platería de México y devotos del glorioso San Isidro el Labrador de Madrid, hicieron en honra de su gloriosa beatificación*. México: por Pedro Gutiérrez, calle de Tacuba, 1621.

- Rodríguez Pérez, Yolanda, y Sánchez Jiménez, Antonio. «Introducción. La Leyenda Negra en el crisol de la comedia». En *La Leyenda Negra en el crisol de la comedia. El teatro del Siglo de Oro frente a los estereotipos antihispánicos*, Yolanda Rodríguez Pérez y Antonio Sánchez Jiménez, Eds., 9-22. Madrid: Iberoamericana, 2016.
- Rodríguez Salgado, María-José. «¿Carolus Africanus?: el emperador y el turco». En *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, José Martínez Millán e Ignacio Javier Ezquerro Revilla (coords.), 1:487-531. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.
- Rodríguez-Gallego, Fernando. «Príncipes musulmanes conversos sobre las tablas: El bautismo del príncipe de Marruecos, de Lope, y El gran príncipe de Fez, de Calderón». *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 7, n.º 2 (2019): 545-77.
- Rojas, Beatriz, ed. *Cuerpo político y pluralidad de derechos: los privilegios de las corporaciones novohispanas*. Mexico, D.F.: Centro de Investigación y docencia Economicas : Instituto Mora, 2007.
- Rojas, Beatriz. *Las ciudades novohispanas: siete ensayos. Historia y territorio*. Primera edición. México, D. F.: Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, 2016.
- Roso Díaz, José. «El fraile jerónimo Diego de Ocaña. Un apunte sobre la devoción mariana, arte y literatura en la América Hispana del barroco». *Anuario de Estudios Filológicos* XXXI (2009): 195-208.
- Rubial García, Antonio. *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. Primera edición. Sección de obras de historia. Mexico: Fondo de Cultura Económica ; Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.
- . «Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de la episcopólis de la Nueva España (1610-1730)». En *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), 217-66. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vález Pliego», 2017.
- . «Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de Dios y beatos novohispanos». *REDIAL. Revista Europea de Información y Documentación sobre América Latina*, n.º 8-9 (1998 de 1997): 43-52.
- . «La hagiografía. Su evolución histórica y su recepción historiográfica actual». En *De sendas, brechas y atajos: contexto y crítica de las fuentes eclesíásticas, siglos XVI-XVIII*, Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio, eds., 15-33. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- . *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.
- Rubial García (coord.), Antonio. *La Iglesia en el México colonial*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vález Pliego», 2013.

- Rucquoi, Adeline. «Cuius Rex eius religio: ley y religión en la España medieval». En *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, Oscar Mazín, ed., 163-74. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012.
- . «De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 51 (verano de de 1992): 55-100.
- . «El deber de saber: la tradición docente en la Edad Media castellana». En *México en el mundo hispánico*, Óscar Mazín, ed., Vol. 1:309-29. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2000.
- . «Tierra y gobierno en la Península Ibérica medieval». En *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez, eds., 43-67. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Red Columnaria, 2012.
- Ruiz Ibáñez, José Javier, ed. *Las vecindades de las monarquías ibéricas*. Primera edición. Sección de Obras de Historia. Madrid: Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2013.
- Ruiz Ibáñez, José Javier, y Gaetano Sabatini, eds. *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica : Red Columnaria, 2019.
- . «Monarchy as Conquest: Violence, Social Opportunity, and Political Stability in the Establishment of the Hispanic Monarchy». *The Journal of Modern History* 81 (2009): 501-36.
- Ruiz Ibáñez, José Javier, y Bernard Vincent. *Los siglos XVI-XVII: política y sociedad*. Historia de España, 3er milenio 12. Madrid: Síntesis, 2007.
- Ruiz Martínez, Cristina. «La moderación como prototipo de santidad: una imagen de la niñez». En *De la santidad a la perversión: o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Sergio Ortega Noriega, Ed. Enlace. Historia. México, D.F.: Grijalbo, 1986.
- Ruiz Medrano, Ethelia. «Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar». *Estudios de Historia Novohispana* 12 (1992): 63-83.
- Saldaña-Portillo, Josefina. «Who's the Indian in Aztlán? Re-Writing Mestizaje, Indianism, and Chicanismo from the Lacandón». En *The Latin American Subaltern Studies Reader. Latin America Otherwise*, Ileana Rodríguez, ed. Durham: Duke University Press, 2001.
- Sambrian, Oana Andreia. «La representación de los pecados capitales en el teatro de Lope de Vega: la soberbia y la envidia». En *El texto dramático y las artes visuales. El teatro español del Siglo de Oro y sus herederos en los siglos XX y XXI*, Urszula Aszyk, Juan Manuel Escudero Baztán y Marta Pilat Zuzankiewicz (editores). New York: Instituto de Estudios Auriseculares, 2017.
- Sánchez Lora, José Luis. «Hechura de santo: procesos y hagiografías». En *Grafitas del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XV-XVIII)*, González Sánchez, Carlos Alberto y Enriqueta Vila Vilar, eds., 336-52. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Schaub, Jean-Frédéric. «The Union between Portugal and the Spanish monarchy (1581-1640)». En *The Iberian World: 1450-1820*, Fernando Bouza, Pedro Cardim y Antonio Feros (editores). London; New York: Routledge, 2020.
- Semboloni, Lara. *La construcción de la autoridad virreinal en la Nueva España, 1535-1595*. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2014.
- Sigaut, Nelly. «La presencia del virrey en las fiestas de Nueva España». En *Entre la solemnidad y el regocijo: fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*,

- Castañeda García, Rafael, y Rosa Alicia Pérez Luque, eds., 211-32. Colección Debates. Zamora, Michoacán; México, D.F.: El Colegio de Michoacán; CIESAS, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015.
- . «Los cultos marianos locales en Hispanoamérica». En *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, Óscar Mazín Gómez, Editor., 437-58. México D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012.
- Silva Riquer, Jorge. *La reforma fiscal de los ayuntamientos novohispanos (1765-1812)*. Colección Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos. Madrid: Marcial Pons, 2015.
- Sirera, Josep Lluís. «Los santos en el Teatro de Lope y el mundo laboral». *Les Cahiers de Framespa, Le Saint et le Travail*, 1 (2005).
- Sosa, Francisco. *El episcopado mexicano*. México, D. F.: Editorial Innovación, 1978.
- Southern, Richard William. *La formación de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. «Can the Subaltern Speak?» En *Marxism and the Interpretation of Culture*, En Cari Nelson, Lawrence Grossberg, eds. London: Macmillan, 1988.
- Subrahmanyam, Sanjay. «Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia». *Modern Asian Studies* 31, n.º 3 (julio de 1997): 735-62.
- . «Connecting the Iberian Empires, 1500-1640». En *Empires between Islam and Christianity, 1500-1800*. SUNY series in Hindu studies. Albany, NY: State University of New York Press, 2019.
- . *Empires between Islam and Christianity, 1500-1800*. SUNY series in Hindu studies. Albany, NY: State University of New York Press, 2019.
- . «Holding the World in Balance: The Connected Histories of the Iberian Overseas Empires, 1500–1640». *The American Historical Review* 112, n.º 5 (2007): 1359-85.
- Taladoire, Eric. *De América a Europa: cuando los indígenas descubrieron el Viejo Mundo (1493-1892)*. Traducido por Odile Guilpain. 1a. edición. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Talavera, fray Gabriel de. *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, consagrada a la soberana magestad de la Reyna de los Angeles milagrosa patrona de este santuario*. Com privilegio en Toledo: en casa de Thomas de Guzmán, 1597.
- Tanck de Estrada, Dorothy. «Las tres principales fiestas religiosas en los pueblos de indios, según los reglamentos de los bienes de comunidad, 1765-1821». En *La Iglesia católica en México*, Nelly Sigaut, ed., 369-92. Zamora, Michoacán; México, D.F.: El Colegio de Michoacán, 2009.
- Tardieu, Jean-Pierre. «Perlas y piel de azabache. El negro en las pesquerías de las Indias Occidentales». *Anuario de Estudios Americanos* 65, n.º 2 (2008): 91-124.
- Taylor, William B. *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Traducido por Óscar Mazín Gómez y Paul Kersey. México, D.F.; Zamora, Mich.: El Colegio de México: Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos; El Colegio de Michoacán, 1999.
- Toro, Juan José. «La devoción a Guadalupe se extendió a las provincias». *Diario El Potosí*. 9 de septiembre de 2019. https://elpotosi.net/cultura/20190909_la-devocion-a-guadalupe-se-extendio-a-las-provincias.html.
- Traslosheros, Jorge E. *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*. Primera edición. México, D.F.: Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004.

- . «Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España». *Historia Mexicana* LV, n.º 4 (junio de 2006): 1105-38.
- Valle Pavón, Guillermina del. *Donativos, préstamos y privilegios: los mercaderes y mineros de la ciudad de México durante la guerra anglo-española de 1779-1783*. México, D.F.: Instituto Mora, 2016.
- Vachez, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Traducido por Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed., 1995.
- Vázquez de Warman, Irene. «El pósito y la alhóndiga en la Nueva España». *Historia Mexicana* 17, n.º 3 (1968): 395-426.
- Vega Carpio, Lope de. *Isidro. Poema castellano*. En Madrid: por Luis Sánchez, 1599.
- . «La juventud de San Isidro. Comedia en su canonización». En *Relación de las Fiestas que la Insigne Villa de Madrid hizo en la Canonización de su Bienaventurado Hijo y Patrón San Isidro, con las Comedias que se representaron y los versos que en la Justa Poética se escribieron*. Madrid, 1622.
- . «La Niñez de San Isidro. Comedia en su canonización». En *Relación de las Fiestas que la Insigne Villa de Madrid hizo en la Canonización de su Bienaventurado Hijo y Patrón San Isidro, con las Comedias que se representaron y los versos que en la Justa Poética se escribieron*. Madrid, 1622.
- . «San Isidro, labrador de Madrid». En *El Fénix de España, Lope de Vega Carpio...: séptima parte de sus comedias, con loas, entremeses y bayles*, Base de Datos Teatro Español del Siglo de Oro (TESO). Madrid: por la viuda de Alonso Martín, a costa de Miguel de Siles, 1617. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcp55k3>.
- Vidler, Laura L. *Performance Reconstruction and Spanish Golden Age Drama. Reviving and Revisiting the Comedia*. Palgrave Studies in Theatre and Performance History. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Villegas, Alonso de. «Vida de Isidro Labrador (1592)». Editado por Chad Leahy. *Lemir* 19 (2015): 897-930.
- Vincent-Cassy, Cécile. «Los santos, la poesía y la patria. Fiestas de beatificación y de canonización en España en el primer tercio del siglo XVII». *Revista Jerónimo Zurita*, Dossier: Fábricas de santos: España, siglos XVI-XVII, 85 (2010): 75-94.
- Viveros, Germán. «Manifestaciones teatrales en Nueva España». En *Historia del teatro guadalupano a través de sus textos*, En Cristina Fiallega, ed., 43-48. Xalapa, Ver., México: Universidad Veracruzana, Dirección General Editorial, 2012.
- Watkins, Basil, ed. *The book of saints: a comprehensive biographical dictionary*. Eighth edition, Entirely revised and Reset. London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury T&T Clark, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2016.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. La Red de Jonas. Sección ensayos. México: Premia, 1979.
- Wiles, David. «Theatre in Roman and Christian Europe». En *The Oxford Illustrated History of Theatre*, Brown, John Russell, ed., 49-92. Oxford; New York: Oxford University Press, 1995.
- Wobeser, Gisela von. *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.
- . «Estudio introductorio». En *Los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, Gisela von Wobeser

- (coord)., I:23-72. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017.
- Zozaya Montes, Leonor. «Construcciones para una canonización: reflexiones sobre los lugares de memoria y de culto en honor a San Isidro Labrador». *Tiempos Modernos* 22, n.º 1 (2011): 1-25.
- . «Pesquisas documentales para narrar la historia de San Isidro. Gestiones para una canonización iniciada en 1562». *Prisma Social*, n.º 4 (junio de 2010): 1-35.
- Zúñiga, Jean Paul. «Visible Signs of Belonging. The Spanish Empire and the Rise of Racial Logics in the Early Modern Period». En *Polycentric Monarchies: How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Cardim, Pedro, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez, y Gaetano Sabatini, eds., 125-46. Brighton, Portland: Sussex Academic Press, 2012.