

Antonio Rubial García

“Historiografía eclesiástica en Nueva España”

p. 687-694

Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española
Tomo 2: Historiografía eclesiástica

Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo
(coordinación general)

Rosa Camelo y Patricia Escandón
(coordinación del volumen II)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2012

1455 p.

ISBN-13 978-968-36-4992-8 (obra completa)

ISBN-10 968-36-4991-2 (obra completa)

ISBN-13 978-607-02-3388-3 (volumen II)

Formato: PDF

Publicado en línea: 13 de diciembre de 2019

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_02_02/historiografia.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2018, 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



LA HISTORIOGRAFÍA ECLESIAÍSTICA EN NUEVA ESPAÑA

ANTONIO RUBIAL GARCÍA*

Desde la Edad Media, los tratadistas retóricos dividían la historia en dos grandes rubros: la natural, que abarcaba las descripciones geográficas (montes, ríos, valles) y las de los animales, plantas y productos minerales de una región; y la moral, que narraba los hechos de los hombres. Esta última historia, a su vez, estaba conformada por la descripción de las hazañas guerreras de los reyes y nobles desde la Antigüedad (historia profana) y aquella que conmemoraba los hechos religiosos, tanto los narrados en la Biblia como las vidas de los santos y las apariciones milagrosas de seres celestiales de la era cristiana (historia sagrada). El objeto del presente volumen es precisamente este segundo tipo de historia escrito en Nueva España con la finalidad de exaltar a los miembros del estamento eclesiástico.

De todas las instituciones coloniales, la Iglesia fue la única con una perspectiva clara y precisa de su misión y de su papel en la sociedad. La escritura de la historia era para ella uno de los medios más idóneos para hacer patente esta posición. Gracias a esta fuerte conciencia colectiva fueron los eclesiásticos quienes con mayor abundancia y recursos hicieron uso de la historiografía.

Una de las razones que posibilitaron tal conciencia fue sin duda el hecho de pertenecer a uno de los estamentos mejor constituidos de la sociedad. En efecto, de todos los sectores sociales, los eclesiásticos eran quienes tenían una mayor cohesión, reforzada por una fuerte presencia económica y política. La Iglesia novohispana, formada casi exclusivamente por blancos y mayoritariamente por criollos, era propietaria territorial y gran consumidora de bienes y servicios y estaba integrada con fuertes vínculos en la vida social urbana de Nueva España. Sus miembros, individuos instruidos en la teología y en la retórica, fueron los forjadores de la piedad y de la religiosidad populares a través de cofradías, fiestas, sermones, confesiones y dirección espiritual. Su control sobre la doctrina, la liturgia y la moral, y a través de ellas

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

sobre el arte, la imprenta, la educación y la beneficencia le daban a la Iglesia una influencia social y cultural única. Herederos de la Contrarreforma católica, los eclesiásticos novohispanos se consideraban a sí mismos como los únicos que podían atajar la heterodoxia y mantener la pureza de la fe.

Sin embargo, a pesar de tener privilegios estamentales comunes (exención tributaria, tribunales especiales y una serie de fueros que venían desde la Edad Media), la Iglesia no era una unidad que actuaba uniformemente y en total acuerdo, pues existían dos grandes sectores dentro de ella: el clero secular, que no vivía en comunidades y que dependía directamente de los obispos, estaba formado por los cabildos de las catedrales y por los sacerdotes que tenían a su cargo la administración religiosa en santuarios, parroquias y capillas; y el clero regular que habitaba en conventos, viviendo en comunidad bajo una regla, y que estaba constituido por diversas órdenes religiosas. Cada una de estas organizaciones, a su vez, se conformaba por una o varias corporaciones denominadas provincias, que eran unidades autónomas con su propio gobierno interno y totalmente independientes, tanto de las otras provincias de la misma orden, como del obispo. Además de esta diversidad, había grandes diferencias en cuanto a actividades y organización entre una orden religiosa y otra. Existían unas, como los franciscanos, los dominicos y los agustinos, que tenían a su cargo, desde la bula “Omnímoda”, de Alejandro VI, varias parroquias indígenas surgidas como consecuencia del proceso evangelizador del siglo XVI, pero que también administraban a la población blanca y mestiza de las ciudades; había otras, como los carmelitas y los mercedarios, que sólo tenían administración religiosa en las urbes españolas; existían aquellas, como los juaninos, los hipólitos y los betlemitas, que se encargaban del cuidado de los hospitales; congregaciones modernas como la Compañía de Jesús se dedicaban a variadas actividades educativas y misionales. Las monjas, por su parte, aunque organizadas bajo diversas reglas, estaban sometidas a los obispos, salvo excepciones.

De todos los sectores eclesiásticos, los regulares fueron los que generaron una más sólida y abundante literatura histórica por su arraigado sentido corporativo. Las crónicas constituyeron, junto con las constituciones, los santos fundadores y sus sistemas electivos, uno de los pilares para identificar las provincias de regulares como cuerpos sociales. En ellas se fueron conformando un conjunto de temas de tipo historiográfico comunes que podemos delimitar a lo largo de cuatro épocas del periodo virreinal.

En una primera etapa (1523-1560), los llamados años dorados de la evangelización en Mesoamérica, el clero regular mendicante mono-

polizó la administración religiosa y actuó, a menudo, en colaboración con los obispos, la mayoría de los cuales eran frailes. La única obra historiográfica que conservamos de ese periodo (la obra de fray Toribio de Motolinía) nos muestra una Iglesia optimista con los logros de la misión, defensora de los indios contra los abusos de los encomenderos, pero justificadora de la conquista militar que trajo consigo la conquista espiritual.

En la segunda etapa (1560-1650), la evangelización de Mesoamérica estaba consumada y se abrían nuevas áreas de misión en el norte de Nueva España y en Asia. La Iglesia ponía en práctica nuevos métodos de cristianización y de convencimiento dirigidos hacia una sociedad urbana pluriétnica y adecuados a las políticas religiosas impulsadas por la Contrarreforma y por los concilios provinciales. La llegada de la Compañía de Jesús, de los mercedarios, de los carmelitas y de las órdenes hospitalarias, y la fundación de numerosos monasterios de religiosas dieron la tónica de la nueva Iglesia que se estaba formando. Por otro lado, las provincias mendicantes fundadas en la etapa anterior se enfrentaban a serios problemas internos; por un lado, el clero secular, encabezado por los obispos, pugnaba por tener acceso a las parroquias indígenas monopolizadas por los religiosos, quienes se negaban a dar obediencia a las autoridades episcopales; por el otro, los mendicantes se enfrascaban en las luchas de la alternativa que enfrentaban a criollos y peninsulares dentro de las provincias. A lo anterior se unía la aparición de nuevas provincias entre las órdenes evangelizadoras, en parte por la extensión del territorio, pero también por la regionalización de los grupos de poder (la provincia dominica de San Hipólito en Oaxaca y la de San Nicolás de los agustinos de Michoacán son dos ejemplos). Ante tales problemas, la historiografía mendicante se centró casi exclusivamente en las crónicas provinciales (La Rea, Tello, Grijalva, Dávila Padilla); en ellas, además de mostrar una velada o abierta crítica a la situación de decadencia que vivían las órdenes (dando a los jóvenes frailes los modelos de vida ejemplar de los primeros misioneros de la primitiva Iglesia novohispana), se atacaba a los obispos y al clero secular que intentaban secularizar sus parroquias. Se construía así la idea de una edad dorada, una visión idílica que transformaba los primeros años de la evangelización en un espejo del cristianismo primitivo. Por otro lado, salvo a los franciscanos (Sahagún, Torquemada) y al dominico fray Diego Durán, cuyas obras son claves para el rescate del pasado prehispánico, a los otros cronistas religiosos de esta etapa no les interesó el mundo indígena; los indios en sus textos son meros objetos de la labor evangelizadora y pobres víctimas del engaño demoníaco.

En la tercera etapa (1650-1750), los problemas internos pasaron a un segundo plano. La secularización palafoxiana en Puebla fue un duro golpe para los religiosos y la imposición de las alternativas hizo que los criollos buscaran otros mecanismos para controlar sus provincias. Sin embargo, esta situación había fortalecido una fuerte conciencia criolla que se manifestó en continuas muestras de orgullo patriótico local y que tuvo en la historiografía religiosa uno de sus más acabados productos. Una parte de esa producción, la crónica provincial mendicante, había surgido como una necesidad de las nuevas provincias periféricas para justificar su separación de las provincias madres fundadas en los orígenes de la evangelización. Otra parte, la de los jesuitas, buscó exaltar a los misioneros y mártires que llevaban a cabo la evangelización en la frontera norte. A las crónicas mendicantes y jesuitas se agregaron en esta época las de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, las de los monasterios femeninos y una abundante hagiografía individual. Estas obras se convirtieron en palestras (Burgoa), en teatros (Vetancurt), en testimonios que mostraban con orgullo los prodigios de esta tierra llena de maravillas y de cosas sorprendentes. Escritores como Medina, Basalenque, Florencia, Espinosa, Gutiérrez Dávila, Sigüenza, Gómez de la Parra, Méndez, Escobar y otros mostraron las vidas de monjas y sacerdotes santos como blasones de una Iglesia pujante y orgullosa de sus logros, de su autonomía, de sus personajes ejemplares. Las imágenes milagrosas y sus santuarios fueron utilizados como un timbre más de gloria para Nueva España y recibieron la atención de numerosos escritores. Por otro lado, las misiones jesuitas y franciscanas en el norte eran muestra de que la Iglesia novohispana no había perdido su vocación misionera, pues se vivía en ella una segunda época dorada de la evangelización.

En la cuarta etapa (1750-1821) el apoyo total de la Corona al clero secular y, sobre todo, a las altas jerarquías episcopales peninsulares, propició un decaimiento en las órdenes religiosas que se reflejó en la historiografía. El regalismo borbónico, con el pretexto de reformar a los religiosos y a las monjas, ejerció mayores controles sobre sus autonomías. Con la secularización de las parroquias administradas por los mendicantes, que llevó a la concentración de éstos en los conventos urbanos, y con la reunión del Cuarto Concilio Provincial, la Iglesia novohispana era entregada al control de los obispos regalistas. Tan sólo los misioneros franciscanos de los colegios de *Propaganda Fide* (que promovían su labor evangelizadora en las fronteras) y los jesuitas (los más irreductibles a las reformas) produjeron una historiografía pujante. Entre los primeros destacan las obras de Espinosa, Alcocer y Arricivita y entre los segundos la de Alegre, obra de un exiliado cuya orden fue disuelta en 1773.

En cuanto a su contenido, las obras históricas religiosas virreinales se pueden clasificar en tres géneros:¹ A) Los escritos “circunstanciales”, que tratan situaciones concretas o generales. Entre los primeros están las narraciones de viajes, visitas, informes o cartas; entre los segundos las crónicas provinciales. Este tipo de obras nos dan información directa sobre los hechos de la evangelización y la evolución de las órdenes religiosas y sobre las acciones de sus personajes más destacados. Las crónicas representan la visión oficial de las instituciones que las mandaron redactar y dan una idea muy optimista y apologética de los procesos que describen. Frente a ellas existen numerosos documentos que reseñan hechos particulares y que, por tener la finalidad inmediata de informar, a menudo nos muestran con más realismo el fenómeno social. B) Obras de especulación teológica, surgidas para explicar dentro del esquema filosófico occidental, la existencia de los indios americanos y el papel que su conquista y evangelización desempeñó dentro del contexto de la historia de la salvación. En ellas la historia religiosa queda inmersa en un marco de referencia más amplio. C) Los trabajos “etnográficos” sobre las antigüedades prehispánicas, surgidos por la necesidad de extirpar las idolatrías y con la finalidad de informar a los evangelizadores sobre los ritos y creencias prehispánicas que aún sobrevivían en la época colonial. En este volumen se estudiarán escritos que corresponden a los dos primeros tipos de textos; el tercero fue ya tratado en otro volumen de esta colección.

Muchas de las obras que aquí se analizan recibieron una amplia difusión desde el periodo virreinal a través de la imprenta; otras quedaron en forma manuscrita y no fueron dadas a la luz sino hasta los dos últimos siglos. A veces estas obras no pudieron ser impresas por causa de la censura, misma que procedió no sólo de las instancias regias como el Consejo de Indias, sino también de las mismas órdenes religiosas o autoridades eclesiásticas encargadas de dar los permisos de edición. Otras veces la falta de fondos o la muerte de los cronistas fueron las causas por las que estos textos quedaron manuscritos en su tiempo.

Las obras inéditas más abundantes pertenecen al siglo XVI; en cambio, las crónicas provinciales y muchos textos hagiográficos de los siglos XVII y XVIII fueron impresos en su mayoría en la época en que se escribieron. Todos ellos representan la conciencia que tenían las órdenes religiosas de su historicidad, pues las crónicas constituyen uno de los elementos más representativos de las identidades corporativas.

¹ Elsa Cecilia Frost, “Cronistas franciscanos de la Nueva España. Siglo XVI”, en *Franciscan Presence in the Americas*, Potomac, Maryland, Academy of American Franciscan History, 1983, p. 107.

Las provincias incluían en estas crónicas la vida de sus más destacados miembros, sus logros misioneros y, en su caso, las narraciones de sus martirios, la fundación de pueblos, hospitales, escuelas y obras públicas realizadas por ellos, la descripción de sus conventos y colegios, los tesoros y obras de arte que albergaban sus templos y, en ocasiones, las rentas y propiedades que poseían, además de la transcripción literal de documentos, bulas y probanzas que avalaban sus privilegios; muy a menudo, incluso, las crónicas no sólo se refirieron a hechos acontecidos en el siglo XVI sino también ocuparon mucho espacio para describir los problemas contemporáneos que afectaban a las provincias.

En todas las provincias religiosas existía el cargo oficial de cronista, que fue a menudo ocupado por personas no sólo con una gran cultura, sino además con una profunda experiencia en el desempeño de funciones directivas en sus provincias, pues las crónicas eran importantes instrumentos de cohesión institucional. Para estructurar sus escritos, los historiadores religiosos se basaron en los documentos de los archivos conventuales, en obras impresas (crónicas provinciales e historias generales) en otras crónicas manuscritas que hoy se han perdido y en la tradición oral guardada en sus comunidades. La crónica religiosa fue por tanto una creación colectiva y sus autores estaban conscientes de tal hecho.² Por otro lado, los datos recopilados en las crónicas sirvieron también para completar las historias generales que se hacían sobre sus órdenes en Europa, y a través de ellas influyeron en la concepción que los núcleos cultos del viejo continente tenían sobre el Nuevo Mundo.³

Pero sobre todo, lo que les daba coherencia interna a los materiales de las crónicas era una concepción filosófica universalista: el providencialismo.⁴ Para el cristianismo, el hombre, el mundo y la historia tienen un solo sentido dentro del plan trazado por la providencia divina. Dios creó al hombre perfecto y éste, haciendo mal uso de su libre albedrío, cometió el primer pecado y perdió el paraíso y la felicidad, al igual que los desobedientes ángeles malos lo habían hecho antes que él. Pero el mismo Dios concedió la salvación al enviar a su hijo en carne mortal para que muriera sacrificado y limpiara con su sangre el pecado, librando

² Rosa de Lourdes Camelo, "Las crónicas provinciales de órdenes religiosas", en Brian F. Connaughton y Andrés Lira (coords.), *Las fuentes eclesiológicas para la historia social de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa-Instituto José María Luis Mora, 1996, p. 166.

³ Asunción Lavrin, "Misión de la historia e historiografía de la Iglesia en el periodo colonial americano", *Anuario de Estudios Americanos*, v. XLVI, n. 2, 1989, p. 18 y s.

⁴ Rosa de Lourdes Camelo, "La crónica provincial como fuente para la historia", en *Investigaciones recientes en el área maya*. Mesa redonda, XVII, 21-27 de junio de 1981, San Cristóbal, Chiapas, Sociedad Mexicana de Antropología, 1984, v. III, p. 584.

al hombre de la muerte eterna. Jesucristo daba a la historia humana su sentido. La historia del pueblo judío era vista como una *Praeparatio Evangelii*, es decir, como una preparación para la redención. A partir de la muerte y resurrección de Cristo, el acontecer histórico no tenía otra finalidad que la de hacer extensiva la salvación a todos los hombres del planeta. La labor había sido encomendada a la Iglesia Católica, única depositaria de la verdad revelada por Dios a los hombres.

Desde san Agustín, la cristiandad vio en la historia humana la lucha entre los seguidores de Cristo, los hijos de la luz, que eran estorbados continuamente por los hijos de las tinieblas, servidores de Satanás. La pugna se materializaba de hecho con la existencia de dos ciudades la de Dios y la terrena. Al final de los tiempos, cuando Cristo regresara a la tierra para realizar el juicio de la humanidad, los ciudadanos de la ciudad de Dios pasarían a gozar eternamente del cielo, mientras los hijos de las tinieblas serían arrojados al infierno. El cristianismo católico era la única religión poseedora de la verdad y de la vida; el que la aceptaba se salvaría, el que no se condenaría.

La pugna entre el bien y el mal dentro de la historia explicaba las guerras, los males que sufría la humanidad y la lentitud en el avance del Evangelio. Su desarrollo, además, no se daba sólo entre los seres carnales; el mundo sobrenatural, formado por santos, ángeles y demonios, actuaba constantemente dentro de ella. Esta interacción de lo tangible y lo invisible daba la posibilidad de la ruptura de las leyes naturales: el milagro. Hombres y mujeres santos, vivos o difuntos, y los ángeles tenían la posibilidad, por su íntima amistad con Dios, de ser intermediarios de las gracias divinas. La posibilidad de romper con las leyes naturales se realizaba a menudo a través de imágenes y reliquias, cuyo uso, autorizado y controlado por la Iglesia, recibió un gran impulso a partir de la Contrarreforma.

La historia, narración de los avatares que el pueblo de Dios enfrentaba en su camino hacia la salvación eterna, incluía por tanto no sólo a la Iglesia militante que luchaba en la tierra contra las fuerzas infernales opositoras a ese avance, sino también a la Iglesia triunfante que habitaba ya en los cielos y a la Iglesia purgante que penaba en el Purgatorio sus culpas. La historia trataba así no sólo con realidades naturales, sino también con acontecimientos y hechos sobrenaturales.

Desde el punto de vista formal, la historia se debía ceñir a los cánones establecidos por la reina de las artes liberales: la retórica. Para hacerse valiosa y legitimar su veracidad, era indispensable que en su escritura se echara mano de los variados recursos del género demostrativo: la alabanza de las virtudes, el vituperio de los vicios, la amplificación, el *exemplum*, las pruebas documentales, la digresión,

la cita de autoridades (como la Biblia o los autores cristianos y greco-latinos). Tales recursos estaban dirigidos a cumplir con tres objetivos básicos muy relacionados entre sí: enseñar comportamientos morales de carácter virtuoso (*docere*), provocar sentimientos de repudio o de admiración para conmover la emotividad (*movere*) y entretener con narraciones sabrosas y placenteras (*delectare*). Los criterios de veracidad que se manejaban en la disciplina histórica ponían un énfasis mayor en la enseñanza moral (a la cual estaban supeditados tanto la provocación emotiva como los recursos estéticos y narrativos) que a lo realmente acaecido. La verdad histórica, por tanto, no tenía mucho que ver con el ser como con el deber ser y, en última instancia, su valor estaba supeditado al uso que se le podía dar como guía para transitar por el mundo en camino hacia la salvación eterna.

Además de su función moralizante, las crónicas religiosas tenían un segundo objetivo básico: exaltar las instituciones que las producían a través de las vidas de sus hombres ilustres, por lo cual la hagiografía es uno de los géneros más utilizados en ellas. Ésta es la razón por la que el primer ensayo de este volumen se refiere a tal género histórico, sobre todo en la línea de la hagiografía individualizada. La primera obra novohispana de este tipo, la vida de fray Martín de Valencia escrita por fray Francisco Jiménez, sirve de puente para los estudios sobre la variada e importante historiografía franciscana de los siglos XVI al XVIII. Los cronistas dominicos, agustinos, mercedarios, carmelitas, jesuitas y filipenses son el objeto de los siguientes ensayos, para terminar con las crónicas que tratan sobre las instituciones religiosas femeninas. Los trabajos incluidos en este volumen no pretenden agotar el tema de la historia sagrada novohispana, incluso el lector notará la ausencia de algunos cronistas; sin embargo, creemos que en él se da una visión muy completa de la problemática propia de la historiografía religiosa virreinal.