

Jessica Ramírez Méndez

“El capital visual de la fiesta. Promoción carmelitana a partir de los festejos de canonización de fray Juan de la Cruz, 1729”

p. 81-112

*Expresiones y estrategias*

*La Iglesia en el orden social novohispano*

María del Pilar Martínez López Cano  
y Francisco Javier Cervantes Bello (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas/  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso  
Vélez Pliego”

2017

456 p.

Ilustraciones, mapas, y cuadros

(Serie Historia Novohispana, 102)

ISBN 978-607-02-9441-9

Formato: PDF

Publicado en línea: 25 de agosto de 2017

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/expresiones/laiqlesia.html>



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2017, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

EL CAPITAL VISUAL DE LA FIESTA  
PROMOCIÓN CARMELITANA A PARTIR DE LOS FESTEJOS  
DE CANONIZACIÓN DE FRAY JUAN DE LA CRUZ, 1729\*

JESSICA RAMÍREZ MÉNDEZ  
Instituto Nacional de Antropología e Historia  
Coordinación Nacional de Monumentos Históricos

Es el motivo de dar a entender a todos y que lo sepa el mundo, que S. Juan de la Cruz, lustre y primitivo honor de la Reforma del Carmelo, es Santo Canonizado, y que goza de eterna gloria. [...]. Esto quieren que sepan todos; esto celebran, y esto publican: que su San Juan de la Cruz es un Santo lleno de gloria y que bien está.<sup>1</sup>

Desde el Renacimiento, el urbanismo de las nacientes ciudades adquirió componentes de teatralidad, los cuales se hicieron más visibles en las celebraciones.<sup>2</sup> Las fiestas eran una práctica en la que no sólo se alteraba la monótona vida de los habitantes, sino que se transmitían códigos de cohesión. Ésas pueden considerarse una expresión social que los grupos en el poder utilizaron en diversos sentidos: para tener presencia ante el pueblo, como una forma de distracción y también para emitir y contribuir a la asimilación de mensajes (creencias, cosmovisión) por parte de toda la población.

\* Agradezco a la doctora María del Pilar Martínez López-Cano, al doctor Jaime Cuadriello, al P. José de Jesús Orozco y a Mario Sarmiento el haber enriquecido este texto con sus comentarios y con las fuentes que me facilitaron.

<sup>1</sup> Sermón de fray Pedro Masústegui en el segundo día de fiesta inserto en Brígida Gertrudis de Jesús María, carmelita descalza de Santa Fe, *Breve relación de la sumptuosas fiestas que hizo el sagrado Convento de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Santafé en el Nuevo Reino de Granada, en la canonización de San Juan de la Cruz*, Sevilla, 1734, citado en Marta Fajardo de Rueda, “Breve relación de las sumptuosas fiestas, que hizo el sagrado convento de carmelitas descalzas de la ciudad de Santa Fe, de el Nuevo Reyno de Granada, en la canonización de San Juan de la Cruz”, en *Boletín de Monumentos Históricos*, n. 30, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, 2014, p. 36-49.

<sup>2</sup> Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Iberia, 1971, p. 229.

Para ello, las autoridades eclesiásticas y las temporales propiciaban diversas celebraciones que tenían como fin último exaltar la lealtad a la monarquía y su vínculo con la Iglesia. Del lado del poder real se realizaban fastuosas fiestas por las bodas, los nacimientos de príncipes, los juramentos, las exequias y lutos de la familia. Por su parte, en el caso de las festividades religiosas encontramos la canonización de algún santo, la consagración de algún templo singular, las rogativas, las procesiones o las ceremonias propias del calendario litúrgico.

No obstante, aunque con cierta dirección, al final, el resultado de la fiesta era la conjunción de tales pautas junto con las dinámicas locales. Por lo tanto, el capital visual se conformaba por la acumulación de metáforas, alegorías e imágenes cristianas de larga tradición occidental, mezcladas con manifestaciones propias del lugar en el que se llevaba a cabo la fiesta.<sup>3</sup>

La ciudad y, más específicamente, el edificio, se modificaba para crear el espacio de la fiesta. No obstante, no era posible hacer transformaciones profundas y definitivas para cada celebración; por ello, se generó una arquitectura efímera compuesta de arcos de triunfo, pórticos, pabellones, edículos, altares callejeros, desfiles de carros y edificaciones rodantes que transformaban el espacio momentáneamente. Las celebraciones adquirieron tal preponderancia que los mejores artistas se integraron al quehacer de la construcción efímera.<sup>4</sup>

En medio de esas escenografías momentáneas, los mensajes se fijaban en los pobladores como espectadores a través del sentido de la vista: la imagen se imponía. Pero, aunque se apelaba especialmente a la visibilidad, la fiesta implicaba a todos los sentidos que formaban parte de la percepción del espectador exaltando de diversas maneras sus ideales.

Por lo anterior, la arquitectura efímera, de la que sólo nos quedan descripciones, constituye una parte esencial de la significación de la fiesta. Todo en ella era simbólico y alegórico, se mostraba como un discurso cambiante ante cada celebración; ésa era la posibilidad que

<sup>3</sup> Nelly Sigaut, “La fiesta del Corpus Christi y la formación de los sistemas visuales”, en *Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, La Paz, Unión Latina, Griso/Universidad de Navarra, 2007, p. 123.

<sup>4</sup> Serlio citaba en su obra la utilidad de los arcos triunfales: “[...] para perpetuar sus memorias, y si no fuese de piedra, a lo menos de pintura [...]; los cuales siempre se acostumbra hacer en los más nobles y principales lugares de las ciudades de diversas maneras ornados [...]” en Alicia Cámara Muñoz, “El poder de la imagen y la imagen del poder. La fiesta en Madrid en el Renacimiento”, en el catálogo de la exposición *Madrid en el Renacimiento*, Madrid, Universidad Complutense, 1986, p. 76.

otorgaba y de ahí la seducción que ejercía ante el público. Además ese tipo de arquitectura era portadora de programas discursivos que eran recibidos en distintos niveles de lectura por la población, por ello desempeñó un papel social, político y artístico de primer orden. Así, creaba una composición ideal y utópica por unos cuantos días; era la evasión de la gris vida cotidiana.<sup>5</sup>

La *civitas* o *res publica christiana* era una comunidad basada sobre los principios del orden, la justicia y la fe; de ahí que su comportamiento, su civilidad, se traducían en el ejercicio de un buen gobierno y de la piedad agustiniana de la ciudad terrena. Así, la *civitas* si bien se manifestaba momentáneamente en la fiesta, sólo se hacía visible de manera permanente a través de la *urbs*.<sup>6</sup> Al respecto, durante las celebraciones, por medio de la arquitectura efímera, se aprovechaba para destacar precisamente los inmuebles que mayor cuenta daban de esa civilidad: los edificios de gobierno, los de la más alta nobleza, los eclesiásticos y aquellos que involucraban obras pías como los hospitales y los hospicios.

En ese mismo sentido, la calle era fundamental como parte del escenario de la fiesta. Específicamente en el caso de los festejos religiosos que solían incluir una procesión, la ruta diseñada para ella delimitaba el *civitas templum*;<sup>7</sup> es decir, el *corpus mysticum*,<sup>8</sup> con su andar, resimbolizaba la demarcación delineada a su marcha convirtiéndola en un templo mediante el acto litúrgico. La traza procesional sacralizaba el espacio que englobaba dejándolo bajo la protección celestial. Lo anterior explica que ésa pasara precisamente por los inmuebles arriba mencionados y simbólicamente definía los límites de la república cristiana. De ahí que las procesiones usualmente abarcaran el entorno de la plaza central donde se ubicaban muchos de dichos emplazamientos, mismos que representaban a su vez a los poderes espirituales y temporales.

<sup>5</sup> Antonio Bonet Correa, “La arquitectura efímera del barroco en España”, *Norba-arte*, n. 13, Extremadura, Universidad de Extremadura, 1993, p. 25.

<sup>6</sup> Para ahondar en los conceptos de *urbs* y *civitas* consúltese Richard Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1493-1780*, Madrid, El Viso, 1998, p. 47-57.

<sup>7</sup> Israel Álvarez Moctezuma, “*Civitas Templum*. La fundación de la fiesta del Corpus en la ciudad de México (1539-1587)”, en Montserrat Galí Boadella y Morelos Torres Aguilar, *III Coloquio Musical. Lo sagrado y lo profano en la festividad del Corpus Christi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2008, p. 41-59.

<sup>8</sup> Los cuerpos sociales que incorporaban las leyes, las instituciones y las costumbres por las que se regía la vida comunal.

Ahora bien, en esos edificios se le daba más importancia a ciertos espacios. Particularmente cuando se celebraba la canonización de algún santo, el conjunto conventual de la orden a la que pertenecía el festejado era el centro de la fiesta privilegiándose el templo como el puente entre la clausura y el “mundo”, entre los religiosos y los seglares, el cual se adornaba profusamente. Pero de las partes externas de la iglesia, se le ponía aún más atención a las portadas como depósitos del mensaje más visible, los techos más cercanos al cielo y los patios o plazas como los lugares de reunión de la población.

Como resulta evidente, la composición visual y simbólica que se lograba a partir de la interrelación entre la ciudad, la calle y el conjunto conventual con sus respectivas modificaciones arquitectónicas pétreas y efímeras sólo estaba completa con la población. Más allá de los integrantes de las procesiones, el espectáculo también lo conformaban los espectadores y los participantes en las misas, los certámenes académicos y literarios. Además, aunque los festejos se diluían al cabo de una semana, éstos solían decantar en una relación impresa que permitía continuar con la promoción de los mensajes vertidos en la fiesta entre la población letrada.

Los elementos mencionados estaban presentes en cada festividad religiosa; no obstante, eran encaminados de manera distinta según el mensaje que pretendía darse. Así pues, sin que el objetivo de este artículo sea hacer una nueva descripción,<sup>9</sup> en el caso del festejo en la ciudad de México por la canonización de Juan de la Cruz, todos esos dispositivos se conjugaron para transmitir mensajes específicamente orientados hacia la exaltación de la provincia carmelitana como el medio eficaz de intercesión entre Dios y los hombres, especialmente a partir de la figura del nuevo santo, y la resignificación de su lejano convento como parte de la traza simbólica, procesional. Igualmente estuvo presente la ostentación del poder de sus mecenas que los investía de mayor prestigio.

Pero para entender tales mensajes y, en conjunto, la importancia que tenía la fiesta de canonización para los carmelitas, es necesario recordar su ubicación definida desde su establecimiento en la urbe, su transformación como corporación y, sobre todo, su situación ya en el siglo XVIII.

<sup>9</sup> Joaquín Ignacio Jiménez de Bonilla, Joseph Francisco de Ozaeta y Oro y Joseph Francisco de Aguirre y Espinoza, *El segundo quince de enero de la corte mexicana. Solemnes fiestas, que a la canonización del mystico doctor San Juan de la Cruz celebró la provincia de San Alberto de carmelitas descalzos de esta Nueva España*, ed. facsimilar de la obra original de 1730, México, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, 2000 [en adelante *El segundo quince de enero...*].

*Los carmelitas en la ciudad de México y su “maquinaria propagandística”*

El escenario de la fiesta era majestuosamente articulado en las ciudades y, específicamente, en la Edad Moderna era una respuesta ante las iglesias protestantes. Así, fue necesaria la presencia de diversos elementos en las urbes católicas para reforzar los mensajes que exhibían la derrota de la herejía y la imposición de una única confesión de fe.<sup>10</sup> Para ese momento, la *urbs* se concibió como el espacio depositario de las virtudes cívicas pero también como un instrumento ideal para la evangelización,<sup>11</sup> ya que congregaba a las poblaciones paganas dispersas permitiendo su conversión. Además, en territorios de conquista, era una herramienta legitimadora mediante el establecimiento de cabildos y ayuntamientos en ellas. En suma, las ciudades eran los núcleos donde se tenía una autoridad más efectiva, donde estaban y se instauraban diversas corporaciones que ayudaban a “civilizar” a la población en amplio sentido e instituir una vida en “policía”; es decir, las urbes reconstituidas en una *civitas* permitían la inserción de los habitantes en los esquemas institucionales para un mejor control.

Para lograr lo anterior, los diversos cuerpos eclesiásticos fueron agentes fundamentales y, entre éstos, las familias de regulares realizaron actividades misioneras intramuros ya fuera para propagar la fe o afianzarla. Aunque cada una emprendió cometidos específicos según su propio perfil, todas tuvieron entre sus objetivos generales atraer, congregar y atender a la población en torno a las ciudades para consolidarlas mediante el trabajo misional; es decir, a través de actividades evangélicas, pastorales, asistenciales y educativas. Por eso, fueron ellas y los edificios que requirieron para sus tareas los que, en gran medida, modificaron la fisonomía urbana de las ciudades católicas de la Edad Moderna.

<sup>10</sup> En este periodo de reforma católica, se construyeron muchos edificios eclesiásticos (conventos, iglesias, escuelas, hospitales, etcétera). Esta actividad constructiva dio una nueva apariencia peculiar a las ciudades católicas, en comparación con las protestantes y calvinistas, la cual reforzó los mensajes religiosos; se trataba de construcciones triunfalistas que exhibían la derrota de la herejía y la imposición de una única confesión. Ejemplos en torno a la actividad constructiva de algunas ciudades católicas, calvinistas y protestantes véanse en Heinz Schilling, “Urban architecture and ritual in confesional Europe”, en Heinz Schilling e István György Tóth (eds.), *Religion and cultural Exchange in Europe 1400-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 116-137.

<sup>11</sup> Santo Tomás de Aquino, *El gobierno monárquico, o sea el libro De Regimine Principum*, traducción castellana por León Carbonero y Sol, Sevilla, Imprenta y librería de D. A. Izquierdo, 1861.

Como resultado de ese concepto de república cristiana se entiende que fue en las ciudades donde se concentró la mayor parte del clero regular. Éstas eran un espacio privilegiado para que los diversos institutos se hicieran visibles mediante su participación en numerosas actividades o con la erección de grandes construcciones. Ayudar a congregar a la población y participar en tal sociedad les permitía conseguir lo que toda orden perseguía: la salvación de las almas, apoyos económicos, influencias políticas y vocaciones.<sup>12</sup> Pero precisamente de esos intereses y de la alta concentración de tales familias en esos núcleos es que también se originaron las competencias, los choques y las disputas entre ellas y con el resto de los poderes urbanos; a su vez que se formaron alianzas y clientelismos según cada circunstancia para fortalecer sus facciones.

De ahí la necesidad de que cada provincia regular generara una “maquinaria propagandística” que le permitiera destacar sobre las demás. Al respecto, probablemente uno de los elementos más importantes fueron las fiestas públicas y más aún aquellas dedicadas a la elevación a los altares de algún miembro de su familia de hábito. Después de todo, una figura central del prestigio de las órdenes fueron sus santos, cuyas vidas, imágenes y festejos les sirvieron para diferenciarse de otros institutos religiosos y atraer adeptos.

Al respecto, las canonizaciones llevaban consigo el despliegue de todos los canales promocionales que tenía a la mano una corporación de regulares; por un lado, la piedad y la devoción y, por otro, la imprenta, el arte y la fiesta. La semana de festejos dedicados al nuevo santo permitía centrar la atención en esa familia y el efecto tenía eco aun tiempo después con los impresos u obras artísticas que se generaban a partir de la celebración. La exaltación de las virtudes del homenajeado mediante sermones, certámenes académicos, arquitectura efímera, biografías, etcétera, implicaba no sólo un reconocimiento a su persona, sino que reforzaba el carácter de la familia como elegida de Dios al recibir a sus miembros como seguidores de un carisma y regla modélica.

En el caso de la fiesta por la canonización de San Juan de la Cruz, celebrada en enero de 1729 en la ciudad de México, veremos precisamente cómo los carmelitas descalzos se valieron de ella para reforzar su liderazgo entre la sociedad. Al respecto, uno de los elementos que

<sup>12</sup> Antonio Rubial, “El papel de los santos jesuitas en la propaganda de la compañía de Jesús en Nueva España”, *Historia Social*, n. 65, Valencia, Fundación Instituto de Historia Social, 2009, p. 147.

destaca fue su posibilidad de llamar la atención sobre su lejano convento al extremo oriente del casco, corazón de su provincia.

Hacia finales de 1585, los carmelitas descalzos llegaron a la Nueva España. Aunque amparados por el nuevo virrey, el marqués de Villamanrique, su llegada tardía respecto de las demás órdenes no hizo posible encontrarles un espacio medular dentro de la urbe.<sup>13</sup> Ante las propias dinámicas de la ciudad, el arzobispo Pedro Moya de Contreras les cedió la ermita de San Sebastián en la que además fungieron como coadjutores; después de todo, su estancia en la ciudad sería sólo un punto de descanso para proseguir su camino hacia el septentrión novohispano, Filipinas y China a donde el rey los había enviado a trabajar entre los infieles.

Ya en otro trabajo me he detenido a explicar las condiciones de tal establecimiento,<sup>14</sup> por lo que baste aquí solamente recordar que San Sebastián era una doctrina de indios al noreste de la ciudad y fuera de la traza. La zona oriente colindaba con el lago de Texcoco, lo que la dotó de características negativas como inestabilidad del terreno, agua salada inútil al no ser un recurso vital, pero propicio para el establecimiento de oficios que la requerían y que a su vez causaban múltiples desechos y pestilencias, poca población pues el lago servía como barrera natural en caso de presentarse algún levantamiento indígena, entre otras. Así, los hijos de Teresa de Jesús quedaron asentados en una de las áreas menos apreciadas por la población peninsular.

Por lo anterior, al poco tiempo de acercarse, los carmelitas comenzaron a buscar trasladarse a un lugar más cercano a los poderes y al núcleo de la urbe.<sup>15</sup> En principio como estaban encargados de la

<sup>13</sup> Las otras órdenes habían llegado en el siguiente orden: franciscanos, 1524; dominicos, 1526; agustinos, 1533; jesuitas, 1572; franciscanos descalzos, 1577, y mercedarios en 1582.

<sup>14</sup> La entrega de esta ermita a los carmelitas se enmarca en la disputa de los franciscanos con el arzobispo por el control de las doctrinas indígenas. Jessica Ramírez Méndez, “Clérigos curas o religiosos doctrineros. La renuncia de los carmelitas descalzos a la parroquia de San Sebastián, 1606”, *Secuencia*, n. 71, México, Instituto Mora, 2008, p. 15-32.

<sup>15</sup> La búsqueda de un espacio cercano al núcleo de las ciudades siempre estuvo presente entre las órdenes. En el caso de los carmelitas podemos ejemplificarlo en varias de sus fundaciones. Específicamente en el siglo XVIII lograron trasladarse del barrio indígena de Coyula, al interior de la traza española en Antequera, la cual, para ese momento, era la sexta ciudad más importante de la Nueva España por su presencia comercial. Este cambio hacia la iglesia de la Veracruz recién edificada estuvo cobijado por los vecinos asentados en la traza española —mercaderes montañeses, vizcaínos y gallegos—. Véase Mario Sarmiento, “Capas blancas y sayas pardas en tierra de la Soledad. La fundación del Convento de la Santa Cruz de Oaxaca”, ponencia presentada en el *Congreso Internacional El Carmen descalzo en Hispanoamérica a 430 años de su llegada*, México, Instituto Nacional de Antropología e

población indígena del barrio, tuvieron que comprar unos terrenos cerca de la ermita para construir su conjunto conventual. No obstante, apenas encontraron la oportunidad, cedieron la ermita de San Sebastián a los agustinos en 1607 para dedicarse exclusivamente a la población española.

En ese mismo sentido y, aun con su nuevo convento, los carmelitas hicieron varios intentos por cambiar su establecimiento. Las razones prácticas eran claras. Los descalzos estaban en una zona alejada, fuera de la traza, en un barrio indígena, lo cual iba en detrimento de su posibilidad por atraer a la población peninsular y, con ella, limosnas y obviaciones considerables. Además, a ello se sumaba la insalubridad de la zona —tanto por la acequia norte como por el lago de Texcoco al oriente— y la inestabilidad del terreno fangoso, lo cual les trajo constantes problemas en la construcción de su conjunto conventual. Pero igual peso tenía su motivación emblemática. Los hijos de Teresa no sólo estaban fuera de la traza física, sino de la simbólica; es decir, fuera del espacio que albergaba a la república cristiana. No obstante su propósito, nunca lograron reubicar ese primer convento de la provincia.<sup>16</sup>

Como es notorio, a la traza que delimitaba físicamente la ciudad se superponía la simbólica. Probablemente una de las fiestas que con mayor claridad demarcaba a esta última mediante la traza procesional era la del Corpus Christi. Su trayecto generaba una bóveda celestial sacralizando ese espacio que albergaba a la *civitas*.<sup>17</sup> Aunque no se tiene mucha claridad en torno a la ruta de la procesión, para los años 70 del siglo XVI, a partir de las actas de cabildo se percibe que el desfile pasaba por los conventos de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín

Historia, Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, Museo de El Carmen/Centro de Estudios de Historia de México CARSO/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Orden de Carmelitas Descalzos, Centro de Estudios de los Valores Humanos, Historia y Patrimonio, 2015.

<sup>16</sup> Los carmelitas intentaron fundar un colegio en Chimalistac, pero los dominicos lo impidieron. Entonces pretendieron instituirlo en una huerta camino a Tacuba, pero sus superiores metropolitanos lo imposibilitaron. El mismo mercader Juan Martín Ceifño que les había donado la huerta anterior les ofreció entonces unas casas en el centro de la ciudad que, aunque se encontraban en la zona oriente, estaban muy cerca de la plaza mayor. En este caso fueron la congregación y cofradía de san Pedro junto con los jesuitas sus principales opositores. Sin rendirse, los carmelitas entonces compraron unas casas en la calle del Esclavo, hoy República de Chile donde se enfrentaron con el cabildo de la catedral en sede vacante y con los dominicos también por hacer del colegio un convento con iglesia. Al final, el colegio quedó fundado en donde habían hecho su primer intento, en Chimalistac, a la afueras de la ciudad.

<sup>17</sup> Álvarez Moctezuma, *op. cit.*, p. 56-58.

y la Profesa, para luego rodear la retícula y llegar a Santa Catalina y Santa Veracruz.<sup>18</sup>

La zona en la que estaba el convento de los carmelitas quedaba fuera de esa traza procesional que simbolizaba los límites de la cristianidad misma o, en términos aristotélicos, era la línea que separaba a la civilización de la barbarie, el mundo de la *polis* del mundo de las bestias.<sup>19</sup> El problema de los descalzos no era menor.

Aunque los carmelitas no podían haber aparecido en el trayecto antes comentado porque ellos llegaron al virreinato hasta 1585, ni tampoco sabemos si se les adscribió a la ruta una vez establecidos, es evidente que ellos se percibían fuera de la traza simbólica pues todavía en el siglo XVIII seguían buscando la posibilidad de trasladarse aún con el crecimiento que para ese momento ya había experimentado la traza física.<sup>20</sup> Como veremos más adelante, más sintomático es que, después de los festejos por la canonización de Juan de la Cruz, querían que el marqués del Valle les conmutara el convento de san Sebastián por su hospital de Jesús, al surponiente de la ciudad.<sup>21</sup> Al respecto baste recordar que la zona poniente era la de mayor preeminencia social y simbólica sobre la oriente. Aquélla albergaba a los más connotados representantes de la república cristiana.<sup>22</sup>

Ante los intentos fallidos de los primeros años de mudarse a un espacio con mejor ubicación y dándose cuenta de que no podían competir con las otras corporaciones ofreciendo lo mismo que ellas, los carmelitas descalzos definieron su perfil espiritual. Al respecto, a partir del siglo XVII se mostraron como una comunidad replegada en constante oración lo cual, decían ellos, los hacía más cercanos a Dios. Daban sustento a tal mensaje las fundaciones que realizaron en esos años

<sup>18</sup> 17 de marzo de 1573, Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, *Actas de cabildo*, libro 2, f. 277v-278.

<sup>19</sup> Kagan, *op. cit.* p. 50.

<sup>20</sup> 19 de mayo de 1729 y 14 de noviembre de 1730, *Libro de definitorios*, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, v. 801 [en adelante *Libro de definitorios...*].

<sup>21</sup> “Que nuestro definitorio general conceda la licencia que se le pide vean si pueden conseguir del duque de Monte de León, marqués del Valle, el que se conmute nuestro convento por su hospital de Jesús Nazareno que por lo presente se discurre ser el lugar más conveniente para la traslación de nuestro convento”. 19 de mayo de 1729 y 14 de noviembre de 1730, *Libro de definitorios...*

<sup>22</sup> Ya en otros trabajos he estudiado la diferencia simbólica que se hacía entre la zona oriente y la poniente de la traza de la ciudad de México y que siguió vigente a lo largo de todo el periodo virreinal. Véase Jessica Ramírez Méndez, “Las nuevas órdenes en las tramas semántico-espaciales de la Ciudad de México, siglo XVI”, en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, n. 251, enero-marzo de 2014, p. 1015-1075.

cerca de la ciudad de México; su yermo en Cuajimalpa y su colegio en Chimalistac. Ambos espacios estaban lo suficientemente apartados de la urbe para ofrecer sosiego, pero adecuadamente cercanos a ella para que pudieran ser visitados y auxiliados por la población urbana.<sup>23</sup>

No obstante ese mensaje de repliegue y lo que ordenaban sus propias constituciones,<sup>24</sup> los carmelitas se dieron a la tarea de hacer visible su convento de San Sebastián, ubicado en las “goteras” de la ciudad de México. De hecho, a partir del siglo XVII se enfrentaron en diversas ocasiones con los visitantes de su orden, enviados desde la península, inquietos por la suntuosidad con la que se estaba levantando el conjunto conventual.<sup>25</sup> Pero los carmelitas no tenían empacho y poco caso hicieron a sus lejanas autoridades que, aunque enviaban visitantes, al cabo de un tiempo regresaban a la península. Aun ante su descalcez, los frailes debían equiparar su casa con las del resto, pues era una pieza clave de autopromoción. Especialmente para ellos la visibilidad de su iglesia debió ser un elemento fundamental al estar en una zona poco visitada y apreciada por la población peninsular más acaudalada.

Con el crecimiento de la ciudad que fue ampliando sus fronteras, la población hispana que se estableció más allá de lo que en principio era la traza y la vinculación que los carmelitas generaron con ella hizo que la relación entre ambos se volviera más estrecha. Además, como ya mencioné, esta presencia extramuros de la ciudad se solidificó con el colegio de San Ángel y el Santo Desierto.<sup>26</sup> Al respecto, el colegio de San Ángel fue fundamental porque no sólo era un lugar de formación

<sup>23</sup> Tomas Gage, sin olvidar su tono polémico característico, decía que “[...] da mayor placer la grande afluencia de carrozas llenas de caballeros, de damas y de otros habitantes de la capital, que van a divertirse al yermo y a visitar a los ermitaños a quienes veneran como santos. Mas nadie los va a ver sin llevarles dulces, conservas o cualquiera otro regalo a fin de merecerles un recuerdo en sus oraciones. Les hacen también grandes limosnas en dinero, para que digan misas [...]”. Tomas Gage, *Nueva relación que contiene los viajes de Tomas Gage en la Nueva España*, París, Rosa, 1838, p. 224.

<sup>24</sup> Para ver las normas constructivas de la orden, consúltese José Miguel Muñoz Jiménez, *Fray Alberto de la Madre de Dios: arquitecto*, Santander, Tantín, 1990.

<sup>25</sup> Muestra de ello son las transformaciones que, en 1608, el visitador fray Tomás de San Vicente mandó hacer al convento de la ciudad que estaban erigiendo los carmelitas. Con ellas pretendía que el edificio fuera llano y sin lujo alguno en los adornos, en las proporciones de los espacios y en los materiales “[...] que ha de ser todo llano y conforme con lo que aquí queda dicho”. *Libro de capítulos y defmitorios*, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, t. 1, f. 115v [en adelante *Libro de capítulos y defmitorios...*].

<sup>26</sup> Esas casas tuvieron tal preponderancia que, aunque en principio se estableció que los capítulos provinciales se realizarían en el convento de la ciudad como primera fundación y cabeza provincial, luego éstos se trasladaron al Desierto y quedaron después de manera definitiva en San Ángel. *Libro de capítulos y defmitorios...*

para los carmelitas —casi exclusivamente peninsulares y algunos criollos, miembros de la élite novohispana—, sino que su espacio y huerta llamaron la atención de la élite. Por su parte, el desierto se consagró como un ícono espacial de intercesión entre los hombres y la divinidad.

Así, aunque los carmelitas habían llegado para misionar entre infieles, este cometido se fue diluyendo casi por completo a principios del siglo XVII, consolidándose como una familia urbana-contemplativa.<sup>27</sup> A partir de entonces ya no hubo más iniciativas de activismo misional, las nuevas fundaciones se hicieron en las ciudades o en lugares de recreo desde donde se promovió sobre todo su actividad intercesora.

En el siglo XVIII, ese puente de los carmelitas con la divinidad se expresó en diversos elementos. Tenemos, por ejemplo, pinturas que dan cuenta de ello como la *Alegoría del árbol genealógico de la Orden del Carmen en la Nueva España*, que se ha datado en torno a las fechas de la canonización de fray Juan.<sup>28</sup> En ella se representa al centro el Santo Desierto, simbolizando al Monte Carmelo, a manera de un árbol que toca al sol —la divinidad— y del que se desprenden los *frutos* —los frailes— de la provincia novohispana a manera de menorá,<sup>29</sup> entre lirios y granadas, símbolos de virtud y esperanza. En su entorno están dispuestas el resto de las fundaciones que tenía la provincia hasta 1723. Así, del yermo “surgen” los hijos de la provincia, intermediarios entre el cielo y la tierra.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Aunque desde su arribo en 1585 los carmelitas hicieron diversos esfuerzos por cumplir con sus actividades misionales, a partir del primer tercio del siglo XVII se conformaron como una provincia urbana que ofreció cuidado pastoral a la población blanca, se dedicó a fortalecer los estudios de sus miembros y a administrar sus conventos y sus haciendas.

<sup>28</sup> *80 años, 80 obras. Museo de El Carmen*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010, p. 152.

<sup>29</sup> El candelabro estaba destinado a disipar las tinieblas; así muestra la luz que el Carmelo llevó a la Nueva España, luz que se materializa de forma concreta con la representación de los conventos que constituían la entonces provincia de San Alberto. Así, se asienta el papel de la orden en la Iglesia virreinal donde los “misioneros” carmelitas se encargaron de transmitir las enseñanzas de la Iglesia. Cédula de Fernando Moreno Blanco, en *Juegos de ingenio y agudeza: la pintura emblemática de la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Museo Nacional de Arte, 1994, p. 342-344.

<sup>30</sup> El jardín místico —*hortus conclusus*— fue una imagen recurrente en la iconografía carmelitana en la que metafóricamente se le equiparaba con la orden. Así, dicho espacio era en el que crecían las virtuosas flores, los santos de la orden. Basta ver las diversas pinturas que representan los árboles genealógicos de los carmelitas descalzos. Para ahondar en este tema, consúltese Alejandra Mayela Flores Enríquez, *Jardines místicos carmelitanos y su representación en la pintura del siglo XVIII: alegorías de la perfección monjil*, tesis de maestría en Historia del arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014.

Igualmente, tal mensaje se hizo palpable por medio del impulso que hicieron de la devoción hacia la virgen del Carmen, especialmente en las pinturas de patrocinios y en las de entrega del escapulario a Simón Stock; de ahí el fomento del uso sacramental del escapulario, el cual —bajo ciertos lineamientos— representaba la promesa de que su portador sería liberado del purgatorio al sábado siguiente de su muerte.

Como se ve, la actividad mediadora de la orden se convirtió en una característica fundamental la cual nos permite entender la preponderancia social y el poder económico que alcanzó la provincia novohispana. Esta promoción se vio además fortalecida a partir de finales del siglo XVII a través de la creación de la Cofradía de Nuestra Señora del Carmen y su santo escapulario, que estuvo presente en todo el territorio novohispano, la cual fomentaba sus devociones y por tanto a la orden.<sup>31</sup> Al respecto basta ver la imagen impresa en las patentes que se le daban a cada nuevo integrante de la cofradía donde se representaban las almas del purgatorio liberadas bajo el cobijo de escapulario otorgado por la virgen del Carmen.<sup>32</sup> En conjunto, los diversos canales de promoción trajeron consigo el que ingresaran a la provincia los hijos de familias acomodadas que, además de atraer innumerables limosnas y donaciones, generaron importantes redes clientelares.<sup>33</sup>

En ese mismo sentido, las finanzas de los conventos del Carmen giraron principalmente en torno a las inversiones que sus religiosos realizaron con capitales de capellanías y fueron esas rentas las que constituyeron su principal fuente de ingresos. La población reconoció a los carmelitas como intercesores eficaces por lo que los eligieron como capellanes de sus almas. Así, la fundación de capellanías, vinculada

<sup>31</sup> Véase Teresa Eleazar Serrano Espinosa, *La cofradía de nuestra señora del Carmen y su santo escapulario. Culto y prácticas religiosas en la época colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.

<sup>32</sup> “Patente de la Cofradía de la virgen del Carmen perteneciente a la cofradía de Puebla”, Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia [en adelante AHBNAH], *Colección Eulalia Guzmán*, v. 98, doc. 4.

<sup>33</sup> Esto podemos ejemplificarlo con los carmelitas Francisco de Santa Ana y Mariano de la Santísima Trinidad, ambos hermanos e hijos de Agustín de Iglesias Cotillo, un prominente comerciante. De ellos, además, se hizo una pintura como frailes coronados. Teresa Eleazar Serrano Espinosa, “La interacción social en la Nueva España: la élite de comerciantes y la orden de los Carmelitas descalzos”, ponencia presentada en el *Congreso Internacional El Carmen descalzo en Hispanoamérica a 430 años de su llegada*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, Museo de El Carmen/Centro de Estudios de Historia de México CARSO/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Orden de Carmelitas Descalzos/Centro de Estudios de los Valores Humanos, Historia y Patrimonio, 2015.

directamente con el temor hacia el purgatorio, permitía al fallecido salir del lugar de castigo gracias a los sufragios ofrecidos por su alma.<sup>34</sup> Los carmelitas poco diversificaron sus actividades en comparación con otras órdenes; no obstante, les bastó centrarse en decir misas por el alma de los difuntos que habían puesto su confianza y sus capitales en sus manos. Al respecto, como veremos en los festejos por la canonización de Juan de la Cruz, se exaltaron sus dotes como intercesor por sus vínculos “más estrechos” con la divinidad.

A partir del siglo XVII, los carmelitas descalzos irían ganando presencia en el virreinato novohispano por su actividad mediadora, sus enormes huertas, su yermo, la cofradía del Carmen, la canonización de Teresa de Jesús en 1622, la beatificación de Juan de la Cruz en 1675, y su fomento del uso del escapulario, así como de la devoción para con la virgen del Carmen; elementos casi todos ellos volcados en la intercesión por el alma de los pecadores. Pero, más allá de tal promoción, la fiesta celebrada por la canonización de Juan de la Cruz en el primer tercio del siglo XVIII pretendía resignificar su lejano convento entre la sociedad urbana a partir de la ruta procesional y la vinculación con sus mecenas.<sup>35</sup>

### *El capital visual de la fiesta*

Fray Juan de la Cruz se unió a la reforma teresiana llevándola a los frailes. Así, se le considera el primer descalzo y fundador de la rama masculina de la Orden del Carmen.<sup>36</sup> Por ello, apenas recibida en Nueva España la bula de su canonización el 20 de junio de 1728, se comenzaron los preparativos del festejo que realizarían los carmelitas descalzos de la ciudad de México a lo largo de ocho días comenzando el 15 de enero de 1729.<sup>37</sup> Fray Juan fue canonizado un 27 de diciembre de

<sup>34</sup> Marcela García Hernández, *Vida espiritual y sostenimiento material en los conventos de religiosos de la orden del Carmen Descalzo en la Nueva España. Las capellanías de misa, siglos XVII y XVIII*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2003, p. 151.

<sup>35</sup> Al respecto, en el defensorio se determinó que todos los conventos cooperarían para la celebración de la canonización. 14 de noviembre de 1727, *Libro de defensorios...*

<sup>36</sup> Existe un debate historiográfico en torno a si calificar la figura de fray Juan de la Cruz como fundador de la reforma masculina. Al respecto consúltese Daniel de Pablo Maroto, *Ser y misión del Carmelo teresiano*, Madrid, Editorial de espiritualidad, 2011, p. 101-124.

<sup>37</sup> Sólo abordaré aquí la fiesta que realizaron los carmelitas descalzos de la ciudad de México; no obstante, hay que mencionar que también hubo festejos en los conventos de carmelitas descalzos de Puebla y Oaxaca. Por su parte, las monjas de la ciudad de México organizaron

1726, día de san Juan Evangelista, llamado también “el discípulo amado de Jesús”. Al respecto se generó un paralelismo entre Juan de la Cruz y el apóstol rescatando de este último su cercanía con Jesús, su emblema del águila como símbolo de su visión mística elevada, así como el libro y la pluma por sus escritos. Basta acercarse a la descripción de uno de esos arcos que elaboró para el festejo Javier de Cayetano Cabrera y Quintero, colocado en el Colegio de Porta Coeli, en el que el autor generó un paralelismo de fray Juan con el águila.<sup>38</sup>

Se pretendió, pues, exaltar la idea del carmelita como elegido y preferido de Dios y, por supuesto, su carácter privilegiado como mediador “al pie de la cruz”. Este don de intercesión quedaba además expresado en la vida difundida de Juan de la Cruz en la que se decía que desde que era niño, el Espíritu Santo lo había adoptado y por ello siempre lo acompañaba una paloma.<sup>39</sup> La propia crónica, testimonio de los festejos, incluye una biografía del santo con esas características.<sup>40</sup>

Además —en palabras de Cabrera y Quintero— se presentó a Juan de la Cruz como un héroe, un reformador valiente, “[...] que despreciando el polvo de la tierra, ceñido a los más estrechos consejos, o haciendo de sus estrecheces, preceptos, se levanta ligero a las inaccesibles cumbres del Sagrado Carmelo, en cuyos arduos ápices plantea las rigideces de su nido”.<sup>41</sup> De esta forma se generaba la imagen del

sus festejos por espacio de 17 días: del 6 al 14 de febrero a cargo del convento de San José y del 20 al 27 del mismo mes en Santa Teresa la Nueva. Más allá del virreinato, la canonización tuvo eco en todos los establecimientos carmelitanos de la Monarquía Católica.

<sup>38</sup> Javier Cayetano de Cabrera y Quintero, *Águila mística, exaltada en los ápices del Carmelo: Arco Triunfal que erigió en la solemne procesión con que la religión observantísima de los Carmelitas Descalzos de esta provincia de Nueva España celebró en México la canonización de su reformador y patriarca San Juan de la Cruz, en nombre de todo el sagrado orden de predicadores, el sapientísimo colegio de Santo Domingo de Porta Coeli. Año de 1729* [en adelante *Águila mística...*], Este texto se publicó integrado en *El segundo quince de enero...*, p. 169-234.

<sup>39</sup> Cuando la orden emprendió la promoción de la figura de fray Juan de la Cruz y, por lo mismo, comenzaron a publicarse sus obras, se incluyó en ellas de manera general una biografía. Todas ellas muy similares apuntando las características arriba mencionadas.

<sup>40</sup> “Biografía” en *El segundo quince de enero...*, p. 3-35.

<sup>41</sup> “[...] en los colores del aplauso se había de renovar; y reformar el símbolo, se contentó fatídica, con la singular renovación, y admirable Reforma del Águila; símbolo expreso, imagen viva, Simulacro de pluma, de mil valerosas hazañas; pero de ninguna, con más propiedad, que de las de un Héroe, que Gigante, sin cuerpo, fiado solo en la volátil galera de las espesas plumas de su Madre, se eleva a examinar sus pupilas, al piélagos de las luces del sol; [...]”, *Águila mística...*, p. 181. De nuevo está presente esta alusión del águila que vuela hacia el sol imagen de renovación cristiana y de aquél que tiene continuamente su pensamiento orientado a Dios. José Julio García Arranz, *Ornitología emblemática. Las aves en la literatura simbólica ilustrada en Europa durante los siglos XVI y XVII*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1996, p. 183 y 194-195.

águila en su nido construido en la cima, simbolizando un noble nacimiento y una vida virtuosa que sólo podía alcanzarse mediante arduos trabajos.<sup>42</sup>

Para reafirmar precisamente este mensaje, se adornó de manera especial la puerta principal del templo carmelitano y, en los dos vanos que tenía el muro que delimitaba el conjunto conventual, se colocaron sendos arcos triunfales. En ellos hubo alusiones específicas al santo en las que se hablaba de la estrechez y rigidez con la que vivió pues —como decía uno de los versos ahí dispuestos— “cuanto más se oprime hacia la pena, tanto más se sublima hacia la gloria”. En conjunto ese verso completo representa a Juan como un águila que vuela hacia el sol,<sup>43</sup> imagen de renovación cristiana y de aquél que tiene continuamente su pensamiento orientado a Dios.<sup>44</sup> Pero, sobre todo, se combinó el texto con la imagen para destacar las características de la orden al enaltecer su actividad eremítica,<sup>45</sup> también se hizo alusión a su heráldica,<sup>46</sup> a la virgen del Carmen,<sup>47</sup> al monte Carmelo y,<sup>48</sup> por supuesto, a la promoción de la vida después de la muerte bajo su cuidado.

fue una de las cosas [una imagen de Nuestra Señora del Carmen] que más celebraron por su singularísima hermosura y la especial devoción que en este reino hay al escapulario santo de la Señora que como la veían con él en las manos, sacando unas ánimas del purgatorio primorosamente entalladas y las llamas tan ardientes y vivas que parece que quemaban era grande la devoción que causaba.<sup>49</sup>

Así, la canonización no pretendía solamente reconocer las virtudes del homenajeado, sino también subrayar la vocación mediadora de los carmelitas como una de sus ofertas más meritorias. Eso es precisamente lo que habían fomentado desde hacía un siglo con la erección de su

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 219-220.

<sup>43</sup> La frase que cito arriba representa un obelisco, símbolo de un rayo de sol. Así dice el soneto: “Pues a breve arcaduz debe su anhelo, / el ímpetu veloz que lo arrebató / de la estrecha prisión que lo maltrata / coge plumas de aljófara para el vuelo. / No de otra suerte rígido condena, / su vida, Cruz, a la estrechez notoria, / que desbocados ímpetus enfrena. / Dejándonos impreso en la memoria/que cuanto más se oprime hacia la pena / tanto más se sublima hacia la gloria.” *El segundo quince de enero...*, p. 117.

<sup>44</sup> García Arranz, *op. cit.*, p. 183 y 194-195.

<sup>45</sup> *El segundo quince de enero...*, p. 113.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 115-116.

desierto, su crónica, sus pinturas, por lo cual ese mensaje estuvo presente en la fiesta y en las obras derivadas de ella.

Por otra parte, se generó una relación entre Juan como el águila y el águila bicéfalas de la monarquía. Aunque no lo desarrollaré en este artículo, desde 1715, Felipe V había solicitado mediante su embajador en Roma que intercediera ante el papa y se lograra la canonización de fray Juan de la Cruz sin resultados. Más allá de la devoción que el monarca podía tener por el entonces beato, se trataba de una figura española por la que “todos mis reinos y vasallos, tendremos el grande y especial consuelo de verle colocado en los altares y a quién interponer por mediador [...]”.<sup>50</sup> Esta promoción podría ser parte de los movimientos políticos realizados por la nueva casa reinante en la búsqueda por su consolidación y reconocimiento.<sup>51</sup> De hecho, a partir de diversas gestiones realizadas por numerosos actores entre los que destaca el monarca, se logró la canonización el 27 de diciembre de 1726. Esto no pasó desapercibido en los símbolos utilizados en los diversos festejos que se realizaron al respecto en distintas ciudades de la monarquía.<sup>52</sup>

Por la parte de Roma, la canonización de fray Juan de la Cruz parece un acto compensatorio o por lo menos una muestra de la estabilidad, aunque efímera, que se logró en esos años entre Felipe V y el papado —Inocencio XIII y Benedicto XIII— en la década de los veinte, después de años de serias tensiones que se reinsertaron con la instalación en el solio pontificio de Clemente XII.<sup>53</sup> Al respecto veremos

<sup>50</sup> Felipe V le escribió al cardenal Francesco Acquaviva para que intercediera ante el papa para canonizar a Juan de la Cruz por súplica del General de los Carmelitas descalzos. 3 de febrero de 1715, Archivo Histórico Nacional, Ministerio de Asuntos Exteriores, *Santa Sede*, 165.

<sup>51</sup> Sólo como una muestra basta consultar la “Tabla de las fiestas que hizo este convento de San Hermenegildo de Madrid a la canonización de nuestro padre San Juan de la Cruz de 1727” donde de los 23 días de fiesta, 7 fueron ofrecidas por la familia real: 22 de septiembre el rey, 23 la reina, 24 el príncipe, 25 el infante don Carlos, 26 el infante don Felipe, 27 el infante don Luis, 28 las infantas doña María Ana y doña Teresa. Sería necesario detenerse en analizar el programa simbólico y político ya que, como se recordará, el águila de dos cabezas fue la marca heráldica del reinado de los Habsburgo. En ese mismo tenor, el águila sanjuanista —referente a la representación de Juan El Evangelista— se constituyó como parte del estandarte de los Reyes Católicos, de hecho Isabel la Católica lo consideraba su santo patrón; así, probablemente los Borbones buscaron legitimarse trazando una continuidad.

<sup>52</sup> En el caso de la fiesta en la ciudad de México, destacaron los numerosos adornos que representaban águilas bicéfalas en la iglesia del Carmen. *El segundo quince de enero...*, p. 80.

<sup>53</sup> Al respecto cabe recordar que, en 1709, el papa Clemente XI reconoció como rey al archiduque Carlos de Austria, rival de Felipe V, en las posesiones hispanas que ocupaba. Esto desencadenó una serie de consecuencias y tensiones entre el papado y Felipe V. Para ahondar en el tema, véanse Antonio Mestre Sanchis (dir.), *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, t. IV, en *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 162-176; Luis Suárez Fernández, *et. al.*, *La España de las reformas. Hasta el final del*

precisamente la representación de Benedicto XIII, quien canonizó a Juan de la Cruz, en la arquitectura efímera y, por lo mismo, en las alegorías de la fiesta.

Pero más allá de consagrar al santo y por tanto a la orden como mediadora —mensaje presente no sólo entre los carmelitas novohispanos, sino hasta en la petición del monarca—, subir a ese carmelita a los altares llenaba un vacío que le había sido difícil sortear a la Orden. Al quedar como cabeza del Carmen Descalzo una mujer, no coincidía del todo con el modelo de familia patriarcal promovido por la Iglesia que, en el caso del resto de las órdenes regulares, estaba representado en sus varones fundadores.<sup>54</sup> Además, por su condición de monja, aquello que se había podido destacar de Teresa de Jesús había sido su trabajo de oración, sus escritos y su reclusión, pero hacía falta la otra figura compensatoria de los carmelitas que tenía que ver con los misterios activos realizados por la rama masculina. Si bien los atributos de Juan de la Cruz eran su obra mística y su devoción por la cruz, su calidad de fraile permitía vincularlo con las actividades que los carmelitas desarrollaban en las urbes novohispanas.

Entonces, aunque los carmelitas habían hecho acompañar a Teresa por san José o habían recurrido a fray Juan de la Cruz o al profeta Elías cuando la figura de Teresa de Jesús resultaba inapropiada,<sup>55</sup> la canonización del primero daba mayor cohesión a las figuras masculinas de la orden. Después de todo, Elías era una figura compartida con los carmelitas no reformados o conventuales, además de ser un profeta, es decir, un personaje que se desarrolló antes de la configuración de la Iglesia representada con el nacimiento de Jesús; así, la canonización daba cabida en el santoral al representante masculino de la reforma descalza. Además no puede dejarse de lado los comentarios que algunos jesuitas habían señalado desde la conformación de los carmelitas descalzos negando a Elías su papel de fundador, apuntando el misticismo teresiano como peligroso y criticando sus enseñanzas en torno al uso del escapulario.

*reinado de Carlos IV*, t. X-2, en *Historia general de España y América*, Madrid, Ediciones Rialp, 1990, p. 291-293.

<sup>54</sup> Desde el siglo XVII existieron diversos intentos por disminuir el papel de Teresa de Jesús como fundadora. De hecho a diferencia de las obras príncipes de la santa donde se le mencionaba como fundadora, en las ediciones posteriores aparecía como “reformadora de las monjas descalzas de Nuestra Señora del Carmen”.

<sup>55</sup> En un retablo de Tepotzotlán están los patriarcas de las órdenes; al centro, Ignacio de Loyola rodeado por Francisco, Domingo, Agustín y Pedro Nolasco. A Teresa se le puso en un retablo distinto. Karen Melvin, *Building colonial cities of god. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*, Stanford, Stanford University Press, 2012, p. 84.

Por ello en el siglo XVIII, tomando como punta de lanza la canonización, los carmelitas impulsaron la figura del nuevo santo lo cual se reflejó en distintos canales promocionales. De hecho, apenas nombrado santo, se le dedicó el convento del Carmen de Orizaba fundado en 1735.<sup>56</sup> De los trece conventos que habían fundado en el virreinato para ese momento, ninguno lo habían dedicado a fray Juan de la Cruz.<sup>57</sup>

Pero más que de forma individual, a partir de la canonización, se pretendió que Teresa y Juan aparecieran juntos como fundadores, ambos alimentando su fama de santidad. Se les mostró en el altar de la iglesia durante los festejos, también en el patio en el que se les personificó yendo juntos en un peregrinaje al santuario de Guadalupe,<sup>58</sup> igualmente se configuró otra imagen donde Juan era testigo del arrobamiento místico de la santa y también en uno de los arcos del triunfo en el que se representó el rapto de Ganimedes.<sup>59</sup> Al respecto Cayetano de Cabrera y Quintero, en su obra *Águila mystica exaltada en los ápices del Carmelo*, en la que describió dicho arco triunfal, comentó que el águila-Júpiter ahí incorporada era la personificación de Santa Teresa de Jesús “levantando el alado espíritu de su Hijo y Padre San Joan de la Cruz, disfrazado en la plumosa gala de otra Águila”.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Desde el capítulo de 1705 se vio la conveniencia de cambiar la advocación elegida para el convento que se fundaría en Toluca. Éste ya no se consagró a la Concepción de Nuestra Señora sino a Juan de la Cruz. Aunque no he encontrado la causa, este cambio no se llevó a cabo; no obstante, esto pudo deberse a que era mejor que se dedicara algún convento a Juan una vez que éste fuera santificado lo cual comenzaría a buscarse muy pronto. De hecho en el capítulo de 1726 se comenta que deben asentarse en un libro particular las cantidades correspondientes a las limosnas recaudadas para la canonización de Juan de la Cruz. 1705 y 1726, *Capítulos y definitorios...*

<sup>57</sup> En la época virreinal los carmelitas erigieron 16 conventos de los cuales sólo uno estuvo dedicado a fray Juan, precisamente el de Orizaba después de su canonización.

<sup>58</sup> “Al medio de la calzada se veían dos imágenes muy peregrinas, una del glorioso Padre S. Juan de la Cruz y otra de la gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús curiosamente vestidas de peregrinos con esclavinas, sombreros a la espalda y báculos en las manos, con tanta propiedad que parecía iban hablando como quien iban en romería a visitar el santuario, [...]” *El segundo quince de enero...*, p. 109.

<sup>59</sup> Este mito hace alusión a cuando Zeus-Júpiter, en forma de águila raptó a su amante, el príncipe troyano Ganimedes. El uso del rapto de Ganimedes no era una novedad; por ejemplo, en los festejos por la entrada del virrey Conde de Baños, en 1660, se eligió como programa icnográfico a Júpiter, por lo que se retrató al virrey como Júpiter sobre el águila y el tunal. Véase Pedro Fernández Osorio, *Júpiter benévolo, astro ético político, idea simbólica de príncipes. Que en la suntuosa fábrica de un arco triunfal dedica obsequiosa y consagra festiva la ilustrísima iglesia metropolitana de México. Al excelentísimo Señor D. Iván de la Cerda y Leyva, conde de Baños...*, México, La viuda de Bernardo Calderón, 1660.

<sup>60</sup> Para profundizar en este simbolismo, véase la cédula de María Teresa Suárez en *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura embleática de la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, Museo Nacional de Arte, 1994, p. 350-351.

De esta forma, la canonización de fray Juan se convirtió en un hito que dio pie a numerosas imágenes, sermones y publicaciones que afianzaban a Teresa y a Juan como co-fundadores y reformadores que irradiaron el rigor en la observancia en el seno de otras familias.

Y siendo todo ese adorno para festejar a S. Juan de la Cruz, primer Carmelita Descalzo, no fue mucho fuese todo de espejos, que S. Juan de la Cruz fue el espejo de todas las virtudes; y su carne es el espejo más prodigioso de la gracia, pues en ella se ven todos los santos con mayor admiración y novedad; pues en los espejos naturales, aunque sean de la graduación más subida es necesario objeto, para que en el espejo se represente su especie; pero en el espejo de la carne de S. Juan de la Cruz sin objeto se representan las especies de los santos, que en ella se aparecen por modo singular y admirable: milagro aprobado en juicio contradictorio y continuada maravilla que hasta hoy dura. Y porque siendo San Juan de la Cruz el primer Carmelita Descalzo debe ser para los carmelitas espejo, en que todos compongan sus acciones, que como es la primitiva esta imagen debe ser epílogo de todas las perfecciones.<sup>61</sup>

Se trataba de una construcción discursiva que insistió en exhibir la relevancia del Carmelo descalzo como un modelo, patrón de excelencia reformadora y escuela de perfección; elementos ya destacados desde la segunda mitad del siglo XVII por fray Francisco de Santa María.<sup>62</sup> En ese mismo sentido se convertía en ejemplo y guía para otras órdenes y familias religiosas lo cual había sido avalado por las mismas instancias pontificias y reconocido por los poderes seculares.<sup>63</sup> Por ello, en los versos que se exhibieron en la fiesta se insistió en presentar a Juan de la Cruz como un modelo a seguir y el portador de los atributos de todos los fundadores de las demás órdenes que llegaron a la Nueva España: franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios, jesuitas, juaninos e hipólitos.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> *El segundo quince de enero...*, p. 102.

<sup>62</sup> Fray Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1651. Del mismo autor, *Historia profética de la orden de Nuestra Señora del Carmen*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1661.

<sup>63</sup> Ángela Atienza López, “Queriendo dar a entender al mundo cómo el fuego de Santa Teresa había abrasado la mayor parte del orbe”. El discurso de la expansión”, *Libros de la corte*, v. 7, n. 3, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2015, p. 50.

<sup>64</sup> “De todos los patriarcas la montea, / a san Juan de la Cruz viene amorosa / porque su carne virgen prodigiosa, / es de todos estampa, viva idea. / Si a Domingo o Francisco ver desea / la devoción más tierna o cariñosa; / si a Agustín, abrasada mariposa, / si a Nolasco, renuevo de Amaltea: / si a Ignacio, aquel campeón, fuego del cielo; / si a Juan de Dios, espíritu endiosado, / si a Hipólito de llamas Mongibelo, / en san Juan de la Cruz está copiado,

Para darnos una idea de la distribución de la arquitectura efímera que se hizo sobre el conjunto conventual, así como de las modificaciones del mismo, la representación gráfica más cercana en temporalidad es el plano pintado al óleo sobre tela en julio de 1737 por los arquitectos Pedro de Arrieta, Miguel Custodio Durán, José Miguel de Rivera, José Eduardo Herrera, Manuel Álvarez y Francisco Valderna. Si observamos a detalle el plano, vemos que el conjunto conventual se encontraba cercado por un muro atrial en el que se perciben las dos entradas donde se colocaron los arcos triunfales (véase figura 1).

Paralelo a la arquitectura efímera, cabe señalar que se hizo una transformación arquitectónica del conjunto conventual.<sup>65</sup> Con ella, dejaban grabada la consolidación de la orden en el ámbito urbano pues, para ese momento, su lejanía de la plaza mayor la habían intentado convertir en su ventaja, en su promoción de repliegue. El nuevo recinto era el mayor indicativo de su prestigio porque tan costosa obra sólo podía explicarse a partir de la cantidad e importancia de los benefactores y seguidores que tenían y que atraerían a partir de los festejos. De hecho según testimonio de enero de 1728: “Se prosigue con todo esmero la fábrica del convento de carmelitas; espérase cuanto antes su dedicación”.<sup>66</sup> A esta consideración se suma que fue en esos mismos años veinte que se mandó rehacer el yermo carmelitano, se transformó una parte del colegio de Coyoacán y un par de años después se sumaron a esas reedificaciones parciales los conventos de Atlixco, Salvatierra y Celaya.<sup>67</sup> En julio de 1728 decía el autor de la *Gaceta*: “Se continúa con todo esmero la fábrica de la capilla de Nuestra Señora del Rosario

/ este bello escuadrón en el Carmelo, / pues en su carne santa se ha admirado. / Y el Líbano en Carmelo convertido, / a todos se muestra agradecido.” *El segundo quince de enero...*, p. 126.

<sup>65</sup> Los cambios en el conjunto conventual del Carmen de la ciudad de México se iban a realizar como antesala de los festejos pero temieron que no se acabaran las obras a tiempo. Así, parece que comenzaron con arreglos un tanto inmediatos, pero específicamente las bóvedas que sustituirían a la techumbre antigua se dejaron para después. Sesiones del 27 de marzo de 1727 y del 12 de noviembre de 1728, *Libro de definitorios...*

<sup>66</sup> Juan Francisco Sahagún de Arévalo, *Compendio de noticias mexicanas con índice general de todas, en la impresión de las gacetas de México, que a imitación de las cortes de la Europa se imprimen cada mes y estas corresponden desde el año de 1728, 1729 y 1730*, en Nicolás León, *Bibliografía Mexicana del siglo XVIII*, México, tip. J. L. Guerrero y Cía., 1903.

<sup>67</sup> El nuevo desierto comenzó a edificarse en 1722 y se concluyó en octubre de 1724. Por su parte al convento de Coyoacán se le hizo nuevo refectorio, cocina, oficio humilde y algunas celdas (sesión del 11 de mayo de 1728). En cuanto a Atlixco se hizo un nuevo profesado y en Salvatierra se cambió el techo, se fabricaron oficinas y cuartos (información asentada en la sesión del 4 de noviembre de 1732). Por último, Celaya se reedificó (sesión del 6 de mayo de 1735). *Libro de definitorios...*



Figura 1. Conjunto conventual del Carmen, 1737. Detalle del plano de Pedro de Arrieta, Miguel Custodio Durán, Miguel José de Rivera, José Eduardo Herrera, Manuel Álvarez y Francisco Valderna



Figura 2. Conjunto conventual del Carmen ca. 1690-1692. Detalle de *Vista de la ciudad de México*, reverso del *Biombo de la conquista*, Museo Franz Mayer

[del convento del Carmen], a expensas de los vecinos y limosnas de bienhechores”.<sup>68</sup>

La fiesta de canonización era, paralelamente, una ceremonia de refundación conventual con un significado distinto al que había tenido aquel primer humilde convento del siglo XVII; de ahí que en la crónica se anotó: “Bajará el cielo a esta casa y se innovará o se renovará toda la gloria”.<sup>69</sup> Aparentemente el conjunto conventual fue reconstruido casi por completo y no se concluyeron sus obras sino tiempo después de los festejos; sin embargo, no deja de llamar la atención el esfuerzo que hizo la comunidad carmelitana por mostrarlo con todo lujo para la ocasión. No me detendré en la descripción, detallada en la crónica que, aunque cabe esperar se hizo un tanto exagerada, no deja duda del lujo y esplendor del recinto.<sup>70</sup> Por las modificaciones pétreas en conjunto con la arquitectura efímera en él dispuesto “[...] quedó este Templo hecho un cielo, quedó esta iglesia hecha una gloria”.<sup>71</sup>

Sólo como referente general, basta comparar el plano de Arrieta con el biombo de 1690. Al respecto la fachada del templo del siglo XVII tiene sólo una torre, mientras que en la del XVIII aparecen dos altas torres —de las que igualmente se comenta en la crónica de los festejos—<sup>72</sup> las cuales dignificaban y ennoblecían ese nivel superior del espacio; es decir, daban cuenta de una mayor cercanía con la divinidad. Asimismo éstas representaban el contacto con los fieles ya que, por un lado, era mediante las campanas que albergaban y los sonidos que éstas transmitían lo que regía la vida cotidiana de los habitantes y, por el otro, porque las torres eran un elemento visible a la distancia para la misma sociedad. Pero así como se acercaban a la población, se alejaban de las normas constructivas de la orden y contravenían las disposiciones de austeridad. Ya en años anteriores les habían impedido la edificación de las dos torres en la fachada por la suntuosidad que éstas representaban; de hecho no eran muchas las iglesias que para ese momento tenían dos torres.<sup>73</sup> (Véase figura 2).

<sup>68</sup> Sahagún de Arévalo, *op. cit.*

<sup>69</sup> *El segundo quince de enero...*, p. 93.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 76-115.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>73</sup> Para ver los conflictos entre la provincia de San Alberto de la Nueva España y sus autoridades metropolitanas por el quebranto de las normas constructivas, consúltese Jessica Ramírez Méndez, “Total pureza interior, total nobleza exterior. El convento del Carmen en la ciudad de México, 1585-1630”, *Boletín de Monumentos Históricos*, México, Instituto

Pero de entre todos los aparatos usados en la fiesta, probablemente el vehículo climático era el carro rodante y la escultura elaborada exprofeso del santo. De manera general el carro “que pareció todo de fuego”,<sup>74</sup> lujoso, excesivo y cargado de simbolismos, a la par que presentaba al nuevo santo socialmente, resumió dos mensajes fundamentales de la celebración, la alegoría a la apoteosis de san Juan y la sacralización del espacio en su andar. Específicamente en torno al primero, en el carro se representó el pasaje bíblico en el que Elías traspasó el oficio de profeta a Eliseo dándole su capa;<sup>75</sup> no obstante, en este caso se substituyó a este último por fray Juan convirtiéndolo así en el nuevo receptor de los mensajes de Dios.

En este carro sustituía la persona de Eliseo el nuevo canonizado a quien con dos ángeles mediante los cordeles de una tramoya le enviaba la capa el grande Elías que en una valiente estatua ocupaba todo el solio o respaldo hacia la parte de la popa estando San Juan de la Cruz en la proa; los dos Ángeles que le habían traído la capa le subían por el aire con maravillosa destreza hasta abrazarle con una cruz [...].<sup>76</sup>

En cuanto al segundo mensaje, debajo de la proa, iba un “horrible dragón” al que le ardían el cuello y las alas, a la par que parecía escupir llamas de los ojos y de la boca, pero san Juan: “Con la Cruz cortó las alas / de tan enemiga fiera, / y cobró más vuelo entonces / la fama de su inocencia”.<sup>77</sup> A su paso vencía al mal generando una “bóveda celestial” protegiendo a los habitantes y sus respectivas moradas alcanzadas al paso del nuevo santo en su carro triunfal.

Como se ha visto a lo largo del artículo, el festejo con todos sus elementos en su conjunto se encuentra descrito por Joaquín Ignacio Jiménez de Bonilla, José Francisco de Ozaeta y Oro, y José Francisco de Aguirre, colegiales del Colegio Mayor de Santa María de Todos los Santos de la ciudad de México, en su obra de 1730 titulada *El segundo quince de enero de*

Nacional de Antropología e Historia, Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, n. 26, septiembre-diciembre de 2012, p. 35-52, ils.

<sup>74</sup> *El segundo quince de enero...*, p. 132.

<sup>75</sup> “11. Y aconteció que yendo ellos y hablando, he aquí un carro de fuego con caballos de fuego apartó a los dos; y Elías subió al cielo en un torbellino. 12. Viéndolo Eliseo, clamaba: ¡Padre mío, padre mío, carro de Israel y su gente de a caballo! Y nunca más le vio; y tomando sus vestidos, los rompió en dos partes. 13. Alzó luego el manto de Elías que se había caído, y volvió, y se paró a la orilla del Jordán”, Reyes 2, 11-13.

<sup>76</sup> *El segundo quince de enero...*, p. 129.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 137.

*la corte mexicana...* El volumen fue impreso por Joseph Bernardo de Hogal con suma rapidez, pues salió a la luz apenas un año después de la fiesta.

Aunque la recopilación final parece que estuvo a cargo de Joaquín y ambos Franciscos, el volumen consta de varios libros; en él, de diversas formas participaron otras personas, como en el caso de los sermones,<sup>78</sup> las descripciones de los diversos arcos del triunfo,<sup>79</sup> o la narración del certamen académico realizada por Juan Flores también colegial de los Santos. En el texto se presenta, primero, la biografía de Juan de la Cruz, después las noticias en torno a la canonización y la descripción de todos los espacios, inmuebles y calles utilizados para la fiesta, con sus transformaciones pétreas y efímeras; también narra la procesión, los juegos pirotécnicos, luego los ocho sermones —uno por cada día de celebración—, el certamen poético, el certamen académico, ambos a cargo del Colegio Mayor de Santa María de Todos los Santos, y las danzas, comedias y toros. Ya en las adiciones viene la relación de las fiestas que en ese mismo tenor se realizaron en Puebla.

Como lo ha mostrado Judith Farré, las *relaciones* no eran la mera descripción de los detalles del festejo, reflejaban una estable y fluida red de clientelismos y redes sociales en la que quienes consumían esta literatura eran los mismos que la producían y la encargaban.<sup>80</sup> Precisamente, en el defensorio del 8 de noviembre de 1729 quedó asentado que

se confirió acerca de la impresión de las fiestas de Nuestro Padre San Juan de la Cruz, por pedirlo así la común devoción de los fieles, los predicadores y otros sujetos interesados en la celebración del santo y aún el crédito de la orden y después de haber pintado maduramente el modo que se podía tener en dar en gusto a la común expectación de tantos aficionados al Santo Padre, se acordó determinar y de hecho determinó que el padre definidor fray Manuel de Santa Teresa se encargara de buscar persona competente para este asunto que quisiere tomar el trabajo de disponer la obra y darla a la estampa [...].<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Para no enumerarlos a todos, basta decir que los autores de los ocho sermones eran catedráticos universitarios, calificadores del Santo Oficio o detentaban los cargos superiores en el interior de las órdenes regulares.

<sup>79</sup> Elaborados por Cayetano Quintero, bachiller de Sagrada Teología por la Real Universidad y otro de Francisco Xavier de Sousa y Avilés, rector del Colegio de Porta Coeli y provincial de la provincia de Santiago de Nueva España. También está el relato de un altar realizado por Juan José Antonio de Zúñiga, regente de la cátedra de vísperas de Medicina de la Real Universidad.

<sup>80</sup> Judith Farré Vidal, *Espacio y tiempo de fiesta en Nueva España (1665-1760)*, Navarra, Universidad de Navarra, 2013, p. 51-53.

<sup>81</sup> *Libro de defensorios...*

Los tres autores de *El segundo quince de enero...* eran miembros de la élite letrada que formaba parte del aparato burocrático novohispano,<sup>82</sup> al igual que todos los nombres que se mencionan como participantes de los certámenes académicos a lo largo de los ocho días de fiesta.<sup>83</sup> Además, a la crónica se suman tres impresos más que dan cuenta de la popularidad pero también de los recursos socio-económicos de la provincia regular.<sup>84</sup> Estos trabajos solían ser producto del encargo donde se reflejaban los vínculos con la nobleza y burócratas entre los participantes en la fiesta, los autores de los impresos y la orden. Resulta, pues, evidente que los carmelitas, como el resto de las familias de regulares, se habían granjeado el apoyo de muy diversos sectores: el episcopado, cabildos de la ciudad, nobles, poderosos mineros y comerciantes.<sup>85</sup> También era evidente el interés de la corporación descalza por lograr llevar la descripción del festejo a la imprenta para fijar los mensajes de la misma y seguir reproduciéndolos.

El “pomposo” título de *El segundo quince de enero...* precisa la extracción de los encargados de relatar la solemnidad de la fiesta. En el relato, la celebración se presentaba además como algo que no se

<sup>82</sup> José Francisco de Ozaeta y Oro era oficial real supernumerario de la caja de México y esposo de Nicolasa Hurtado de Mendoza y de Velasco, hija de los VII condes del Valle de Orizaba. Por su parte Joaquín Ignacio Jiménez de Bonilla era cura beneficiado por su majestad, vicario y juez eclesiástico del partido de Nuestra Señora de la Asunción de Acaxte y calificador del santo oficio de la Inquisición. Por último, José Francisco de Aguirre era abogado defensor del marquesado y para 1747 se hizo miembro del cabildo.

<sup>83</sup> Para acercarse a la élite letrada que participó en los festejos, véase Patricia Villegas Aguilar, “Un certamen poético de 1730”, en Patricia Villegas (coord.), *Estela de San Juan de la Cruz en la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 33-54.

<sup>84</sup> Juan Eguiara y Eguen, *La sabiduría canonizada, panegírico de la canonización del glorioso doctor místico San Juan de la Cruz, que celebró el convento del Señor San José de señora carmelitas descalzas*, México, Rivera Calderón, 1729. José Roldán de la Cueva, *Certamen poético para solemnizar la canonización de San Juan de la Cruz*, México, 1730. *Águila mística...*

<sup>85</sup> Más allá de los participantes en la fiesta, los carmelitas se habían hecho de importantes benefactores entre 1710 y 1730, justo mientras se comenzó a configurar y se logró la canonización de fray Juan de la Cruz: Francisco de Peredo, caballero de Calatrava; Francisco Caballero, caballero de Alcántara; Francisco Fagoaga; Francisco Antonio Aguirre y Cervantes, relator de la Real Audiencia; Alférez Sebastián de Santillana; Francisco Antonio Sánchez de Tagle del consulado de México y su mujer, Isabel de la Vega y Sotomayor; José de Berra, caballero de Santiago; Marcos Muñoz de Sanabria, prebendado de la catedral de Valladolid; Sebastián del Rivero y Doña María Marín y Villaseñor; Teodoro de Porras y Enríquez, presbítero; Juan Varón de Lara, presbítero y juez eclesiástico del partido de Toluca; Antonio de Nogales prebendado de la catedral; Juan Bautista Pérez y su mujer; Domingo de Mendieta y su mujer doña Ana Hurtado de Mendoza. Estos son los nombres que he localizado revisando los *Libros de capítulos y definitorios...* Además destaca el virrey Fernando de Alencastre Noroña y Silva, segundo duque de Linares (1710-1717) y Pedro de Tagle, marqués de Altamira, caballero de Calatrava y miembro del consulado de comerciantes; ambos, como grandes benefactores, fueron enterrados en el convento del Carmen.

olvidaría jamás, pues, así como todos recordaban aquel “primer” 15 de enero de 1624 en el que se habían enfrentado en un interdicto el arzobispo Juan Pérez de la Serna y el entonces virrey, Diego Carrillo de Mendoza y Pimentel, marqués de Gelves, así, el festejo por la canonización sería igual de “escandaloso”, pero sustituyendo aquel mal recuerdo por éste de gran orgullo para la ciudad.

También el escrito se convertía en un argumento de autoridad y prestigio que corroboraba la objetividad o historicidad de lo efímero, de lo presentado en la fiesta, a la par de una autoproyección de los propios implicados en escribirla. La crónica era la exaltación de la élite letrada novohispana, más en concreto de los colegiales de Todos los Santos, no sólo porque los autores de la misma pertenecían a tal institución, sino porque fue ahí donde se organizaron y desarrollaron los certámenes del festejo. En ese sentido, la crónica nos deja ver el fausto, con mucho del significado que los frailes querían transmitir y también, la identidad de los mecenas de la provincia carmelitana.

De los lazos que los carmelitas tenían con la élite novohispana nos hablan también aquellos que contribuyeron tanto en los certámenes de la fiesta como con donativos para la misma. Al respecto sólo como ejemplos señalo la participación en los primeros de doña María Dávalos y Orozco, primogénita del Conde de Miravalle; Manuel Ángel de Villegas, contador oficial real de las Reales Casas; Juan de Zúñiga, médico examinador por el Real Protomedicato de la corte, entre muchos otros. En cuanto a los gastos, cabe mencionar al virrey Juan de Acuña y Bejarano, marqués de Casafuerte, el cual se ofreció a que el primer día de la octava de los festejos corriera por su cuenta. Los carmelitas también recibieron el apoyo del cabildo eclesiástico en sede vacante y sobre todo del de la ciudad. Al respecto de este último influyó de manera especial el corregidor, Gaspar Madrazo, marqués del Valle de la Colina, quien apenas realizada la canonización promovió la fundación de un convento carmelitano, dedicado a fray Juan de la Cruz, en las tierras de su mayorazgo en Orizaba pagando él parte de la fábrica.<sup>86</sup> Ese mismo personaje fue quien portó el estandarte del santo en la procesión del 16 de enero.<sup>87</sup>

Igualmente de tales relaciones clientelares dan cuenta las casas que se adornaron para que pasara la procesión. Ataviaron sus moradas

<sup>86</sup> El marqués falleció el 14 de octubre de 1729 y fue enterrado en el Convento del Carmen de la ciudad de México.

<sup>87</sup> Sahagún de Arévalo, *op. cit.*

personajes como los oidores Jerónimo de Soria, Marqués de Villahermosa, y Pedro Malo de Villavicencio; el ya entonces oidor criollo Juan Manuel de Oliván Rebolledo;<sup>88</sup> el alcalde Francisco de Castañeda; el alcalde de casa y corte de la real sala del crimen, Juan de Veguellina; y también el doctor Juan José de Zúñiga. Destacó ante todo la casa del marqués de Villahermosa “[...] por haberse aparecido en ella la santísima y milagrosísima imagen de nuestra señora de Guadalupe”, además hizo sacar de la sala del Real Acuerdo todos los retratos de los virreyes para disponerlos en su morada y exhibirlos.<sup>89</sup>

Todas esas viviendas estaban en la calle del Relox, hoy República de Argentina, por donde pasó la procesión del festejo y el impactante carro rodante con la escultura de san Juan de la Cruz sacralizando el espacio a su paso. Tal vía era “[...] una de las más principales de esta Corte, [...]”.<sup>90</sup> Esa ruta adornada desde el convento carmelitano hasta la plaza central revestía de prestigio a la corporación y a sus habitantes. La calle del Relox era, pues, el vínculo entre el lejano convento y el corazón de la ciudad, entre el repliegue místico y lo mundano, era el puente construido y escoltado por los mecenas de los descalzos (véase figura 3a y 3b).

A esa conexión se sumaba además el Colegio de Santos, ubicado detrás del palacio virreinal, en contra esquina de la universidad, donde se habían celebrado los certámenes propios del festejo. Igualmente podemos mencionar el que los dominicos fueran los padrinos de la fiesta pues, después de todo, fue el papa dominico Benedicto XIII quien canonizó a fray Juan. Este “compadrazgo” quedó representado no sólo en los arcos del triunfo del convento del Carmen,<sup>91</sup> sino a partir del

<sup>88</sup> En 1698 obtuvo una vacante de prebenda de cánones en el colegio de Santa María de Todos los Santos. En 1706 el Colegio de Santos le envió como procurador a la corte de Madrid con el fin de obtener para la institución la calidad de colegio mayor. Estando en España adquirió una plaza de oidor supernumerario para la Audiencia de México, cargo que desempeñó desde su regreso a México en 1712 hasta su muerte en 1738. Ver Iván Escamilla, “Juan Manuel de Oliván Rebolledo (1676-1738): pensamiento y obra de un mercantilista novohispano”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Leonor Ludlow (coords.), *Historia del pensamiento económico: del mercantilismo al liberalismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 2007, p. 109-130.

<sup>89</sup> *El segundo quince de enero...*, p. 140.

<sup>90</sup> Sahagún de Arévalo, *op. cit.* Su importancia ya la destacaba Francisco Cervantes de Salazar desde el siglo XVI en su obra *México en 1554*, México, Porrúa, 1963, p. 48.

<sup>91</sup> En el lienzo XII se hace alusión a la amistad entre san Juan y santo Domingo y en el siguiente se puso al papa Benedicto XIII con un águila —representación de fray Juan— que buscaba sus manos, al haber sido él el promotor de la canonización. *Águila mística...*, p. 218-223. *El segundo quince de enero...*, p. 121.



Figura 3a. Calle del Relox y los edificios eclesiásticos adornados para la fiesta.\*  
Fragmento del plano de Pedro de Arrieta, Miguel Custodio Durán,  
Miguel José de Rivera, José Eduardo Herrera, Manuel Álvarez y Francisco Valdena,  
ciudad de México, 1737

\* Agradezco a la Dra. Leticia Pérez Puente por haberme ayudado a editar esta imagen.

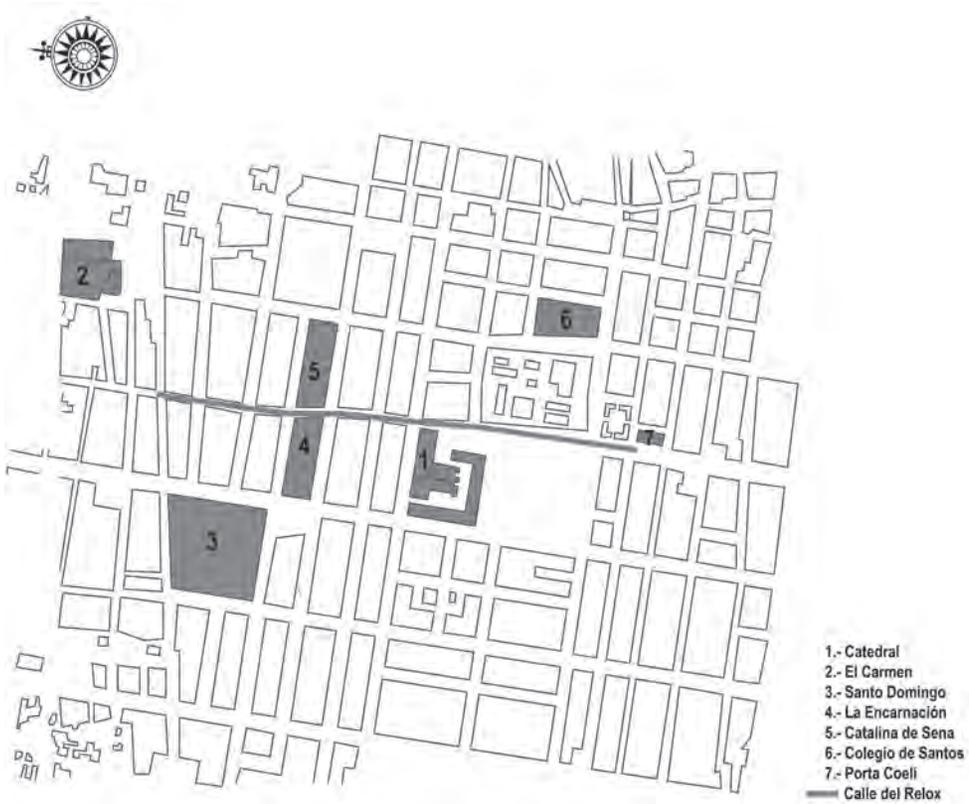


Figura 3b. Esquema de la calle del Relox y los edificios eclesiásticos adornados para la fiesta\* Esquema elaborado por la autora. Elaboración digital a cargo del Laboratorio de Imagen y Análisis Dimensional de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia

\* Agradezco a la Dra. Leticia Pérez Puente por haberme ayudado a editar esta imagen.

arte efímero desplegado en recintos pertenecientes a los predicadores como el Colegio de Porta Coeli<sup>92</sup> y los conventos de Santo Domingo y Santa Catalina de Sena. También se unió a los festejos cubriéndose del boato requerido para la ocasión el convento de la Encarnación que se encontraba sobre la misma calle del Relox.

El despliegue espectacular del fausto público, efímero por naturaleza, dejaba su huella a partir de su relato asentado en la relación completa de los acontecimientos. La crónica representaba entonces la permanencia del espectáculo festivo, en la que la apelación a los sentidos permitía su recreación al convertir al lector en una suerte de renovado espectador omnipresente. Al respecto dejó asentado la gaceta “[...] se dará a luz libro, en que muy por extenso, se individúen de estas fiestas las más menudas circunstancias, para que los que no pudieron verlas, logren oírlas”.<sup>93</sup> De ahí que *El segundo quince de enero* revivía constantemente el elogio no sólo del festejado y de la familia a la que pertenecía, sino de sus mecenas; de aquellos que participaron en los certámenes y los organizaron, que adornaron sus casas y las calles, que dieron estipendios y, claro, que redactaron el texto.

### *¿Mensajes efímeros? Algunas conclusiones*

Las ciudades fueron el escenario para la transmisión de mensajes. De entre diversas herramientas, unas de los más importantes eran las construcciones —las cuales albergaban a las diversas instituciones— y las fiestas públicas. Ambas representaciones, las primeras pétreas y las segundas efímeras, engalanaban y a su vez transmitían un universo simbólico y ceremonial que era capaz, de varias formas, de integrar a todos los grupos mezclando lo festivo con lo sagrado y lo popular con lo cortesano.

La ciudad, en la Edad Moderna, no es sólo el espacio acotado de la convivencia más trabada de los colectivos sociales sino, también, la concentración de todos los poderes simbólicos, a la vista y, prácticamente, al tacto de quienes los sufren, necesitan, disfrutan y negocian. No puede

<sup>92</sup> De hecho en *El segundo quince de enero...* viene la descripción del arco del triunfo que se colocó en Porta Coeli. El autor del texto es Francisco Xavier de Sousa y Avilés, rector del colegio de Santo Domingo de Porta Coeli y provincial de la provincia de Santiago de Nueva España.

<sup>93</sup> Sahagún de Arévalo, *op. cit.*

extrañar, entonces, que la ciudad física, real, cristalice en el espectáculo festivo, en otra, conceptual, que es el maclaje del imaginario socio-individual [...].<sup>94</sup>

Aunque los carmelitas no habían conseguido posicionarse en el núcleo urbano, a lo largo del siglo XVII y de manera destacada en el XVIII, lograron consolidar su corporación entre la población desde otras acciones. Precisamente la canonización da cuenta de un proceso de largo aliento por el cual los hijos de santa Teresa se habían consagrado como intermediarios entre Dios y los hombres, a partir de su repliegue, oración y carisma místico. Tales mensajes les habían permitido atraer a los benefactores adecuados que les legaban riquezas y que, de formas diversas, participaron en los fastuosos festejos de la subida a los altares de Juan de la Cruz.

Muestra del resultado que estaba teniendo tal promoción fue el incremento en el ritmo fundacional de capellanías en favor de sus conventos entre finales del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII.<sup>95</sup> Asimismo, apenas lograda la canonización, en 1730 se conformó la cofradía del santo en, por lo menos, un par de conventos de la provincia y el ayuntamiento poblano lo nombró patrón jurado de esa ciudad.<sup>96</sup>

<sup>94</sup> León Carlos Álvarez Santaló, “La fiesta religiosa moderna. La madeja sacralizada del poder y la necesidad”, en Antonio Luis Cortés Peña (coord.), *Historia del cristianismo. El mundo moderno*, Madrid, Granada, Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2006, t. III, p. 609.

<sup>95</sup> Es difícil tener ritmos fundacionales de las capellanías por falta de información. No obstante he extraído algunos datos del archivo y también del trabajo de Marcela García. No he podido hallar los registros de capellanías del convento del Carmen de la ciudad de México y en el caso del desierto las fundaciones tenían una situación peculiar por lo establecido por su fundador Melchor de Cuéllar. Por ello, sólo puedo ejemplificar con las fundadas en favor del colegio de San Ángel: entre 1620 y 1659 (lapso de 39 años) se fundaron 46 capellanías; entre 1659 y 1694 (lapso de 35 años) se fundaron sólo 4, pero entre 1694 y 1730 (lapso de 36 años) se fundaron 17; es decir, en esta última etapa despuntaron de nuevo las fundaciones. *Libro de capellanías del colegio de Señora Santa Ana*, Coyoacán, 1832, AHBNAH, *Fondo Eulalia Guzmán*, leg. 7 y García Hernández, *op. cit.*, p. 97.

<sup>96</sup> “Licencia del P. General de los carmelitas descalzos fray Pablo de la Concepción, para que se funde en la iglesia del Carmen en Puebla una cofradía dedicada a honrar a San Juan de la Cruz”, Archivo Histórico de la Provincia del Carmen de México [en adelante AHPCM], Madrid, 1730. Respecto de la cofradía en Toluca nos habla de ella un inventario de 1741 en *El convento de La Purísima Concepción de los Carmelitas Descalzos en Toluca. Historia documental e iconográfica*, transcripción paleográfica, introducciones, notas por Dionisio Victoria Moreno, México, Biblioteca enciclopédica del Estado de México, 1979, t. II, p.70-71. En torno a fray Juan como patrón está el “Fragmento del acuerdo del Ayuntamiento de la ciudad de Puebla por el que se nombre a San Juan de la Cruz patrón especial de la ciudad”, AHPCM, Puebla, 1681. Llama la atención que se le intitula santo cuando aún no se

Pero el programa festivo intentó ser mucho más ambicioso, abrazó a la “nación mexicana” haciendo de san Juan el águila de su escudo. Cayetano, con su peculiar orgullo criollo, al describir el arco del triunfo del conjunto conventual carmelitano explicó:

para aludir a la noble México no se pudo elegir cosa más propia, que la que sirve de timbre al escudo de sus armas. Levantó el pincel sobre las cristalinas ondas de su dilatada laguna, un nopal, árbol rudo, sobre que nos persuaden las historias, haber aparecido el águila que le sirve de timbre. El cual servía de vegetable pegma a una airosa Águila, que extendiendo sus alas en Cruz, anunciaba felicidad a esta corte.<sup>97</sup>

Aunque la imagen del águila sobre el nopal era un lugar común desde la segunda mitad del siglo XVII,<sup>98</sup> el autor recurrió a esa imagen para consagrar a fray Juan y, con él, a los carmelitas, no sólo como mediadores, sino que se investían como el timbre de la nación mexicana, es decir, se presentaban como la insignia de su gloria.

Pero, aunque es evidente que los carmelitas siguieron ganando prestigio entre la sociedad con otros emblemas y otros medios, la figura de fray Juan tuvo preponderancia de forma casi tan efímera como la fiesta. Si bien es cierto que en principio hubo muchos indicadores que pronosticaban la propagación de la figura del recién canonizado entre la sociedad, esto no fue así.

La cofradía de San Juan de la Cruz fundada en el convento de Puebla y Toluca muy pronto se extinguió. De hecho, para 1741 es patente que la de Toluca ya se encontraba en muy malas condiciones económicas.<sup>99</sup> Proceso contrario que en el mismo momento estaba viviendo la Cofradía de Nuestra Señora del Carmen y su santo escapulario.<sup>100</sup> Al

había realizado la canonización. En torno a la licencia de fundación de la hermandad, consúltese 14 de noviembre de 1729, *Libro de definitorios...*

<sup>97</sup> Modernicé la ortografía para la transcripción. Lienzo XIV, *Águila mística...*, p. 223-225.

<sup>98</sup> El caso emblemático es el de Isidro Sariñana, *Llanto de Occidente en el Ocaso del más claro Sol de las Españas. Fúnebres demostraciones... en las exequias del Rey N. Señor D. Felipe IV El Grande*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1666. Para acercarse a los usos del águila como emblema en el virreinato, consúltese Jaime Cuadriello, “Los jeroglíficos de la Nueva España”, en *Juegos de Ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, Museo Nacional de Arte, 1994, p. 84-113.

<sup>99</sup> “Y considerando yo, que la cofradía de nuestro padre San Juan de la Cruz se halla por ahora imposibilitada para poder hacer retablo nuevo [...]”. *El convento de La Purísima Concepción...*, p. 70-71.

<sup>100</sup> Ejemplo de ello es el desarrollo de la cofradía en el Carmen de Toluca. *Libro primero del recibo y gastos de la cofradía del escapulario de Nuestra Señora del Carmen, fundada en el convento de dicha religión en la ciudad de Toluca en 11 de abril de 1711*, AHPCM, Cofr. Carm. 34.

respecto del patronazgo del santo en Puebla no he encontrado mayor referencia que el acuerdo del Ayuntamiento, por lo cual parece no haber tenido mucha presencia social tal nombramiento. Además, más allá de los ya mencionados a lo largo del trabajo, en los años posteriores no hay registro de impresos en México o Puebla en honra a san Juan de la Cruz, mientras que sí aparecen en torno a santa Teresa y san José.<sup>101</sup>

En cuanto al convento, no cabe duda que los carmelitas habían logrado ser un elemento predominante de la *civitas* lo cual habían podido traducir en su *urbs*, en su conjunto conventual. Basta anotar que en el primer tercio del siglo XVIII el virrey Fernando de Alencastre Noroña y Silva, segundo duque de Linares; Pedro de Tagle, segundo marqués de Altamira, caballero de Calatrava y miembro del consulado de comerciantes, y Gaspar Madrazo, marqués del Valle de la Colina, fueron grandes benefactores que eligieron como “morada eterna” el convento de san Sebastián.

Pero, aun con la presencia de algunos miembros de la más alta nobleza enterrados en el templo, la pomposa ceremonia fúnebre que organizaron por la muerte del virrey duque de Linares en 1717 para luego darle sepultura en la iglesia,<sup>102</sup> la exhibición de sus patronos mediante retratos póstumos colocados en San Sebastián<sup>103</sup> y, por supuesto, la fiesta de canonización de Juan de la Cruz, los hijos de Teresa de Jesús seguían concibiéndose alejados de la república cristiana a partir de la ubicación de su conjunto conventual. El mayor indicativo de lo anterior es que los carmelitas emprendieron de nuevo su búsqueda por trasladar

También en *El convento de la Purísima Concepción...*, v. II, p. 37. Por supuesto que también influyó en su crecimiento las características de la misma y los privilegios apostólicos que tenía. Véase el *Libro de la fundación y constituciones de la cofradía de Nuestra Santísima Madre y Señora del Carmen, en el que se hallan también las elecciones y juntas de dicha cofradía año de 1711*, AHCM, Cofr. Carm. 32. También en *El convento de la Purísima Concepción...*, v. II, p. 8.

<sup>101</sup> Agradezco a la Dra. Olivia Moreno el haberme proporcionado esta información.

<sup>102</sup> Fray Andrés de San Miguel O. C. D., *Manos desatadas del mejor Abner el excelentísimo señor don Fernando de Alencastre Noroña y Silva, duque de Linares [...] Oración fúnebre que se declamó el mismo día que se cumplió el primer año después de su muerte, el padre fray Andrés de San Miguel, carmelita descalzo [...]*, México, Herederos de la viuda de Miguel de Rivera, 1718. Este autor es homónimo del arquitecto y tratadista carmelita del siglo XVII.

<sup>103</sup> Parece que como parte de la promoción de su convento de San Sebastián, los carmelitas pudieron ser quienes costearon algunos retratos póstumos de sus benefactores elaborados por Juan Rodríguez Juárez entre 1717 y 1725 y dispuestos en la iglesia. Destaca el retrato del virrey, Fernando de Alencastre, duque de Linares y el de Pedro Sánchez de Tagle, segundo marqués de Altamira. Véase al respecto el trabajo de Beatriz Berndt León Mariscal, “Todo emana de su persona, a imagen del soberano: reflexiones a partir de un retrato del virrey duque de Linares”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. XXXIII, n. 99, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2011, p. 181-235.

su conjunto conventual como lo habían hecho a lo largo de casi siglo y medio. Así apenas a unos meses del festejo expusieron que

Habiéndose tratado muchas veces trasladar nuestro convento de San Sebastián de México a otro lugar más conveniente así para los religiosos, como para la asistencia a la devoción de los fieles procuren conseguir licencia de nuestro definitorio general para que pueda trasladarse a lugar más oportuno cuando Dios abriere camino para poder hacerlo.<sup>104</sup>

Dicho órgano de gobierno les concedió la licencia, pues, señalaba, el convento estaba extramuros de la ciudad, demasiado distante para que llevaran a cabo sus negocios y los del resto de los conventos de la provincia.<sup>105</sup> La cita deja ver claramente que más allá de los festejos, los fieles no asistían regularmente a San Sebastián. Resultaba, pues evidente que, pese a todos sus esfuerzos, no habían logrado resignificar su lejana primera fundación para concebirla dentro de la traza simbólica para atraer de manera recurrente a peninsulares y criollos, población a la que la corporación estaba especialmente dirigida. Ante tal contradicción, probablemente los carmelitas consideraron que, por lo menos, la preponderancia que para ese momento habían alcanzado entre la sociedad les permitiría reubicarse a la brevedad, como tanto lo habían deseado. De hecho es entonces, 1729-1730, cuando se inserta el intento de los descalzos de conmutar con el Marqués del Valle el convento de San Sebastián por su Hospital de Jesús, pero no tuvieron éxito.<sup>106</sup>

En conjunto, es notorio que un festejo, con todas sus implicaciones, no bastaba para que se aprehendieran nuevos mensajes entre la sociedad de la ciudad de México, en este caso sobre todo entre peninsulares y criollos que era para quienes estaban especialmente dirigidos, y se logran las pretensiones de quienes los esbozaban. El programa festivo delimitado con antelación era acogido y reinterpretado por los asistentes.

La promoción de la actividad mediadora de los carmelitas, presente a lo largo del siglo XVII y principios del XVIII, era parte de una continuidad que recibió un impulso renovado con los festejos; lo mismo sucedió con su prestigio abonado sobre todo por la participación de sus mecenas. Esto, ya presentado arriba, se hizo presente en aspectos tan distintos como en obras artísticas o en la fundación de capellanías.

<sup>104</sup> 19 de mayo de 1729, *Libro de definitorios...*

<sup>105</sup> 14 de noviembre de 1730, *Libro de definitorios...*

<sup>106</sup> Véase nota 22.

Contrario a ello, la novedad que supuso san Juan de la Cruz como una figura paralela a Teresa de Jesús —fuera como fundadora, reformadora, santa o patrona de España— no dio resultado. Pesó mucho más la preeminencia que por más de un siglo le habían dado a otras figuras como a la misma santa de Ávila o, a la virgen del Carmen como intercesora y a san José, igualmente como intercesor e ícono de la reforma descalza por la devoción que Teresa le había tenido. A éstas se sumaban, en menor medida, santa Ana y san Joaquín. Así, la sociedad siguió alimentando su devoción para con esas figuras antes que redireccionarla hacia san Juan.

En el caso de san Sebastián, como desde su asentamiento en el siglo XVI no lograron mudarse dentro de la traza urbana, los carmelitas habían promovido sus casas como símbolos de repliegue y oración propios de la descalcez.<sup>107</sup> Dentro de ese discurso aprehendido por la población, el convento carmelitano ya no tenía cabida dentro de la ciudad; su cometido era entonces constituir un puente hacia la república cristiana o, por lo menos, extender la “bóveda celeste” hacia la zona en la que se encontraban, justo como se había mostrado en los festejos por la canonización de Juan de la Cruz. Ante esa percedera construcción, la presencia de población criolla y peninsular siguió siendo escasa; aparentemente preferían ir a casas carmelitanas igualmente alejadas como la de San Ángel, pero insertas en mejores contextos.

Mientras la promoción de su prestigio y de la eficacia de su actividad mediadora fueron un éxito, el intento de los carmelitas de resignificar su lejano convento y colocar a san Juan de la Cruz como la figura reformadora e intermediaria de la provincia por excelencia, fracasaron, no consiguieron un lugar preeminente entre los símbolos con los que la sociedad identificaba al Carmelo teresiano. Por ello estos últimos dos anhelos se diluyeron aun habiendo plasmado lo efímero en lo permanente, la fiesta en *El segundo quince de enero...*

<sup>107</sup> Véase nota 27. A ellos también podrían sumarse, el de Tacuba fundado en 1689 y, un tanto más lejano, el de Toluca de 1698.