

Antonio Rubial García

“La hagiografía como historiografía”

p. 695-712

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 HAGIOGRAFÍA COMO HISTORIOGRAFÍA

ANTONIO RUBIAL GARCÍA*

Hagiografía (palabra de origen griego formada por *hagios*, santo, y *graphos*, escritura) es el nombre que se da a los textos que refieren la vida de los santos. Parecerá extraño que en un tratado sobre la historiografía colonial aparezca un apartado referido a estos temas. Sin embargo, no lo es tanto si tenemos en cuenta que durante muchos siglos la cultura occidental consideró la hagiografía, al igual que los autores clásicos y los renacentistas lo hicieron con la biografía de sus hombres célebres, como un género de carácter eminentemente histórico.

Quizás la principal razón de nuestro prejuicio para considerar este género como “historia” sea que en él la línea divisoria entre ficción y realidad no está bien delimitada. Como herederos de los criterios “científicos” y “objetivos” del siglo XIX nos es difícil concebir otra historia que no sea la que narra hechos concretos y reales. Con esta visión muy pocos de los textos medievales y barrocos, así como los de otras civilizaciones, podrían ser considerados como históricos.

La ruptura entre el plano de la realidad física y el de lo maravilloso no es característica única de la hagiografía; también la crónica histórica incluye los hechos prodigiosos como posibles. Esto se debe a que en el siglo XIII todos los géneros narrativos, incluidos la novela de caballería y la poesía épica, estaban íntimamente relacionados y no existía un límite claro entre historia y literatura. Por ello, la hagiografía comparte elementos comunes con la ficción literaria medieval tales como la lucha antagónica entre el bien y el mal; el carácter edificante y publicitario de la narración que se convierte en un repertorio de modelos de comportamiento; la insistencia en los cambios de fortuna y en las vicisitudes, lo que crea situaciones de suspenso y un tono de aventura en las historias; el uso de convenciones físicas (belleza igual a bondad) y familiares (linaje ilustre, familia devota, niñez ejemplar); el sentido de la fama, y la trascendencia entre los hombres.¹

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

¹ Dolores Bravo, “Santidad y narración novelesca...”, en *América-Europa*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 1993, p. 35.

Durante la Edad Media, la historicidad de las vidas de los santos poseía dos límites relacionados ambos con el manejo de “modelos”. Por un lado, sus textos no se referían esencialmente a todo lo acontecido, sino sólo a aquello que era ejemplar; moralizar estaba en la base de estas narraciones, era lo que le daba su sentido y su estructura. Por el otro

la individualidad en la hagiografía cuenta menos que el personaje; los mismos rasgos o los mismos episodios pasan de un nombre propio al otro: con esos elementos flotantes, palabras o joyas disponibles, las combinaciones componen una u otra figura y le señalan un sentido. Más que el nombre propio, importa el modelo que resulta de esta artesanía, más que la unidad biográfica, importa la asignación de una función y del tipo que la representa.²

El carácter específico de la historia, que es tratar hechos particulares, pasaba así a segundo término, siendo lo más importante lo general, el modelo. Sin embargo, a diferencia de la literatura novelada, la hagiografía tenía la pretensión de tratar con materiales históricos, es decir con hechos que realmente sucedieron y no con ficciones, por lo que los rasgos individuales comenzaron a ser cada vez más notorios. Con el Humanismo renacentista y su exaltación del individuo la hagiografía reforzó su carácter histórico pareciéndose cada vez más a la biografía clásica, aunque no abandonó por completo el uso de “modelos ejemplares”.

Para la época barroca, la hagiografía poseía ya los rasgos que le daban su carácter de texto histórico de acuerdo con las tradiciones historiográficas vigentes en el Occidente: por un lado, la hagiografía era maestra de la vida, como lo prescribía la visión ciceroniana, que enseñaba comportamientos morales; por el otro, las vidas de los santos constituían el eje de la historia de la salvación, que dentro de la perspectiva providencialista cristiana era la única válida, pues se dedicaba a narrar los avatares y luchas del pueblo de Dios contra las fuerzas del mal en su camino hacia el cielo.

Pero además de este carácter histórico derivado de su propia evolución, la hagiografía posee un extraordinario valor como fuente para el estudio de la sociedad que la produjo. La lectura actual de la hagiografía nos puede mostrar valores morales dominantes, prejuicios, expectativas, variados aspectos relacionados con la historia del arte, con la vida cotidiana y con la mentalidad colectiva, e incluso elementos sobre la formación de conciencias de identidad local o nacional. “La

² Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, 1985, p. 287 y 294.

vida de un santo —dice Michel de Certeau— es la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva.”³

Así, el tema de discusión para estudiar estos textos no está en diferenciar la ficción de la realidad, el mito de la historia objetiva. De hecho lo que a nosotros nos interesa no es si los personajes llamados santos fueron figuras reales o creaciones de la leyenda del mito o de la propaganda, sino que a través de ellos una sociedad dada manifiesta, por medio de la antítesis y de la proyección, sus propios valores.⁴

En Nueva España la hagiografía se manifestó como un género histórico desde el siglo XVI, aunque no fue sino hasta el XVII y el XVIII que dio sus frutos más novedosos. Los textos novohispanos sobre estos temas tomaron muy diferentes formas: sermones fúnebres, interrogatorios sobre virtudes y milagros, cartas edificantes, biografías particulares y biografías incluidas en textos sobre santuarios o en menologios de crónicas provinciales femeninas y masculinas. En todos aparecen ejemplos de virtud, piedad, sacrificio y devoción, así como revelaciones y hechos sobrehumanos. Sin embargo, no todos estos textos tienen la misma finalidad por lo que debemos diferenciar dos tipos de narraciones.

El primero son los menologios de las crónicas en las que se describían las vidas de los varones apostólicos de la primera época misional, o de monjas destacadas por su ascetismo. A pesar de que algunas de estas “vidas” pueden funcionar por su estructura como textos autónomos, al estar insertas dentro de una perspectiva más amplia responden a otras necesidades, entre ellas exaltar a las instituciones; de ahí proviene la mayor insistencia por mostrar modelos de virtud, aunque incidentalmente también puedan mencionar hechos prodigiosos. Por ahora este género hagiográfico no nos interesa, pues será tratado junto con las crónicas provinciales en su momento.

El segundo tipo, que es del que nos ocuparemos, son las “vidas” particulares de hombres y mujeres destacados cuyas acciones merecieron ser tratadas individualmente: los beatos, cuya veneración pública fue autorizada por la Iglesia después de un proceso de beatificación, y de los que México sólo tuvo dos casos;⁵ los “siervos de Dios”, a quienes se les inició una causa ante la Sagrada Congregación de Ritos, pero ésta quedó inconclusa (cinco casos en total en Nueva España);⁶ y los

³ *Ibid.*, p. 290.

⁴ Rudolph Bell y Donald Weinstein, *Saints and Society*, Chicago, 1982, p. 8.

⁵ En los tres siglos virreinales, los novohispanos lograron tan sólo dos beatificaciones: la del mártir franciscano criollo Felipe de Jesús en 1621, y la del también fraile, el peninsular Sebastián de Aparicio en 1790.

⁶ Éstos fueron el ermitaño Gregorio López, el mártir en Japón Bartolomé Gutiérrez, el obispo Juan de Palafox, la monja María de Jesús Tomellín y el misionero franciscano Antonio Margil de Jesús.

venerables, es decir aquellos que no fueron objeto de un proceso en Roma (que sobrepasan el centenar). En todos estos casos, junto con las virtudes de los biografiados, se destacan sobre todo los numerosos milagros que realizaron. Por ello estos seres eran, además de modelos imitables, intermediarios para obtener los favores divinos, aunque sólo aquellos reconocidos por la Iglesia como beatos o como santos podían recibir veneración pública.

En efecto, a partir de 1625 Urbano VIII prohibió imprimir libros que contuvieran sugerencias de santidad, milagros o revelaciones, sin la aprobación explícita de la Iglesia. Todos los autores debían hacer protesta de no dar autoridad alguna a hechos sobrenaturales y manifestar que sólo expresaban opiniones humanas, con el fin de preservar la autoridad papal y de frenar la divulgación de materias heterodoxas. Con las nuevas normas papales se limitaba la literatura hagiográfica, pero al mismo tiempo la cultura barroca de la Contrarreforma promovía una religiosidad cargada de hechos prodigiosos, de reliquias, de imágenes, de ángeles, de demonios y de prácticas devocionales para rescatar a las ánimas del Purgatorio. La consecuencia, una “protesta” esquemática en la que se declaraba no dar más crédito que el humano a los hechos prodigiosos y, junto a ella, un abanico infinito de imágenes, de anécdotas y de referencias que mostraban un mundo lleno de maravillas, de manifestaciones de lo divino.

Para principios del siglo XVII, los clérigos novohispanos encontraron en la cultura barroca, y en especial en la literatura hagiográfica, un instrumento ideal para redefinir el papel social de la Iglesia americana. Esta institución se enfrentaba a una serie de retos una vez que la labor evangelizadora estaba consumada en Mesoamérica: hacia el norte de Nueva España y en Asia se abría para ella un amplio frente misional; la formación de una sociedad pluriétnica y las supervivencias idolátricas indígenas requerían la utilización de nuevos métodos de cristianización y de convencimiento; los problemas que enfrentaban a los cleros secular y regular y, en el seno de las órdenes mendicantes, a los peninsulares y a los criollos por las alternativas, y la relajación moral de los clérigos hacían necesario resaltar las vidas ejemplares y mostrar que la Iglesia era el único agente efectivo de la salvación.⁷

A partir de 1640, a estas necesidades propias de una Iglesia en búsqueda de renovación se unieron aquellas nacidas de la formación de una conciencia de identidad criolla. Mostrar la presencia de lo divino en su tierra se convirtió para el novohispano en uno de los puntos

⁷ Michel T. DeStephano, *Miracles and Monasticism in Mid-Colonial Puebla, 1600-1750*, Florida, University of Florida, 1977, p. 39 y s.

centrales de su orgullo y de su seguridad. La existencia de portentos y milagros equiparaba a este territorio con la vieja Europa, y el culto rendido a personas nacidas o relacionadas con Nueva España cargaba de sentido el espacio y el tiempo novohispanos. Además, con intermediarios celestes propios estaban aseguradas la fertilidad, la salud y la felicidad de sus habitantes.

Así, desde principios del siglo XVII, los novohispanos fomentaron el culto a las tumbas, las reliquias y las imágenes de numerosos personajes cuyas vidas fueron preservadas y difundidas por medio de numerosos tratados hagiográficos. Para estos escritores, tanto para los criollos como para los peninsulares acriollados, narrar las vidas de estos personajes era escribir la historia de su patria, historia que quedaba inmersa así en el plan divino y formaba parte de la única historia verdadera y válida, la historia sagrada. Por ello, los textos hagiográficos novohispanos muestran una abierta inclinación por las vidas de clérigos y monjas sobre las de los laicos; y aunque las biografías de religiosas son abundantes, las superan las de los religiosos. Esto es consecuencia del hecho de que los escritores son todos hombres y sacerdotes y muchos de ellos miembros del clero regular. Los conventos, repartidores y poseedores de las reliquias milagrosas y beneficiarios del carisma de los “siervos de Dios”, fueron por tanto los principales promotores de la literatura hagiográfica.⁸

Aunque existieron numerosos textos manuscritos sobre las vidas de venerables que circularon ampliamente por medio de copias, muchas de esas biografías fueron difundidas gracias a la imprenta, que multiplicó los destinatarios del mensaje, volvió más rigurosa la elaboración de conceptos y categorías y sacralizó los contenidos volviéndolos incuestionables. Ésta es una de las razones por las que los casos referidos a las ciudades de Puebla y de México forman una mayoría abrumadora frente a los muy escasos de las otras ciudades novohispanas. Además de ser los únicos centros urbanos con imprentas hasta mediados del siglo XVIII, tan sólo en estas capitales existían las condiciones propicias para desarrollar un fenómeno parecido, por tener numerosos y ricos conventos, una elite eclesiástica culta y un grupo de terratenientes y mercaderes ricos, dueños de obrajes, haciendas y comercios, y dispuestos a financiar y comprar las ediciones y fomentar el culto a esos venerables.⁹

Estos textos, llenos de metáforas, alegorías y alusiones a autores clásicos, bíblicos y patrísticos, utilizaron para sus narraciones mate-

⁸ *Ibid.*, p. 306.

⁹ *Ibid.*, p. 20 y s., se hace notar esta relación entre santidad y sociedad en la Puebla del XVII.

riales diversos: anécdotas e intimidades escuchadas en el confesionario de boca de los mismos biografiados; testimonios escritos u orales de quienes los conocieron; experiencias personales en su trato con los venerables. Todos estos elementos, teñidos con anécdotas que le dan a la narración un colorido local, se entrelazaban y acomodaban a los modelos hagiográficos europeos para producir obras de una gran originalidad.

A semejanza de los textos europeos, todas las historias siguen una secuencia cronológica a partir del nacimiento, familia, niñez y educación del biografiado. En la literatura hagiográfica novohispana existen muy pocos ejemplos de grandes conversos como san Agustín o san Ignacio, los santos lo son desde niños. Ni siquiera las travesuras inocentes del pequeño Felipe, el futuro protomártir del Japón, pueden ser consideradas como representativas de una vida disipada.

Después de estos preliminares, los autores nos introducen a la descripción de las virtudes, modelos de comportamiento para laicos y para religiosos. De todas las virtudes heroicas que practicaron la más notada por los biógrafos fue la castidad. Los varones jamás tenían trato íntimo con mujeres ni siquiera las miraban a la cara. Las mujeres no tocaban a los varones ni para saludarlos. Incluso un varón casado varias veces, como Sebastián de Aparicio, se mantuvo siempre virgen. A la castidad sigue el desfile de las virtudes cardinales y teologales, manifestadas en forma de los *exempla* medievales. La fe, la esperanza, la caridad, la paciencia, la fortaleza, la templanza, la humildad desfilan ante nosotros por medio de innumerables anécdotas. Se insiste mucho en el tema del cumplimiento de los votos monásticos y en las prácticas asociadas a la virtud como la continua oración y las penitencias, ayunos y torturas que los venerables se infligían. Una enseñanza central para el cristianismo de aquellos tiempos era la del papel redentor del sufrimiento, tanto del buscado voluntariamente por medio de la práctica ascética, como del enviado por Dios para ser un medio de perfeccionamiento.

A continuación se trataba el tema de los hechos prodigiosos: la profecía, el don para penetrar las conciencias, el poder para romper con las leyes físicas y para curar las enfermedades, en fin, el milagro. La presencia satánica, básica en toda narración de portentos, a veces se muestra directamente con descripción de tormentos, de visiones obscenas y de violencias corporales, a veces indirectamente por medio de personas que les presentan difamaciones, oposición, estorbos. En materia de prodigios existe una diferencia notable entre las mujeres y los hombres, pues mientras que en ellos las visiones sobrenaturales son escasas, en ellas son tema central.

Al final, una muerte especial, a veces con dolores terribles pero acompañada de una gran paz, está marcada por el milagro, por sensaciones placenteras para los testigos, como suaves olores y bellos rostros. La presencia de lo corporal trasciende la muerte y la fama de santidad provoca una gran afluencia de gente que llega ante el cadáver del venerable en busca de sus milagros y sobre todo de sus reliquias, que a veces son obtenidas mutilando el cadáver.

Desde el punto de vista formal, la hagiografía presenta dos cualidades únicas: es la forma literaria más competente para infundir mensajes sociales y proyectar valores, pues su función es narrar vidas humanas; posee una estructura cerrada y acabada, con un inicio (el nacimiento), un desarrollo (las acciones, virtudes y milagros) y un final (la muerte). A diferencia de la crónica, que se presenta siempre como un producto inconcluso pues se queda a la mitad de la narración de unos hechos que siguen aconteciendo, el texto hagiográfico puede redondear el mensaje moral y mostrarlo desde diferentes puntos de vista.

Junto con estas semejanzas con los textos europeos, los novohispanos presentan algunas diferencias. Primeramente hay una continua insistencia en exaltar la tierra y la gente de Nueva España y veladas quejas por la discriminación a que están sometidos. En segundo lugar la presencia de lo corpóreo, tan del gusto del Barroco, se convierte en los escritores novohispanos en una obsesión que en algunos casos llega a curiosos y extravagantes excesos de un gran sensualismo. Finalmente la expresión literaria manifiesta, a veces veladamente, otras en forma abierta, proposiciones que la tradición oficial católica tacharía como heréticas.

En el desarrollo de la literatura hagiográfica colonial “individualizada” podemos reconocer cuatro etapas:

La primera etapa (1536-1602), que abarcaría la era dorada de la evangelización, se inicia con la vida de fray Martín de Valencia escrita por fray Francisco Jiménez. Su estudio será objeto de un ensayo dentro de este mismo volumen y por ello, y por no haber sido impreso, no nos ocuparemos de él. Después están tres sermones fúnebres dedicados a celebrar a dos destacadas figuras agustinas (fray Alonso de la Veracruz y fray Juan Bautista Moya) y al sacerdote místico Fernando de Córdoba. Salvo la noticia que de ellos da Beristáin, muy poco se sabe sobre su contenido.

De la segunda etapa (1602-1640), tenemos mucho más textos e información. A ella pertenecen las vidas del franciscano Sebastián de Aparicio y del ermitaño Gregorio López, ambos peninsulares. Escritas respectivamente por los también hispanos fray Juan de Torquemada y Francisco Losa, estas biografías quieren mostrar dos modelos de

santidad aparecidos en una Iglesia novohispana ya madura, libre de herejías y seguidora fiel de los dictados de la reforma católica post-tridentina.

La primera de ellas, impresa en 1602, es un texto poco conocido que nos muestra a este lego franciscano natural de Galicia, profeso a los 76 años, modelo de castidad y de ascetismo, recolector de limosnas y arriero. La docta ignorancia, tema de muchas otras vidas de legos posteriores, es para Torquemada un buen pretexto para disertar sobre la fe de los simples, que se manifiesta en sus obras de caridad, y que constituye la verdadera sabiduría. Numerosos milagros, sobre todo el de su cadáver incorrupto, propiciaron el inicio de su proceso de beatificación en 1625.¹⁰

La vida de Gregorio López, escrita por su confesor y amigo el clérigo secular Losa, fue publicada en México en 1613 y muestra a un anacoreta de las antiguas tebaidas; sus excepcionales virtudes, sus prácticas ascéticas y su sabiduría formaron sobre él opiniones encontradas; muchos lo acusaron de luterano por su escasa asistencia a la misa y a los sacramentos y por su rechazo a profesar en una orden religiosa, pero la ortodoxia de su pensamiento quedó avalada por su amistad con filósofos y eruditos y su santidad estuvo corroborada por numerosos milagros realizados en vida y después de muerto. Su fama llevó a los criollos novohispanos a promover su causa de beatificación ante Roma, por lo que la obra del padre Losa recibió numerosas ediciones en varias lenguas.¹¹

A partir de 1640 se inició la tercera etapa de la hagiografía individual con nuevos personajes y modelos de santidad: los mártires, los obispos, los sacerdotes y las mujeres laicas y religiosas. La consolidación de la conciencia criolla dio a los escritos hagiográficos individuales un carácter marcadamente novohispano, que se continua hasta el siglo XVIII y que es muestra del gran interés que se tiene en hacer patente la santidad que produce esta tierra.

Clara muestra de ello son dos nuevas “vidas” de Sebastián de Aparicio, obras de Diego de Leyba y de Isidro de San Miguel, impresas en Sevilla y en Nápoles en 1687 y 1695, respectivamente.¹² El lego

¹⁰ Norma Durán, *Un santo a la mano, fray Sebastián de Aparicio*, Puebla, 1991.

¹¹ Antonio Rubial, “Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de Nueva España”, en *La literatura novohispana*, México, 1994.

¹² Este beato fue quizá el que recibió una mayor atención por parte de los hagiógrafos. Fray Joseph Manuel Rodríguez, en su *Vida prodigiosa del siervo de dios fray Sebastián de Aparicio*, México, 1769, señala en el prólogo que “más de quince escritores entre regnicolas y extranjeros” han tratado sobre ese asunto hasta sus días.

franciscano comparte el interés de los hagiógrafos con el protomártir Felipe de Jesús, de los descalzos de San Francisco, único beato nativo de Nueva España que había elevado a los altares Urbano VIII, junto a sus 25 compañeros, en 1627. A pesar de que la figura del beato criollo no recibió una especial atención en el proceso y de que fue considerado tan sólo uno más dentro del grupo de los 26 mártires, los novohispanos insistieron en impulsar una devoción individual hacia él. Destacados escritores dieron a la imprenta los sermones biográficos que se decían en su día de fiesta (5 de febrero) y en donde llamaban santo al beato.¹³

No fue sin embargo hasta 1683 que el cronista Baltasar de Medina hizo la primera biografía completa del protomártir. La obra da principio con los prodigios que anunciaron en el Japón la llegada del beato; cometas, temblores, ceniza que caía del cielo anunciaron el magno acontecimiento: la sangre de los mártires regaría esta nueva tierra de misión para que produjera frutos. El largo peregrinar del prisionero y su muerte en la cruz, a imitación de Cristo, son sólo un puente para narrar nuevos prodigios: los cuervos no tocan los cadáveres que destilan sangre fresca durante días; columnas de fuego se levantan en el cielo. La descripción de su corta vida monástica y sus virtudes de fraile son de nuevo tan sólo un puente para describir las suntuosas fiestas de la beatificación y del juramento que hizo la capital mexicana al convertirlo en su patrono, para nombrar las capillas e iglesias que se dedicaron a su nombre, para enumerar los sermones y escritos que exaltaron sus hazañas.

La figura de Felipe opacó la presencia de otro mártir criollo en el Japón muerto en 1632, el agustino Bartolomé Gutiérrez, quien mereció tan sólo una breve biografía impresa en México en 1666 por Juan Fernández Lechuga y que copiaba una anterior hecha en Manila por fray Martín Claver en 1638.¹⁴

Los mártires del Japón eran una prueba de la madurez de su tierra, la cual varias décadas atrás era aún zona de misión, y se convertía ahora en madre de misioneros y de mártires en el lejano y exótico Japón; se volvía una nación evangelizadora como lo fueron las de Europa.

Pero Nueva España también poseía otros mártires, aquellos que perdieron la vida durante las continuas rebeliones indígenas y ataques de los nómadas que llenaron la historia del norte y del sureste de México.

¹³ Agustín Millares Carlo, *Los protomártires del Japón. Ensayo bibliográfico*, México, s. e., 1954.

¹⁴ Citado por José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca hispano-americana septentrional*, 5 v., México, Fuente Cultural, 1947, v. II, p. 152.

Para biografiarlos se creó un modelo hagiográfico propio de Nueva España: el del mártir entre “bárbaros”.¹⁵ La principal expresión de este género hagiográfico fue el sermón fúnebre predicado durante sus exequias. En él se sitúa el martirio en un lugar y en una fecha específicos, aunque a menudo los causantes de la muerte aparecen como entidades extrahistóricas, estereotipos con cualidades genéricas de crueldad y maldad: el demonio y sus secuaces, los indios bárbaros, infieles o apóstatas. En esos sermones se hacían descripciones pormenorizadas de la violencia y los tormentos que sufrieron los martirizados, en los milagros que se manifestaron en sus cadáveres y en el culto que éstos recibieron al ser llevados a las ciudades; pero sobre todo los sermones insistían en el interés del misionero por lograr la conversión de sus victimarios y en el hecho de que el mártir había muerto voluntariamente y en defensa de la fe.

Tal insistencia provenía de dos pruritos que impugnaban la santidad de esas muertes: las rebeliones habían sorprendido a los misioneros sin darles la oportunidad de elegir entre salvar su vida o entregarse al martirio; los misioneros muertos en el norte habían sido asesinados por indios salvajes, personajes que no estaban contemplados por un modelo hagiográfico, nacido durante el dominio del Imperio Romano, que requería la presencia de un tirano.

Es por ello que en muchos de los sermones, como el del clérigo criollo Isidro de Sariñana (pronunciado en las exequias de los frailes muertos durante la rebelión de Nuevo México e impreso en 1681) se insiste en que la apostasía de los indios fue una persecución contra Cristo y su Iglesia y en la voluntad de los mártires en entregarse a la muerte por la fe. El sermón no exalta a los individuos sino a la orden franciscana que se ve honrada con tales actos heroicos, y con ella a la Iglesia novohispana que con sus mártires se muestra como espejo y sucesora de la Iglesia primitiva apostólica.

Prueba también de esa comparación con el cristianismo de los primeros tiempos es la hagiografía sobre los ermitaños, que tiene en este periodo dos interesantes ejemplos, ambos asociados a imágenes milagrosas. Uno es la vida del toledano Juan Bautista de Jesús que habitó en varios yermos del área de Puebla-Tlaxcala entre 1621 y 1660 y que escribió, a partir de una autobiografía, Pedro Salgado Somoza en una obra sobre la virgen de Defensa en 1683. La otra, impresa por Francisco de Florencia, S. J., en 1689, narra las virtudes y actividades de los legos agustinos mestizos fray Bartolomé de Jesús María y fray Juan

¹⁵ El único texto moderno que trata de este tema es el de Atanasio G. Saravia, *Los misioneros muertos en el norte de Nueva España*, México, Ediciones Botas, 1943.

de San José, maestro y discípulo respectivamente, quienes habitaron en el santuario de Chalma. En ambos casos los autores insisten en la comparación con los anacoretas de las antiguas tebaidas y describen tentaciones demoniacas, visiones celestiales, milagros insólitos, penetración de conciencias y conversiones asombrosas de pecadores. Inflamado de fervor patrio, Florencia dice de fray Bartolomé: “gran tesoro de virtudes tuvo Nueva España encerrado en una cueva de Chalma en el Venerable fray Bartolomé [...], porque es más rica y opulenta (por esto), que por los millones de oro y plata que cada año dan sus minas”.¹⁶

Además de tener mártires y ermitaños, los novohispanos estaban orgullosos de que en su tierra vivieran hombres cuya vida se apegaba a un tercer modelo de santidad propio de la Iglesia primitiva: el obispo ejemplar.

El príncipe de la Iglesia debía destacar con dos virtudes especialmente: la humildad, dado que por su cargo estaba en continuo peligro de caer en el vicio contrario; y la caridad que se manifestaba en una dadivosidad sin límites hacia los pobres. Junto a ellas se exaltaban también el ascetismo, la actividad reformadora del orden moral y las fundaciones de hospitales, colegios, seminarios, conventos y recogimientos. La hagiografía episcopal cumplía, para el clero secular, las funciones que tenía la crónica para el regular.

Varios fueron los obispos cuyas vidas merecieron ser objeto de tratados hagiográficos en esta época. El primero, Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla, quien llenó con su presencia la historia novohispana entre 1640 y 1649, fue biografiado por Antonio González de Rosende; pero esta “vida” fue publicada en Madrid y realizada por un peninsular y se sale por tanto de nuestro interés. El segundo prelado biografiado en el periodo que nos ocupa fue el también obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz cuya vida fue descrita por Miguel de Torres en 1716 y por cuatro sermones impresos a raíz de sus exequias en 1697. “Sor Filotea de la Cruz”, pseudónimo con el que firmaba sus epístolas a varias monjas, entre ellas Sor Juana, se nos muestra como un reformador de la vida monacal femenina. El tercer obispo hagiografiado fue Francisco de Aguiar y Seijas, arzobispo de México, monstruo de ascetismo, misógino reformador moral de las costumbres femeninas y fundador de varias instituciones educativas y de beneficencia. Además de una extensa biografía publicada en 1699 por su amigo y confesor José de Lezamis, se conocen tres sermones fúnebres impresos sobre su vida y obra.

¹⁶ Francisco de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas...*, Cádiz, 1689, p. 255.

La figura del obispo durante el siglo XVIII continuó siendo de gran interés para la hagiografía, aunque sólo nos queden como muestras de éste varios sermones fúnebres panegíricos. Una excepción a esta regla es, sin embargo, la biografía de Vasco de Quiroga que escribió Juan José Moreno; la obra, que se editaba en 1766 cuando el episcopado se aplicaba a la secularización de las parroquias de los regulares, era una apología destinada a fortalecer las prerrogativas de los obispos. Don Vasco, un prelado del clero secular, no sólo era personaje clave en la evangelización y en la fundación de la Iglesia mexicana, su defensa de la jurisdicción episcopal lo había enfrentado con los frailes; ninguna figura encajaba tan bien dentro del proceso secularizador que se vivía en Nueva España borbónica.¹⁷

Junto a los prelados seculares, merecieron también ser biografados algunos provinciales regulares siendo el caso más representativo el del agustino fray Diego de Basalenque, cuya vida publicó fray Pedro Salguero en 1664. Modelo de prior y de provincial por la riqueza y ornamentos que dejó en los conventos michoacanos de su orden, amado por los indios y por los españoles por sus virtudes y humildad, este fraile ejemplar dejó como prueba máxima de santidad su cuerpo incorrupto.

Mención especial merece también la biografía de Bernardino Álvarez, fundador de los hermanos hospitalarios de la Caridad llamados también hipólitos, escrita por Juan Díaz de Arce. Este clérigo secular exalta la labor de un personaje que, después de haber llevado una vida disipada, se entregó de lleno al cuidado de los enfermos y de los locos.

La segunda mitad del siglo XVII vio aparecer un último modelo hagiográfico que tuvo una gran difusión en Nueva España: el religioso.

Desde el siglo XIII había surgido en el ámbito cristiano un tipo de santidad femenina que insistía en tres temas básicos: el matrimonio místico, las metáforas nutricias y el sufrimiento como purificación y redención. Por medio de ellos y a través de exuberantes visiones sobrenaturales, las mujeres, excluidas de la predicación y del sacerdocio, pudieron ejercer su influencia en el ámbito de lo sagrado, aunque siempre bajo la tutela de los varones. A partir de estos antecedentes, la cultura barroca católica desarrolló una profusa hagiografía femenina, dirigida a ser ejemplo para las religiosas y asombro para los laicos. Quizás a esto se deba que, entre toda la literatura de santos, ésta sea la más didáctica y la que se apega con mayor claridad a un modelo establecido.

¹⁷ David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 52 y s.

En la mayoría de los casos, los autores de estas “vidas” son los confesores de las monjas, que recopilan sus materiales de labios de sus biografiadas y de sus escritos o de los de sus compañeras. En esos textos, el ejercicio de las virtudes y, sobre todo, del sufrimiento, está dirigido a tres fines: someter las pasiones del propio cuerpo, salvar a las almas del infierno y sacarlas del purgatorio y detener la justa ira divina contra los pecadores. Las religiosas se presentan como protectoras de las ciudades y como mediadoras de favores, por lo que la actividad milagrosa es central en sus vidas. Ésta se manifiesta en tres aspectos: el don de profecía, la capacidad de leer las conciencias y la visión de escenas sobrenaturales en el cielo, el purgatorio y el infierno con Cristo, la virgen, los santos y los demonios. Llenas de elementos visuales y de corpóreos, las visiones son producto de una cultura caracterizada por una desbordante imaginación, fomentada por las obras de san Ignacio y de santa Teresa, y por un exuberante tratamiento de la imagen. Por el excesivo uso del símbolo del matrimonio místico entre el alma y Cristo, dos temas centrales de esas visiones son el del niño Jesús reposando en los brazos de su amada y el de la esposa del Cordero disfrutando de un tálamo nupcial hecho de goces y sufrimientos.

La primera “vida de monja” que se imprimió en Nueva España, obra del clérigo secular criollo Pedro Salmerón, fue la de la carmelita sor Isabel de la Encarnación, publicada en 1640.¹⁸ El tema central en la vida de esta monja poblana, que vivió entre 1594 y 1633 y que tenía confusos y escandalizados a varios hombres doctos, es el de los ataques demoniacos que sufrió durante 18 años. Sus virtudes y milagros y el fracaso de los exorcismos, aplicados porque algunos la consideraban posesa, demostraron la santidad de una vida y la veracidad de la frase: “no hay otro camino para el cielo que el de la cruz”.

Pero no fue sor Isabel, sino otra poblana contemporánea suya, sor María de Jesús Tomellín, monja concepcionista que vivió entre 1582 y 1637, quien definió, con sus asombrosas acciones, la santidad femenina novohispana. Su vida mereció ser contada por lo menos por siete hagiógrafos, comenzando por su compañera de celda sor Agustina de Santa Teresa. De todas ellas, las más importantes fueron las publicadas por los bachilleres Francisco Pardo y Diego de Lemus en Puebla en 1676 y en Lyon en 1683 respectivamente.¹⁹

La madre Tomellín, protectora en vida y después de muerta de la ciudad de Puebla, asombró a sus contemporáneos con tal cantidad de

¹⁸ Manuel Ramos, “Isabel de la Encarnación, monja posesa del siglo XVII”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, 1993, v. I, p. 41 y s.

¹⁹ Jean Franco, *Las conspiradoras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 38 y s.

milagros y tanta virtud que en 1684 se le inició en Roma proceso de beatificación. Para los poblanos este hecho representaba la posibilidad de lograr preeminencia sobre la capital del virreinato y de obtener una santa criolla para México, considerando la reciente canonización de la peruana Rosa de Lima en 1681.²⁰

Un caso que responde también a este modelo de santidad, aunque no profesó como religiosa, es el de la esclava hindú Catarina de San Juan. A diferencia de las monjas, su caso es excepcional por la fascinante descripción de los avatares de su vida: raptada por unos piratas desde niña, bautizada por los jesuitas en Cochín, vendida como esclava en Manila, trasladada a Puebla, casada contra su voluntad con un esclavo chino, manumitida a la muerte de sus amos, viuda y liberta dedicada al servicio del templo de la Compañía. Esta visionaria y profetisa, casada y virgen, analfabeta y sabia, esclava y princesa, visitada por el demonio y por Cristo en traje de amante y solícito mancebo, se convirtió a lo largo de los 67 años que vivió en Puebla en un prodigio viviente. Una vida de rasgos tan novelescos y contrastantes mereció la atención de tres biógrafos: un sermón fúnebre publicado en 1688, obra del jesuita criollo Francisco de Aguilera; una extensa “vida” impresa entre 1689 y 1692 en tres volúmenes y obra del jesuita Alonso Ramos, y un compendio cuyo autor, el clérigo secular José del Castillo Graxeda, dio a la luz en 1692 para los lectores de escasos recursos.²¹

El año 1700 marcó el inicio de una cuarta etapa para la literatura hagiográfica novohispana. Los modelos siguen los mismos lineamientos que en la época anterior, aunque se acentúan las alusiones al orgullo local cargadas de tintes patrióticos. Frases como “nuestra América” llenan estos escritos como expresión de una exigencia: los americanos tienen el mismo derecho que los europeos de ser reconocidos como una parte valiosa de la Iglesia universal.

Durante esta etapa el género llegó a una gran madurez y en ella se escribieron el mayor número de obras, muestra clara de su importancia en la promoción de una conciencia colectiva. Aunque existen ejemplos de todos los venerables de la época anterior, excepto de los ermitaños, entre 1700 y 1821 el interés de la hagiografía se centra sobre todo en cuatro temas: las religiosas, los sacerdotes jesuitas y oratorianos así como los misioneros y los beatos franciscanos.

El más notable fenómeno de este periodo fue el auge que tuvieron las “vidas de monjas”. Más de una veintena de ellas, sin contar otras

²⁰ Antonio Rubial, “Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, 1993, v. I, p. 90 y s.

²¹ Francisco de la Maza, *Catarina de San Juan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

tantas inscritas en sermones fúnebres y cartas edificantes, nos presentan un extendido interés por parte de los biógrafos seculares y regulares por exaltar y dar ejemplo sobre este tipo de vida. Y ahora no es sólo Puebla la que produce estos modelos de religiosa, México, Querétaro, Valladolid y Oaxaca tienen también sus monjas venerables. Dentro de la santidad femenina se insiste también en la vida de las laicas, que se nos presentan en dos interesantes biografías: la de Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud, obra de José Antonio Ponce de León, y la de la india otomí Salvadora de los Santos escrita por el jesuita Antonio de Paredes.

Un segundo grupo muy representado es el de los miembros de la Compañía de Jesús, que ya desde el siglo anterior habían mostrado un gran interés por el género hagiográfico, pero que para el siglo XVIII llegan a difundirlo con tal ímpetu que generan más de treinta tratados sobre las vidas de sus sacerdotes. Los jesuitas, expulsados por su antirregalismo en 1767 y acosados desde antes por numerosos enemigos, necesitaban dar mayor publicidad a las vidas de sus varones santos.

La gran difusión del género hagiográfico entre los miembros de la Compañía se debió, en buena medida, a la costumbre de escribir e imprimir “cartas edificantes” a la muerte de un ilustre predicador o misionero de la Compañía, costumbre que se remonta al siglo anterior.

Uno de los primeros ejemplos que tenemos de estas cartas es la que hizo en 1664 Alfonso Bonifacio sobre Pedro Joan Castini, misionero entre los bárbaros sinaloas y fundador de la congregación de la Purísima. En esta biografía, como en las impresas en el siglo XVIII por los padres Oviedo, Balthasar, Ansaldo y otros, se nos muestra a los jesuitas entregados a la mortificación y la oración, reformadores de las costumbres, predicadores convincentes gracias a la elocuencia de sus palabras y a la virtud reflejada en sus acciones. Padres como José Vidal, Antonio Núñez de Miranda, Juan Tello, Alonso Guerrero, Bartolomé Castaño y Pedro de Velasco son fundadores y promotores de congregaciones de laicos, rectores y maestros insignes de los colegios de la orden, constructores e inspiradores de capillas y retablos, directores espirituales de religiosas, monstruos de caridad que visitan cárceles y hospitales dispuestos a rescatar a las almas de los pecadores de las garras del demonio. Aunque lo milagroso también está presente en sus vidas, lo que importa resaltar en ellas son las virtudes como la paciencia que somete la ira, la templanza, la humildad y la castidad necesarias en personas que tienen trato continuo con el mundo, con las mujeres y con los poderosos.

Modelo similar al de los jesuitas es el de los padres del oratorio de San Felipe Neri biografiados por Juan José de Eguiara y Eguren

(*Vida de Pedro de Arellano y Sosa*) y por Julián Gutiérrez Dávila (*Vida de Domingo Pérez Barcia*).

Dentro del grupo de los sacerdotes merecen una especial mención los misioneros. El siglo XVIII fue testigo de una segunda época dorada de la predicación y conversión de los indios infieles de las fronteras novohispanas. Jesuitas y franciscanos se destacaron en esos “trabajos apostólicos”, pero fueron sobre todo los segundos quienes mostraron los cambios más notables respecto a la labor misional, desplegada en este periodo gracias a la fundación de los colegios de *Propaganda Fide*. En la hagiografía destacan las vidas de dos frailes muy relacionados con esas fundaciones: fray Antonio Margil de Jesús y fray Junípero Serra.

El primero, promovido a la beatificación en 1767, recibió el interés de numerosas biografías. La más difundida, *El peregrino septentrional atlante* del criollo queretano Isidro Félix de Espinosa, fue impresa en 1737, 11 años después de la muerte del venerable. En 1747, el mismo autor daba a la luz otro volumen con *Nuevas empresas del peregrino...* y en 1775 fray Hermenegildo de Vilaplana publicaba otra *Vida* para impulsar el proceso en Roma. La lectura de estas obras nos lleva en un vertiginoso viaje a pie por el extenso territorio novohispano, desde Coahuila y Texas hasta la Lacandonia y Centroamérica; en su continuo e infatigable andar, el misionero predica y convierte a fieles e infieles, funda dos colegios de *Propaganda Fide*, el de Guatemala y el de Zacatecas, y gobierna como prior de varias casas de su instituto. Apóstol de los gentiles como san Pablo, este valenciano se convirtió en el símbolo del hombre de acción que vivía en una Nueva España en expansión.

Caso similar, aunque posterior, fue el de fray Junípero Serra, cuya biografía nos dejó impresa su compañero y discípulo fray Francisco de Palóu en 1787. Al igual que Margil, este mallorquín egresado del Colegio de San Fernando llevó una vida de intensa actividad apostólica entre fieles e infieles y fue fundador de importantes misiones en la Sierra Gorda y en la Alta California. El objetivo principal que Palóu tiene al escribir su obra es el de hacer un llamado a sus hermanos de hábito para que vayan a California a continuar la obra de tan insigne misionero.²²

En los dos casos, así como en los de los jesuitas Piccolo, Castini, Salvatierra, Konsag o Tamaral, el modelo del varón apostólico aparece pintado con los mismos tintes. Al igual que los misioneros del siglo XVI, estos hombres son humildes y virtuosos, andan con hábitos raídos y se sostienen con una frugal alimentación. En las misiones entre fieles,

²² Desde el siglo XIX esta biografía se publicó con la historia de la Antigua o Baja California (México, Imprenta de Juan Navarro, 1852). En este siglo Manuel Ballesteros hizo una edición en Madrid, en 1958, y Miguel León-Portilla otra en Porrúa, en 1970, en la colección “Sepan cuantos...”, 143.

con su predicación cesan la avaricia y la envidia, se corrigen los amanebamientos y los vicios de la carne, se reconcilian los enemigos, se erradicán las idolatrías, regresan al redil las ovejas descarriadas.

En sus correrías apostólicas por tierras de gentiles, lograron convertir a la fe de Cristo a miles de almas, con gran confusión y rabia del demonio y de sus ministros los hechiceros. Aunque a veces Satanás los induce a regresar a sus idolatrías y surgen rebeliones que toman víctimas entre los misioneros, en general se nos muestra una labor pacífica, a pesar de las continuas menciones que se hacen sobre la presencia de soldados y presidios.

De todos los tratados hagiográficos, éstos son los más históricos. Los milagros aparecen en forma esporádica y es continua la mención a las fuentes utilizadas, como cartas e informes de testigos presenciales, que a menudo se incluyen dentro del texto. Por otro lado, la crítica histórica salta a cada paso y una rigurosa cronología nos sitúa constantemente en una narración temporal. En este tipo de hagiografía se narra una parte importante de la conquista espiritual del norte en el siglo XVIII, conquista que se hermanaba con la del XVI, lo que convertía a la Iglesia novohispana en continuadora, espejo y seguidora fiel de la cristiandad apostólica de los primeros tiempos.

El último grupo de textos del siglo XVIII fue el que tuvo como tema las vidas de los beatos. En 1790 Sebastián de Aparicio era elevado a los altares por el papa Pío VI y su culto se permitía oficialmente. El hecho provocó la edición de una nueva biografía de José Miguel Aguilera y Castro. Por su parte, José María Montes de Oca publicaba a principios del siglo XIX una vida de Felipe de Jesús bellamente ilustrada con grabados realizados por el mismo autor. Con sus dos beatos, Nueva España podía equipararse por fin con la vieja España.

La literatura hagiográfica novohispana se nos muestra, en los ejemplos analizados, como una rica fuente para conocer la realidad cultural de los siglos XVII y XVIII. Por un lado nos habla de un sistema que propone como principales virtudes sociales la pobreza, la caridad, la paciencia y la castidad. Una sociedad regida por tales códigos de conducta tiene garantizado el control ideológico, más necesario aun tratándose de una situación de dependencia colonial.

A la par, los tratados hagiográficos son, a través de sus distintos modelos, espejo de virtudes corporativas: monjas enclaustradas, obispos funcionarios, seculares subalternos, frailes párrocos y laicos cofrades podían encontrar en ellos una norma para el cumplimiento de sus votos y obligaciones dentro de su estado y condición.

En segundo lugar, la hagiografía daba a los novohispanos una base para construir su conciencia colectiva. Por medio de ella se mostraba a



una Iglesia novohispana émula y espejo de la primitiva, que producía flores de santidad que no tenían nada que envidiar a las europeas; y puesto que su tierra era fértil en tales frutos, quedaba demostrada su igualdad con Europa y su madurez espiritual. Además, con la apropiación de ese pasado se realizaba por primera vez una toma de conciencia histórica. Sin embargo, la autoridad papal, la única que podía validar esas vidas para que fueran no sólo ejemplos de santidad sino objetos de veneración e intermediarios ante Dios, sólo reconoció a dos. Con ello los anhelos de los novohispanos quedaban frustrados.

Finalmente, la efectividad que tuvo esta literatura de santos locales se debió en buena medida a la riqueza de su carácter narrativo y a sus historias sorprendentes. Dolores Bravo sostiene que esta literatura cumplió las funciones de la novela en Nueva España. El pícaro y el santo, los dos extremos del ideal barroco, compitieron exitosamente con el caballero y con el héroe galante en el gusto de la época, con un elemento a su favor: ambos eran actores de “hechos realmente acaecidos” y no de “inventadas falacias”.²³

Las creaciones de la hagiografía no sólo llegaron a las mentes de un limitado público lector. Por medio de la difusión oral, de los sermones, de las confesiones, de las direcciones espirituales, de las lecturas públicas en estrados, salas de labor y refectorios se hicieron presentes en el imaginario de toda la población de Nueva España. Con estas vidas se creaba un sentimiento de diferenciación con lo hispánico y de amor y pertenencia a la tierra que con el tiempo haría posible la formación de una conciencia nacional.

²³ Dolores Bravo, *op. cit.*, p. 38.