

Actores del ritual en la Catedral de México

Actores del ritual en la Catedral de México / Marialba Pastor, coordinadora ; Lucero Enríquez Rubio, editora. --
Primera edición
110 páginas

ISBN 978-607-02-8459-5

1. Música sacra -- Ciudad de México. 2. Música sacra -- Iglesia Católica. 3. Catedral de México. I. Pastor Llanea,
Marialba, coordinador. II. Enríquez Rubio, Lucero, editor.

ML3015.8.M49.A37 2016

LIBRUNAM 1910140

Este libro se realizó con el apoyo del programa UNAM-Dirección General de Asuntos
del Personal Académico PAPIIT IN402009-3

Primera edición: 19 de septiembre de 2016

D.R. © 2016 Universidad Nacional Autónoma de México
Avenida Universidad 3000, Ciudad Universitaria, 04510, México

Instituto de Investigaciones Estéticas
Tel.: (55) 5622 7250 ext. 85026
libroest@unam.mx
www.esteticas.unam.mx

ISBN 978-607-02-8459-5

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en México

Marialba Pastor Llaneza
Coordinadora
Lucero Enríquez Rubio
Editora

Actores del ritual en la Catedral de México



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 2016

Índice

Apunte preliminar	9
Presentación	11
Lucero Enríquez Rubio	
La función de los rituales sonoros en el proyecto contrarreformista novohispano	15
Marialba Pastor Llaneza	
Los actores ocultos del ritual catedralicio en los inicios de la Nueva España	29
Lucero Enríquez Rubio	
Los primeros tropiezos en la conformación del ritual catedralicio: México, 1534-1570	43
José Gabino Castillo Flores	
La organización de la música en la Catedral de México durante el arzobispado de Juan Pérez de la Serna (1613-1624)	61
Ruth Yareth Reyes Acevedo	
La reforma disciplinaria de la capilla musical de la Catedral de México durante la segunda mitad del siglo XVIII. El caso del chantre Juan Ignacio de la Rocha (1768-1771)	75
Edén Zárate	
Calígrafos, iluminadores y mecenas de libros de coro en la Catedral de México, 1750-1788	89
Silvia Salgado Ruelas	
Fuentes	103

La función de los rituales sonoros en el proyecto contrarreformista novohispano

Marialba Pastor Llana

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

En este artículo se presentan los fundamentos teóricos y metodológicos que sustentan los artículos de carácter empírico que se incluyen en este volumen y que sirvieron como puntos de reflexión, acuerdos provisionales y orientaciones generales —de ninguna manera como dogmas inamovibles aplicados de manera mecánica— para comprender una realidad histórica compleja: la música de las catedrales novohispanas en la época colonial. El fundamento básico se refiere a la función central de los rituales sonoros consistente en unir a una colectividad y ponerla en comunicación con lo sagrado, esto es, conducirla y supeditarla al sacrificio entendido como un acto de inmolación para sacralizar o “hacer sacro” algo. A partir del análisis de esta función, se subraya la acción comunicativa de los rituales y el interés y la responsabilidad de las autoridades eclesíásticas y de los actores involucrados en los rituales sonoros en conservarlos.

El planteamiento anterior sirve a la segunda parte del artículo, donde se reflexiona en torno al rechazo cristiano de las conductas paganas y su música y se recuerdan algunos elementos de la historia cultural novohispana en el tránsito del siglo XVI al XVII, cuando, con base en los acuerdos del Concilio de Trento, tomados en sesiones discontinuas celebradas entre 1545 y 1563, la reforma católica, mejor conocida como Contrarreforma, buscó combatir las críticas del protestantismo a la iglesia católica y, con tal finalidad, fortaleció el aparato eclesíástico y afianzó los lazos comunitarios por medio de la asistencia semanal a Misa, la plena corporativización de la sociedad y una mayor exteriorización religiosa. Con los acuerdos tridentinos, también se intentó borrar los restos e indicios paganos en América, promover la ejecución de los ritos conforme a fechas conmemorativas y poner énfasis y hacer más ostentosos y llamativos los autos sacramentales, las procesiones y las fiestas en honor de los santos y de las distintas advocaciones de la Virgen María. Esto último supuso la relativización de la centralidad del sacrificio de Cristo y el regreso a prácticas cristianas altomedievales, en las que los sacrificios de los santos y las vírgenes funcionaron como los principales cohesionadores comunitarios.

La supeditación de los ritos al sacrificio

Si atendemos a su etimología latina, *ritus* (ceremonia), un rito es un acto, un procedimiento u observancia solemne; una ceremonia o costumbre de carácter formal y religiosa¹ establecida por tradición en las comunidades y sociedades de todos los tiempos y espacios por ser una de las formas más eficaces de conservar la unión de sus integrantes, aminorar el miedo a la muerte y a lo desconocido, y confiar, mediante su práctica, en la adquisición de la protección divina. La repetición de los ritos logra que los miembros de una comunidad o sociedad se acostumbren a sus fases, formas y reglas; a sus códigos y lenguajes textuales, sonoros y corporales; a sus objetos visuales y representaciones. Esta costumbre de repetir ciertas acciones proporciona a los seres humanos seguridad y tranquilidad al tiempo que configura su memoria para reclamar, en forma cíclica y adictiva, los mismos.

El centro articulador de todas las religiones es el sacrificio. Éste consiste en unir a los integrantes de una comunidad o sociedad para cumplir el imperativo de alabar, agradecer y demandar a los dioses su supervivencia, a cambio de la supresión de una parte de sus deseos individuales o de la inmolación de una víctima humana o animal en forma real y sangrienta, o simbólica e incruenta. Las formas de sacrificio han variado de una religión a otra a lo largo de la historia, pero han sido persistentes desde que los seres humanos creyeron que la unión con sus congéneres los hacía fuertes, y la comunicación y el intercambio entre sí y con las fuerzas divinas eran condiciones para defenderse y dominar a la siempre amenazante naturaleza; es decir, para procrear, obtener alimentos, prolongar la vida y evitar la muerte prematura. La unión comunitaria fue ya un sacrificio porque la

¹ Véanse “rite” y “ritual” en *The Compact Oxford English Dictionary*, 2ª ed., Óxford, Clarendon, 1991.

conservación de esta entidad requirió el sometimiento de sus miembros a las normas por ella impuestas; entre éstas destacaron las prohibiciones sexuales —en particular el incesto—, las reglas del parentesco y la obligación de trabajar. En este sentido, el sacrificio fue el principio generador de la producción y reproducción de la vida humana en términos biológicos, económicos y culturales y, por consiguiente, el eje de las relaciones sociales.²

Además de su función central como cohesionador, el sacrificio ha sido un medio de contención de la violencia interna, de desviación de la agre-

² La mayor parte de los estudios históricos y antropológicos concibe el sacrificio como un acto de muerte o asesinato o, en forma limitada, como un hecho religioso atribuible a las particulares ideas, usos y costumbres de una comunidad. Entre ellos es muy común encontrar descripciones del culto sin suficientes explicaciones sobre sus razones e implicaciones profundas. Contrarios a esta tendencia, los principales estudios que sirvieron de base a este artículo se ubican en la corriente filosófico-antropológica que ve en el sacrificio una manifestación clave para explicar la condición humana: Henri Hubert y Marcel Mauss, “De la naturaleza y de la función del sacrificio”, en Marcel Mauss, *Obras*, volumen I: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Barral, 1970, pp. 143-262; Joseph Heninger, “Sacrifice”, en Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 12 vols., Nueva York-Londres, MacMillan, 1987, vol. 12, pp. 544-547.; Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969, y *Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 2002; Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, Madrid-México, Alianza, 1986, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid-México, Alianza, 1989, y *Moisés y la religión mono-teísta*, Madrid-México, Alianza, 1989; René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983; Franz J. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, San José de Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1991; Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998; Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Madrid, Sarpe, 1983; Klaus Heinrich, *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*, Basilea-Fráncfort del Meno, Stroemfeld: Roter Stern, 1986; Horst Kurnitzky, *La estructura libidinal del dinero. Contribución a la teoría de la femineidad*, México, Siglo XXI, 1992, y “El sacrificio, elementos de la cohesión social”, en *Retorno al destino. La liquidación de la sociedad por la sociedad misma*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Colibrí, 2001.

sión hacia fuera de la propia comunidad y de comunicación constante entre el mundo sagrado y el mundo profano. Visto en términos dialécticos, la cohesión, el intercambio y la comunicación no producen el sacrificio sino que también surgen de él, pues de él dependen y de él se desprenden los mitos, los ritos y las representaciones que están a su servicio.

La producción y reproducción culturales generadas por el sacrificio se encuentran claramente expresadas en la teología católica al afirmar que “la naturaleza humana necesita auxilios o medios extrínsecos para meditar las cosas divinas” y la realización de ritos en la misa católica cumple la función de realzar “la majestad de tan grande sacrificio, y excitar los ánimos de los fieles por estas señales visibles de religión y piedad a la contemplación de los altísimos misterios que están ocultos en este sacrificio”. Por ello, algunas cosas de la Misa se pronuncian en voz baja, y otras con voz más elevada. Por ello también se recurre a “bendiciones místicas, luces, inciensos, ornamentos, y otras muchas cosas de este género”.³

El sacrificio y sus correspondientes mitos, ritos y representaciones fueron las primeras formas de racionalización del mundo; fueron una manera de ordenarlo y sujetarlo a reglas fijas, precisas y estrictas. Cuando, con base en el calendario (el orden cósmico), la comunidad se reunió para celebrar o festejar y transformó sus cuerpos por medio de máscaras, pinturas y vestidos, danzando, gritando, cantando o rezando, intentó poner a su disposición a las fuerzas sagradas para garantizar sus medios de vida y salvación. Simultáneamente, en estas reuniones, cada miembro afirmó su pertenencia a la comunidad, se comunicó con sus congéneres y superó así la amenaza de

ser excluido y sumirse en el silencio, un sinónimo de la muerte.

Sin los ritos, los mitos y las normas podrían olvidarse y sucumbir. Por ello, son fuente primordial para que los creyentes recuerden su obligación de someterse a las autoridades terrenales depositarias de los sistemas religiosos; son imprescindibles para mantener la fe en los entes divinizados de donde, según estas autoridades, emanan las reglas de conducta. Pero este sometimiento de la comunidad en su conjunto, o de cada creyente en particular, a las reglas y normas impuestas por las autoridades no es desinteresado: quienes participan en los rituales esperan alguna retribución; por lo menos, su supervivencia. La retórica de los rituales contiene la fuerza de trasladar a los sujetos a los ámbitos de la magia, la trascendencia y los milagros; al mundo espiritual donde reina la vida armónica y sin conflictos de los seres divinizados. En este sentido, los rituales son esfuerzos de auto-liberación de las propias ansiedades, de los propios desequilibrios, de las pasiones incontroladas; cumplen la función vital de restaurar los sentimientos morales y, en el caso de los ritos de paso, de restablecer la integridad emocional rota a consecuencia de cambios y crisis tales como el nacimiento, el matrimonio, la guerra, el ingreso a una corporación, el fallecimiento, etcétera.⁴

En términos generales, aquellas religiones que demandaron sacrificios simbolizados e interiorizados establecieron ritos más silenciosos, discretos y parsimoniosos que las religiones que recurrieron a

³ Sesión XXII: “Doctrina sobre el Sacrificio de la Misa”, cap. V: “De las ceremonias y ritos de la Misa”, en *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Imprenta de Sierra y Martí, 1828, pp. 223-224.

⁴ Géza Róheim, *Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and Unconscious*, Nueva York, International Universities, 1968, pp. 121-129; Victor W. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969. Para el caso de los ritos de muerte y resurrección puede consultarse: James Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Wordsworth, Hertfordshire, 1996, pp. 691-701. Para el caso de la relación entre ritos y música, véase la obra de Theodor Reik, *Ritual. Four Psychoanalytic Studies*, Nueva York, Grove, 1962, especialmente el “Prefacio” de Sigmund Freud.

sacrificios cruentos de seres humanos y animales. La cultura ritual se desarrolló predominantemente en los templos abiertos propios de las religiones de procedencia agraria o rural y en templos cerrados en el caso de las religiones institucionalizadas; pero, en ambos, el cruce de la frontera entre lo mundano y lo sagrado significó el paso de lo impuro (la naturaleza y lo humano) a lo puro (lo cósmico y sobrenatural) y se acompañó del esparcimiento de líquidos (sangre, perfumes, agua bendita), el encendido del fuego en pebeteros, velas y antorchas, y otras acciones.⁵ Si bien muchos ritos se trasladan del mundo de lo sagrado al mundo de la cotidianidad o a la inversa, ninguno de los dos debe interpretarse como confrontado o excluyente; los límites entre ambos son difusos y, frecuentemente, todas las prácticas y creencias evocan sus deudas religiosas, incluso en las sociedades más secularizadas.

Los ritos señalan las fases de realización del culto religioso desde su inicio (el saludo y la reunión de la procesión) hasta su conclusión (el retorno de la comunidad a la vida y el trabajo cotidianos donde se producen los tributos para mantener la realización cíclica y excepcional del culto). Sería imposible comprender estas fases y sus elementos constitutivos por separado ya que todos pertenecen a un mismo complejo marcado por la unión, el intercambio y la comunicación: el saludo, la procesión, la oración, el encendido del fuego, la eliminación de la víctima sacrificial, el banquete ritual o la comunión, el intercambio de sangre, objetos o besos, las danzas, los cantos y otros movimientos corporales y acciones llevados a cabo en los templos y sus alrededores completan ciclos que abren la posibilidad de retornar a su celebración semanal, mensual o anual.

Debido a su significación, cada rito o ceremonia sagrada cumple un orden y una forma, una liturgia

⁵ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, Chicago, Phoenix Books, 1961, p. 21.

rigurosa, minuciosamente preestablecida por los funcionarios depositarios del saber religioso. Como en ella cada movimiento corporal, cada palabra pronunciada, cada sonido producido, cada acción y reacción, constituyen símbolos, es pertinente recordar que la palabra símbolo, procedente de *syμβάλλειν*, significa juntar, reunir, comparar, contribuir.⁶

El símbolo —en griego *symbolon*— es un signo, un emblema, un sonido, una representación reconocida por una comunidad que establece el vínculo con el significado del objeto o con su propietario. Su origen se encuentra en la antigüedad grecolatina cuando, al despedirse, el huésped entregaba a su anfitrión un anillo de barro roto o la mitad de una tablilla de barro rota (*tessera*) en señal de reconocimiento. Cuando el anfitrión correspondía la visita, llevaba consigo esa parte y los papeles se invertían: el huésped se convertía en anfitrión y éste en huésped. Esto quedaba simbolizado con la unión de las partes del objeto roto en señal de que ambos se comunicaban, se unían y sellaban su “amistad”. Aparte de establecer un mutuo reconocimiento, el acto de juntar dos pedazos de una tablilla rota simbolizó la aceptación de un contrato o convenio.⁷

Si bien el origen de la palabra símbolo se localiza en la antigüedad griega, siglos antes, pictogramas y tablillas grabadas con escritura cuneiforme ya eran formas de transmitir la palabra dada por los dioses a los hombres: las máximas divinas e imperiales. La adquisición en todo el Mediterráneo de reproducciones de estatuas y grabados en cerámica y rodillos de piedra de las diosas-madre más famosas por sus poderes fue,

⁶ Véase “símbolo” en Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, El Colegio de México/FCE, 1993.

⁷ Horst Kurnitzky, “Tauschverhältnisse. Die Kunst, mit Geld und guten Worten aus Ziel der Wünsche zu gelangen”, en Oliver Decker, Christoph Türcke y Tobias Grave (eds.), *Geld. Kritische Theorie und Psychoanalytische Praxis*, Gießen, Psychosozial-Verlag, 2011, pp. 115-133.

por ejemplo, una manera de comunicar en amplias regiones sus atributos como almacenadoras de frutos, donadoras de vida, fertilidad, amor, justicia (equilibrio lunar), sabiduría, protección, valor, abnegación, etcétera, así como de cruzar todos los tiempos hasta llegar a la Virgen María y sus advocaciones, las cuales conservan hasta el presente esos mismos atributos para ser difundidos en todo el mundo católico.

Donde hay algo existe la comunicación: la naturaleza física y humana se manifiesta en formas múltiples de comunicación y la nada se distingue por la ausencia total de comunicación. Por tal motivo, como seres humanos, nuestra vida consiste en las relaciones que establecemos con los objetos y con otros seres humanos. Carecemos de experiencias sobre la nada; la nada es algo imaginado y contrapuesto al mundo donde vivimos. Tal vez por eso el silencio y la muerte nos dan mucho miedo: es el miedo a aislarnos y perder la comunicación o relación con los objetos y los seres humanos.⁸

Algunas observaciones psicológicas han subrayado cómo el recién nacido busca restablecer, por medio de la comunicación con su madre, la situación de plena satisfacción biológica disfrutada cuando era un feto conectado con ella por medio del cordón umbilical.⁹

La primera comunicación del recién nacido con su madre responde a su necesidad de cubrir deseos como el hambre, la protección táctil y el amor. El diálogo empieza cuando el lactante busca con sus labios el pezón de su madre y, para ello, apoya sus manos sobre el cuerpo materno. Su boca y sus manos comienzan a desarrollarse como instrumentos básicos de la comunicación física, al igual que sus movimientos corporales, en especial el movimiento de la cabeza del lactante de un lado

a otro, expresando —según René Spitz— la capacidad verbal de decir “no”.¹⁰

En el mundo occidental, “no” es la primera palabra que aprenden muchos niños, es la expresión más fuerte que los seres humanos tienen en la lengua y que a menudo les es difícil pronunciar porque la búsqueda de la propia satisfacción no es algo fácil. La negación puede significar el fin de una relación, de la comunicación con una persona querida, pero es afirmativa en tanto supone claridad acerca de lo que sí se quiere. Así como el silencio califica o potencia el sonido —algo evidente en la música—, la negación es el inicio de otra forma de vida o el origen de una discusión, cuando una situación resulta insoportable.¹¹

Toda comunicación significa satisfacer deseos inmediatos buscando los caminos adecuados. Por eso, la comunicación muchas veces no es directa sino que avanza cautelosa dando saltos o rodeos. Los seres humanos desarrollan la lengua para la comunicación verbal y sonora, las manos para la comunicación plástica y escrita, el pensamiento para coordinar sus actos y emitir sus juicios, y los tonos musicales, los gestos y los movimientos corporales para marcar los tiempos y los espacios y expresar sus sentimientos y estados de ánimo. En primera y última instancia, la meta de todo esto es la dominación de la naturaleza hostil y la plena satisfacción de necesidades y deseos. Cuando alguien niega la comunicación, cuando la ausencia de diálogo se impone, entonces, la personalidad individual se empobrece y la comunidad no encuentra el camino para afirmar su solidaridad y solucionar sus conflictos.¹²

Lo anterior es esencial para comprender el significado de los rituales y, entre ellos, de los rituales sonoros. La raíz latina de la palabra comunicar (*communis*), “poner en común”, transmitir,

⁸ *Idem.*

⁹ René Spitz, *No and Yes. On the Genesis of Human Communication*, Nueva York, International University, 1957, p. 106.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

¹² Theodor W. Adorno, *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 17-18.

compartir con otros,¹³ nos conduce a tiempos prehistóricos, cuando los primeros seres humanos se asociaron formando una colectividad. Entonces, mediante el sacrificio, las prácticas sagradas rituales, ceremoniales y festivas, acompañadas con plegarias, cantos y sonidos rítmicos, afirmaron su condición gregaria pues colocaron a cada hombre y mujer en comunicación entre sí y en comunión con las fuerzas de la naturaleza y los dioses. En esos momentos, se afirmaron las reglas, las normas y los castigos; las relaciones prohibidas y permitidas, las creencias y las tradiciones, y se determinaron la estratificación social y el tributo que cada quien debía entregar a las autoridades para seguir perteneciendo al grupo y ser, a cambio, defendido y protegido por él. Al suscribir este pacto o acuerdo social se adoptó un código de comunicación, un vehículo para alcanzar las metas trazadas. Además, por medio de la exclusión, la excomunión, el exilio o la reclusión, es decir, con métodos colindantes con el silencio y la muerte, las colectividades impidieron que los pecadores y los delincuentes se comunicaran y contagiaran a los demás.

La comunicación es un proceso que ocurre a lo largo del rito, con fases o momentos de mayor o menor intensidad y significación, pero siempre lleva consigo el intercambio. Para algunas tribus, la entrega de esposas o el préstamo de mujeres a las tribus extranjeras persiguen el objetivo de procrear niños que hereden otro *mana* (fuerza, poder, inteligencia), además de sellar una alianza gracias a ello. Por eso, el coito y el nacimiento de esos niños son dos acontecimientos mágicos celebrados especialmente con cantos, danzas y música.¹⁴ Algo similar sucede en religiones organizadas e instituidas como el catolicismo, en las cuales el apoteósico, el misterioso y el más importante de los momentos de la Misa (oblación, ora-

ción, consagración, comunión, acción de gracias y misión conclusiva) está constituido por la transubstanciación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo; seguido del momento de la unión sacrificial (comunión o eucaristía) del creyente con Jesucristo (la víctima) para obtener la remisión de los pecados y aspirar a la salvación.

Dado que comunicar es otra forma de decir intercambiar y que, en los rituales de las fiestas sagradas, la cohesión comunitaria supone aceptar la condición sacrificial humana consistente en acatar las normas y reglas siempre limitantes de la plena satisfacción de los deseos individuales, dar es al mismo tiempo recibir y liberarse de la propia condición sacrificial. Las oraciones, los cantos, las danzas y otros ritos conservan la ambivalencia de entregar para recibir; de apaciguar a los espíritus malignos para conminar a los dioses a conceder beneficios; de someterse a los gobernantes y las autoridades religiosas, tributarles y servirles, a cambio de que ellas cuiden de la comunidad. Esto permite comprender por qué la voz y otros instrumentos musicales son parte esencial de los procesos de identificación, de comunicación comunitaria y de comunicación con lo sagrado; por qué muchas veces han sido considerados objetos sagrados y por qué sus ejecutantes virtuosos han sido frecuentemente sacralizados.

En muchas religiones la música ha sido entendida como un don divino; ha anunciado el inicio de la liturgia, marcado los pasos, apoyado las invocaciones, los rezos y los reclamos a los dioses y acompañado los relatos míticos, el sermón y la doctrina. La música contribuye a estructurar emocional y sentimentalmente a los sujetos, transforma su estado de ánimo y su estado espiritual para hacerlos consonantes con la perfecta armonía que reina en el mundo sagrado.

Desde la época antigua, la danza y el canto estuvieron relacionados entre sí en los cultos de sacrificio. Los griegos identificaron el ritmo del baile con el ritmo de trabajo que confirma las

¹³ Véase “communicatē: to make common to many”, *The Compact Oxford*, op. cit.

¹⁴ Genep, op. cit., p. 34.

relaciones sociales del sacrificio (“quien no trabaja, no come”), y la melodía del canto como articuladora de la esperanza de los seres humanos de liberarse de las obligaciones impuestas.

Entre todos los géneros del arte, la música encarna mejor el conflicto entre el deseo de satisfacer todos los deseos y la obligación impuesta por las relaciones de reproducción que lo impiden. Pero no solamente la música, también otros géneros de arte se han desarrollado a partir de un ritual de sacrificio, relacionado con el cual, las artes articulan los fundamentos de la síntesis social. En este sentido, Jane Ellen Harrison mostró que el teatro, al igual que la poesía, tiene sus raíces en el baile mímico del ritual de sacrificio. En la Grecia antigua, el ditirambo fue el canto y el baile del renacimiento en la primavera y perteneció a un ritual mágico que afirmó el crecimiento de la siembra. Hasta la actualidad, la poesía, que antes también fue cantada, carga en su métrica la herencia de un culto de sacrificio que originalmente salió de un paso de baile, al igual que el ditirambo. Hasta en los signos de puntuación de la actual lengua escrita se conserva la métrica de la poesía y la herencia del culto de sacrificio. La sintaxis y la gramática de las lenguas reflejan las relaciones sociales de la cultura a la que pertenecen.¹⁵

Los rituales católicos ante el paganismo y la herejía

Los primeros cristianos continuaron las extensas discusiones de los filósofos griegos (estoicos, escépticos, cínicos y epicúreos) en torno a la relación de los seres humanos con la sangre y la carne y practicaron el ascetismo, la castidad, la abstinencia y la purificación del cuerpo de acuerdo con

principios religiosos de procedencia asiática.¹⁶ Mantuvieron el apego judío a la reglamentación de las conductas sexuales y del manejo de los fluidos humanos establecida en el Levítico, sobre todo del semen masculino, la sangre menstrual femenina y la sangre de las recién paridas; pero argumentaron en contra del sacrificio de animales en el templo, el consumo de su carne, el esparcimiento de su sangre, y manifestaron la imposibilidad de que estos sacrificios favorecieran el perdón de los pecados.¹⁷ En cambio, conminaron a sus adeptos a ofrecer el sufrimiento de su propio cuerpo como “hostia viva”, agradable a Dios, mediante la abstinencia, el ayuno, la continencia, la castidad, el martirio y todo lo calificado como virtuoso. En este sentido, Pablo de Tarso (ca. 10-67 d.C.) fijó la correcta postura cristiana en varias de sus epístolas reconocidas y multicitadas posteriormente como fuentes de autoridad.¹⁸

En los siglos II y III, los discursos cristianos siguieron insistiendo en la necesidad de sustituir los sacrificios cruentos por otras formas de sacrificio o comunión con lo divino. Tertuliano (160-220 d.C.), un pagano convertido al cristianismo, dejó constancia de ello en sus obras. Sus argumentaciones, base de la doctrina cristiana, consideraron la idolatría promovida por los demonios como el mayor crimen de la humanidad y los pecados de la carne como los principales vicios cardinales contenidos en la misma idolatría. Los escritos de este cartaginés muestran su aversión a los sacrificios cruentos por significar el desorden de las pasiones, la muerte, la noche, la impureza y

¹⁵ Horst Kurnitzky, *Museos en la sociedad del olvido*, México, Conaculta, 2013, pp. 57-58.

¹⁶ Adolf von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Nueva York, Harper & Brothers, 1962, pp. 292-293; Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia University, 1988.

¹⁷ Levítico, 1-12, en *Santa Biblia*, versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga Cueto, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

¹⁸ Hebreos, 9: 1-28 y 10: 1-18, en *ibid.*

la putrefacción.¹⁹ Si bien la sangre de los cristianos era la simiente de la Iglesia y al derramarla el mártir recibía el perdón de todos sus pecados, para Tertuliano el cuerpo sólo era un recipiente del alma cuyo castigo constituía la premisa de la sabiduría y la espiritualidad cristianas, sinónimos de superación de la barbarie y acceso a la racionalidad humana. Quienes acostumbraban sacrificar animales o seres humanos, alimentarse de sangre humana o animal, e intercambiar sangre fresca después de perforarse algún miembro, eran ruines y corruptos; peores aún eran los padres que entregaban a sus hijos al sacrificio por adorar a Saturno.

Tertuliano trazó el camino de la moral sexual cristiana al señalar y reprobando los sacrificios cruentos, los incestos y las prácticas lujuriosas acostumbradas por los paganos, y al considerar que el autocastigo, el autosacrificio y la castidad eran valores superiores. Los cristianos debían alejarse de todo aquello, no aceptar invitaciones a presenciar sacrificios ni asistir a ese tipo de ritos, fiestas y ceremonias; tampoco elaborar y comerciar con ídolos u objetos destinados a ellos porque esto significaría tomar parte en la idolatría.²⁰

De Tertuliano en adelante, la doctrina cristiana ahondó y perfeccionó sus propios rituales, con la convicción de que era en sí misma la verdadera medicina del cuerpo y del alma al permitir dominar las bajas pasiones mediante la disciplina, y destacó el sentido de los rituales cristianos que se apartaban de los placeres de la vida, el desenfreno, “las embriagueces y disoluciones” y no fomentaban el sentir de la carne, sino que enseñaban al cristiano a “abofetear” su cuerpo y “reducirlo” a servidumbre.²¹

¹⁹ Tertullianus, *De Idololatria*, Leiden-Nueva York, E. J. Brill, 1987, 1.1, 1.2, 13.1.

²⁰ Tertuliano, *Apologética, A los gentiles*, Madrid, Gredos, 2001, caps. IX-XVII; *Tertullianus, ibid.*, 16.3.

²¹ Orígenes, *Contra Celso*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, cap. VIII, pp. 22, 23, 24 respectivamente.

Más adelante, Eusebio de Cesarea sostuvo que el advenimiento del cristianismo señalaba el fin de los hombres primitivos que practicaban la antropofagia, se corrompían unos a otros y se mataban entre sí, así como el inicio de la era de las ciudades, la convivencia, el establecimiento de las leyes y el invento de las artes, en suma, el inicio de la civilización. Además, afirmó que a lo largo de la historia la razón concedida a los hombres por la naturaleza se había impuesto sobre la vida de las bestias, caracterizada por la inmoralidad y la brutalidad.²²

Los denominados Padres de la Iglesia del rito latino²³ criticaron las religiones y filosofías que veían en el placer sexual un camino para relacionarse con lo sagrado o una manera de trascender lo mundano. Estos teólogos también consideraron que el apetito sexual era una cárcel para el cuerpo, razón por la cual debía ser superado. Asimismo, rechazaron la magia y la adivinación como prácticas relacionadas con la idolatría, en especial con las reuniones y los sacrificios nocturnos. Más adelante, recuperaron a Aristóteles, quien había visto en la gula y el sexo deseos irracionales y había afirmado que el tipo de amor deseable era el frío, racional y no sexual.²⁴

En conjunto, los pensadores cristianos antes citados y muchos otros que sería largo referir aquí, permitieron a Tomás de Aquino condensar los conocimientos católicos más relevantes en su *Suma teológica* (1266-1273). En esta voluminosa obra, confirmó el rechazo de los católicos a los sacrificios y ritos precristianos por caer en el pecado.²⁵ Los elementos que Tomás de Aquino

²² Robert M. Grant, *Christian Beginnings: Apocalypse to History*, Londres, Variorum reprints, 1983, pp. 63-68.

²³ Ambrosio de Milán (333-397), Jerónimo de Estridón (342-420), Agustín de Hipona (354-430), Paulo Orosio (383-420), Gregorio I Magno (540-604) e Isidoro de Sevilla (560-636).

²⁴ Luis Gil, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 310-311.

²⁵ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 14 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, vol. VI, Ley Antigua, Introducción, 1-2, q. 102, pp. 404-409.

aportó acerca de la “verdad” de las antiguas religiones sintetizaron el largo proceso de configuración de un “estereotipo del pagano” que se reactivó con el descubrimiento de América por los europeos. La esencia de este estereotipo: idolatría, sacrificios cruentos, pecados *contra natura* y, muchas veces, canibalismo o antropofagia, sirvió a los conquistadores y evangelizadores para catalogar y encontrar en los indios los mismos vicios,²⁶ pues la escolástica tomista fue el fundamento de la teología española enseñada en los conventos y en las universidades (Alcalá y Salamanca) donde aquéllos estudiaron.

El asombro y horror de los conquistadores y evangelizadores europeos ante la concepción y el trato dado por los aborígenes americanos al cuerpo humano y la sangre, sus sacrificios sangrientos y también la música, los cantos y los bailes “orgiásticos”, reactivaron su conocido y aprendido “estereotipo del pagano”, el cual adaptaron a las circunstancias del Nuevo Mundo para continuarlo y dejarlo estampado en sus crónicas como un “estereotipo del indio”.

La erradicación del paganismo en América puede observarse entonces como el fin de un camino iniciado en el Imperio romano pues, al igual que lo ocurrido con los paganos al concluir el Concilio de Nicea e institucionalizarse la Iglesia entre los siglos III y VI, los cronistas españoles de los siglos XVI y XVII pensaron que el mismo demonio que había engañado a griegos y romanos lo había hecho siglos después con los indios al conminarlos a sacrificar y adorar a muchos dioses y objetos de la naturaleza.²⁷ Conscientes de su

centralidad, las autoridades civiles y eclesiásticas suprimieron y prohibieron las formas indígenas de sacrificio y modificaron sus ritos y mitos. Con ello, dismantelaron los lazos de unión y comunicación de los distintos pueblos indígenas y procuraron evitar conspiraciones y garantizar la fidelidad de los neófitos al Imperio español. Siguiendo el modelo europeo de conversión practicado por los cristianos durante diez siglos (entre el IV y el XIV d.C.), destruyeron los templos de los indios, quemaron sus códices, prohibieron sus reuniones religiosas, castigaron a quienes blasfemaron y asesinaron a los sacerdotes indígenas que no se sometieron. Todas estas acciones se acompañaron de la escrituración de la versión cristiana del pasado precolombino, una estrategia de apropiación de la historia empleada por el cristianismo en sus procesos de conversión en Europa y, por supuesto, de la sustitución de los antiguos centros ceremoniales por iglesias cristianas y de los múltiples sacrificios prehispánicos por el único (universal) y por ellos designado “auténtico sacrificio” de Jesús en la cruz, junto con sus correspondientes mitos, ritos y objetos de sacralización, si bien se permitió la conservación y adaptación de algunos elementos periféricos de la religiosidad indígena.

El rigor tridentino en la ejecución de los ritos

Desde las tempranas épocas cristianas, cuando la separación tajante entre las conductas paganas y las cristianas se estableció, al caracterizar a las primeras como orgiásticas y pasionales y a las segundas como austeras y racionales, la música al interior del templo cristiano fue analizada y definida por los cuerpos eclesiásticos, dada la peligrosidad que entrañaban los tonos musicales y otros sonidos en el recuerdo del pasado mágico, maléfico o diabólico de los pueblos recién convertidos al cristianismo. La incorporación de la música al templo fue paulatina y en su ejecución siempre se cuidó la

²⁶ Marialba Pastor, “Del ‘estereotipo del pagano’ al ‘estereotipo del indio’. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo”, en *Revista Iberoamericana. América Latina-España-Portugal*, Berlín, Instituto Ibero-Americano, nueva época, año XI, núm. 43, septiembre de 2011, pp. 9-27.

²⁷ Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, México-Buenos Aires, FCE, 1962, pp. 220-235, 248.

conservación de formas apegadas a la santidad, la pureza y la exclusión de toda expresión profana. Aún a fines del siglo XIX, Richard Wagner afirmó que la voz humana era “el vehículo inmediato de la palabra sagrada” y aseguró que los instrumentos de orquesta significaban el primer paso para la decadencia de la auténtica música católica, porque su carácter y uso independientes le imprimían un encanto sensual muy desfavorable a la expresión religiosa. Además, el virtuosismo de los músicos instrumentistas provocaba su imitación por parte de los cantantes y todo el drama se orientaba a lo mundano y operístico. De ahí que Wagner concibiera sus últimas composiciones, como *Parsifal*, no como óperas o dramas musicales, sino como obras de consagración (*Weihfestspiele*), esto es, de deificación.²⁸

En contraste con los ruidosos y muchas veces calificados como caóticos ritos de los pueblos paganos, los cristianos subrayaron cómo las palabras de sus textos sagrados deleitaban a los siervos de Dios y no los ritmos, las imágenes y la teatralización propias de las antiguas prácticas religiosas. Por tal razón, determinaron que en las melodías ejecutadas en los templos se buscara elevar el alma e inspirar sentimientos piadosos mediante tonos serios, sagrados y sublimes, y se intentara conseguir la plena armonía entre el texto, la melodía y el rito. El canto llano se percibió como el mayor inspirador de tranquilidad y sosiego, opuesto al deleite sensual buscado por los cantos de ritmo acelerado de otros cultos. El canto debía formar parte de la comunión, de la unión con la esencia divina y la unión de los fieles entre sí, de la unión de los cuerpos y las voces para glorificar al Señor y santificar a los fieles.²⁹ De este modo, transmiti-

²⁸ Richard Wagner, “Das Bühnenweihfestspiel in Bayreuth”, en *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Leipzig, Breitkopf & Härtel/C.F.W., 1882, tomo X, p. 297.

²⁹ Un reflejo de esta disposición se manifiesta en madrigales, motetes, monodias (Monteverdi) y hasta en el belcanto de la ópera italiana y el belcanto de la ópera en general, cuando se trata de composiciones “religiosas”.

ría el universalismo cristiano, esto es, la subordinación de la música al sacrificio cristiano y a sus ritos, libre de lo pasional, popular y mundano, aunque se aceptaran algunas particularidades de los pueblos de cada región.³⁰

La muerte de Jesús en la cruz constituyó para el cristianismo el último sacrificio humano para la redención de los pecados de la humanidad entera.³¹ La muerte y resurrección de Cristo encierran el fundamento de la vida terrenal: el *mysterion* de la comunión con Dios y la salvación eterna en la otra vida. La doctrina cristiana sostiene que Jesús instituyó el sacrificio en la Última Cena, se convirtió en el Cordero Pascual, y afirmó: “En verdad, en verdad os digo que, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día”.³² De este modo, la Misa constituyó el sacrificio no sangriento que renovó el sacrificio cruento de Jesús en la cruz.³³ En los siglos XIII, XIV y XV las discusiones sobre este tema fueron intensas y algunos teólogos cristianos reclamaron mayor introspección y compromiso religioso por parte de los fieles, lo cual contribuyó a desarrollar una mayor autoconciencia individual que conduciría al protestantismo, mientras el catolicismo insistiría en los beneficios del corporativismo y comunitarismo.

³⁰ Para el caso del canto adoptado por los cabildos catedrales de Nueva España, véase Lucero Enríquez, “Los actores ocultos del ritual catedralicio en los inicios de la Nueva España”, en el presente volumen.

³¹ Hinkelammert, *op. cit.*, p. 21.

³² Juan, 6: 53-54, en Santa Biblia, *op. cit.*; “[...] ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y vino, y lo dio a sus Apóstoles, a quienes entonces constituían sacerdotes del Nuevo Testamento, para que lo recibiesen bajo los signos de aquellas mismas cosas [...]”, Sesión XXII: “Doctrina sobre el sacrificio de la Misa”, cap. I: “De la institución del sacrosanto sacrificio de la Misa”, en *El sacrosanto...*, *op. cit.*, p. 220; Hinkelammert, *op. cit.*, pp. 20-22.

³³ Guy G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, París, Odile Jacob, 2005.

En el siglo XVI, tras el cisma de la cristianidad, la iglesia romana afirmó hacer presente el sacrificio de Cristo en la Misa en el milagro de la transubstanciación del pan y el vino en su sangre y su carne,³⁴ pero también reconoció las múltiples formas de sacrificio narradas en las hagiografías y los relatos sobre el sacrificio femenino de María. Entre tanto, los protestantes tendieron a considerar estos sacrificios como desviaciones paganas y a internalizar el sacrificio de Cristo haciéndolo presente en forma simbólica en el alma de cada creyente. Esta diferencia en la concepción del sacrificio, producto de distintas interpretaciones bíblicas, generó modificaciones importantes en los ritos y, junto con otras diferencias de interpretación, la fundación de varias iglesias cristianas.

El Concilio de Trento reconoció los abusos introducidos en épocas pasadas en el sacrificio y decretó el restablecimiento de su elevado rango. En consecuencia, estandarizó el sacrosanto sacrificio de la Misa y subrayó el cuidado con que debía celebrarse pues “ninguna otra obra pueden manejar los fieles cristianos tan santa, ni tan divina como este tremendo misterio, en el que todos los días se ofrece a Dios en sacrificio por los sacerdotes en el altar aquella hostia vivificante, por la que fuimos reconciliados con Dios Padre”. El cuidado reclamado se refirió a ejecutar la liturgia con “la mayor inocencia y pureza interior de corazón, y

exterior demostración de devoción y piedad”.³⁵ Por tal motivo, los obispos ordinarios debían cuidar con esmero y prohibir todo lo introducido por el culto de los ídolos, la superstición, la irreverencia, la impiedad y la avaricia. Asimismo, debían apartar de sus iglesias los instrumentos ruidosos, las actitudes irreverentes de los músicos y todas “aquellas músicas en que ya con el órgano, ya con el canto se mezclan cosas impuras y lascivas; así como toda conducta secular, conversaciones inútiles, y consiguientemente profanas, paseos, estrépitos y vocerías; para que, precavido esto, parezca y pueda con verdad llamarse casa de oración la casa del Señor”.³⁶

La liturgia católica (las oraciones, los cantos, la ejecución de los instrumentos musicales y otras manifestaciones devocionales) se adaptó a la reafirmación del culto sacrificial, al proceso de comunión (comunicación) de la *ecclesia* con Cristo procurando no interferir con la promoción de la fe, la devoción a Dios y la edificación de los fieles. De acuerdo con la interpretación católica, los ritos debían servir para darle mayor esplendor, relevancia y eficacia a la ceremonia; procurar estados de ánimo propensos a la espiritualidad; ayudar a los creyentes a integrarse plenamente a su cuerpo social y aceptar con resignación las carencias; olvidar los problemas cotidianos, e impregnar la atmósfera de sacralidad. De ahí que fueran las autoridades eclesiásticas radicadas en el Vaticano quienes determinaran el tipo de oraciones,

³⁴ “Mas por cuanto dijo Jesucristo nuestro redentor, que era verdaderamente su cuerpo lo que ofrecía bajo la especie de pan, ha creído por lo mismo perpetuamente la Iglesia de Dios, y lo mismo declara ahora de nuevo este mismo santo Concilio, que por la consagración del pan y del vino, se convierte toda la substancia del pan en la substancia del cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, y toda la substancia del vino en la substancia de su sangre, cuya conversión ha llamado oportuna y propiamente transubstanciación la santa iglesia católica”, sesión XIII: “Decreto sobre el santísimo sacramento de la Eucaristía”, cap. IV: “De la Transubstanciación”, en *El sacrosanto...*, op. cit., pp. 16-117.

³⁵ Sesión XXX: “Decreto sobre lo que se ha de observar, y evitar en la celebración de la Misa”, cap. X: “El sacrificio eucarístico”, en *ibid.*, pp. 228-229.

³⁶ *Ibid.*, p. 230. Donald Grout J. y Claude Palisca, *Historia de la música occidental, I*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 330-331. Véase también: José Gabino Castillo Flores, “Los primeros tropiezos en la conformación del ritual catedralicio: México, 1534-1570”, en el presente volumen. De las actas de 1543 del cabildo de la Catedral de México, este autor recoge las órdenes anteriores al concilio tridentino para limitar o extirpar el uso de chirimías, flautas, vihuelas de arco y trompetas, así como el exceso de cantores e indios, para poner órganos en su lugar.

himnos, cantos y música adecuados para cada ocasión, cada texto pronunciado y cada corporación. Como en cualquier otra religión, los sacerdotes católicos debían acatar la legislación eclesiástica hasta el mínimo detalle: la alteración de las palabras, los sonidos, las vestimentas, los vasos, etcétera, constituirían un pecado porque los reglamentos establecidos eran vinculantes para todos los que participaban en la liturgia, incluidos los músicos y los cantantes. La arquitectura del templo y toda su disposición, fundadas en la simbología cristiana, estuvieron condicionadas por la necesidad de dirigirse y dejar libre la vista del altar, el lugar del sacrificio mayor.³⁷ Dentro de este edificio se debían buscar los ritmos reposados y simétricos, los movimientos lentos y ordenados, para lo cual era recomendable la ejecución del órgano moderada, por la uniformidad del volumen de su tono pero subordinada al coro, ya que la voz humana se consideró el sonido más humilde y digno.

Las ejecuciones musicales debían ser estudiadas, ausentes y alejadas del pueblo, cuya presencia en la iglesia era únicamente para recibir y admirar.³⁸ Las obras musicales frívolas y sensuales, ya fueran de órgano o de voces, así como las marchas, los bailes, el estrépito, los ritmos sacudidos, la exhibición de virtuosismo instrumental propios de la música pagana y mundana conducían —según los eclesiásticos católicos— a estados de alteración, pérdida del autodomínio, exacerbación de los sentidos y los nervios, no consecuentes con los latidos pausados del corazón ni propicios para la oración y la mística. La música “[...] no debía empañar ni obscurecer el texto” y las palabras

debían ser del todo inteligibles: correcta acentuación latina sin florituras vocales.³⁹

La nueva dogmática consignada en los acuerdos del Concilio de Trento pasó a Iberoamérica pocos años después, junto con sus estrategias religiosas medievales consideradas útiles para volver a cohesionar o fortalecer la cohesión social de los fieles católicos y enfrentar los cuestionamientos y embates teológicos, políticos y económicos de los protestantes. Entre estas estrategias destacó la reorganización de la sociedad en cuerpos sociales o corporaciones (órdenes religiosas, órdenes de caballería, cofradías, colegios, gremios, etcétera), cuya finalidad fue garantizar la continuidad de la reproducción del sacrificio (del santo-patrón, la Virgen o Cristo) —entendido en su interpretación católica— y de los valores, los ritos, las prácticas y las representaciones de la iglesia católica y la monarquía que, en el caso del imperio español, conformaron dos poderes sólidamente unidos ubicados a la cabeza de la estratificación social piramidal. Además de impedir cualquier tipo de dispersión individual o cuestionamiento de las decisiones de las autoridades, el corporativismo facilitó la promoción de las advocaciones marianas y los santos y algunas formas de piedad popular con la celebración de la Semana Santa y el *Corpus Christi*.⁴⁰

Los cambios litúrgicos en las misas llegaron a América, así como la recuperación y actualización de los dramas litúrgicos marianos y aquellos destinados a la alabanza de los santos y la memorización de ciertos pasajes bíblicos relacionados con

³⁷ Martha Fernández, *Estudios sobre el simbolismo en la arquitectura novohispana*, México, UNAM-IIE/INAH, 2011, pp. 207-252.

³⁸ Claudio Gallico, *Historia de la música, 4. La época del humanismo y del Renacimiento*, Madrid, Turner-Música, 1978, p. 59.

³⁹ Allan W. Atlas, *La música del Renacimiento. La música en la Europa occidental, 1400-1600*, Madrid, Akal, 1992, pp. 651-652.

⁴⁰ Marialba Pastor, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, UNAM/FCE, 2004. Para hacer de estas manifestaciones religiosas algo sobresaliente a lo largo del periodo colonial se elaboraron libros de coro para el culto a los santos y a María. Véase Silvia Salgado Ruelas, “Calígrafos, iluminadores y mecenas de libros de coro en la Catedral de México, 1750-1788” en el presente volumen.

momentos destacados de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Para acompañar estos dramas se cuidó que los textos, los ritos y las representaciones dejaran claro quiénes eran los herejes y enemigos —los judíos, musulmanes y protestantes— y no evocaran creencias religiosas paganas, sobre todo indias y africanas, para que los “recuerdos demoníacos” no retornaran a la mente de los fieles americanos.

A pesar del muro construido por la Contrarreforma para evitar el retorno del paganismo, la intrusión de las herejías, las ideas extranjeras o los “gérmenes disolventes” —como los definió la Compañía de Jesús—, en Hispanoamérica, el paganismo se infiltró y el pretendido control y la vigilancia total de los creyentes falló, sobre todo porque ni las autoridades civiles y eclesiásticas ni el conjunto de la población —cuyo cumplimiento y adaptación a los códigos hispano-católicos fue muy desigual desde la conquista del Nuevo Mundo— participaron en el proyecto de la reforma católica de manera consciente, responsable y convencida. En el caso de Nueva España, las conductas fueron inestables porque la convivencia con agentes de culturas distintas (la gama de españoles, negros, mulatos, indios, pobres, ricos, trabajadores del campo y la ciudad, preparados en oficios,

impreparados, ociosos, etcétera) hizo vivir, cotidianamente, nuevas experiencias. Aunado a ello, aquellos elementos paganos que habían sido rechazados por los protestantes, sobre todo la presencia del cuerpo y la sangre en el “verdadero” sacrificio de Cristo en la Misa, y la ampliación de los sacrificios, mitos y ritos a la celebración de figuras de origen pagano como María y los santos, abrieron la posibilidad de admitir elementos y comportamientos corporales, profanos o “demoníacos”, propios de las religiosidades prehispánica y africana.

Si bien en las catedrales novohispanas lo corporal, lo sensual y lo terreno, es decir, lo pagano, se mantuvo fuera del templo, en las parroquias, la relajación de las costumbres por parte de los fieles pero, sobre todo, del mismísimo clero, contrastó con los esfuerzos cristianos para superar el “pasado idolátrico” y la obligatoriedad de cumplir las reglas canónicas estipuladas en los acuerdos del Concilio de Trento y adaptadas a la Nueva España por los concilios provinciales mexicanos del siglo xvi. ¿Cumplieron los rituales sonoros las funciones de cohesión y comunión del sacrificio de Cristo o fueron éstas obstaculizadas por el Cabildo Catedral y el contexto social, y constantemente salpicados esos rituales de “desviaciones”?

Actores del ritual en la Catedral de México, editado por el Departamento de Publicaciones del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM se terminó de imprimir el 20 de octubre de 2016, en Impresos Herman, S.A. (Av. San Jerónimo 2259, colonia Pueblo Nuevo, C.P. 10640, Ciudad de México), en offset, papel Bond blanco de 120g. La tipografía y la diagramación son de Teresa Peyret y Carlos Orenda, en Minion Pro de 9, 9.5, 10.5 y 16 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Jaime Soler Frost. El tiraje consta de 500 ejemplares.

