

Históricas Digital

Carmelina Molina Ortiz Monasterio

“Un académico en busca de la santidad perdida”

p. 567-582

*Escribir la historia en el siglo XX.
Treinta lecturas*

Evelia Trejo

Álvaro Matute

(editores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2009

589 p.

(Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 3)

ISBN-10 970-32-2281-1

ISBN-13 978-870-32-2281-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 12 marzo 2015

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/escribir/historia.html>

DR © 2015, 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, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Un académico en busca de la santidad perdida*

CARMELINA MOLINA ORTIZ MONASTERIO
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

En 1999 la Universidad Nacional Autónoma de México y el Fondo de Cultura Económica publicaron *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, una nueva obra de Antonio Rubial García que resulta inusual en muchos aspectos dentro de la ya muy amplia producción historiográfica mexicana sobre el periodo virreinal.

Es cierto que muchas obras de historia, entre ellas las del propio Antonio Rubial,¹ han compartido la convicción de que estudiar a la Iglesia resulta fundamental para comprender el periodo colonial. Su poder político, su influencia social y su organización institucional, así como las ideas que inspiraron sus acciones han sido temas de los que se han ocupado repetidamente los historiadores. A pesar de ello, la investigación histórica aún nos brinda sorpresas, particularmente cuando se interna por el camino de las creencias religiosas de la Nueva

* Este estudio trata de la obra de Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 1999, 323 p. (Sección Obras de Historia). Las referencias a la misma aparecen entre paréntesis en el texto.

¹ Un breve repaso de las obras que Antonio Rubial ha publicado durante poco más de diez años permite observar la consistencia de su esfuerzo como investigador y muestra sin lugar a dudas que se encuentra entre los historiadores que en los últimos años han dado impulso a la investigación sobre diversos aspectos de la Iglesia y la religiosidad, temas fundamentales a los que se ha acercado con la intención de comprender la cultura y la sociedad barrocas. En 1989 publicó *El convento agustino*, un estudio sobre la función económica y social de esos conventos en el siglo XVI y parte del XVII; un año después apareció *Una monarquía criolla*, que es un estudio sobre la provincia agustina de México en el siglo XVII y sobre el conflicto generado por la "monarquía" de dos frailes criollos que interrumpieron la alternancia de frailes criollos y peninsulares establecida para el gobierno de la provincia. En ese mismo año publicó un estudio sobre la Capilla del Rosario en Puebla y un año después un estudio semejante sobre la iglesia de Santa María Tonantzintla. En 1996 publicó *La hermana pobreza*, un estudio sobre el pensamiento de los franciscanos desde la Edad Media hasta la evangelización en la Nueva España. Entre sus obras hay también una novela histórica, publicada asimismo en 1996, *Los libros del deseo*, que está construida sobre la base de documentos encontrados por el autor durante sus investigaciones. Ha escrito también una gran cantidad de artículos.

España para así intentar penetrar “en la cámara secreta de su acontecer más significativo”.²

La santidad controvertida puede ser vista como un paso importante en esta dirección. Antonio Rubial explora en ella el tema de la santidad —tan poco frecuentado en nuestra historiografía moderna y tan intensamente presente en las viejas crónicas— para construir con él una historia compleja que es, en realidad, muchas historias. Todas ellas giran en torno al rescate de antiguas narraciones, vidas de santos que no llegaron a serlo, pero que tienen el poder de hablarnos de la sociedad y la cultura que creyó en ellos, que los veneró y que invirtió esfuerzos y recursos en promover su reconocimiento y canonización.

La obra de Rubial nos devuelve la memoria de cinco héroes olvidados: el ermitaño, Gregorio López; el mártir del Japón, Bartolomé Gutiérrez; la monja, sor María de Jesús Tomellín; el obispo, Juan de Palafox (éste sí recordado, no como santo pero sí por su posición prominente, sus reformas, sus escritos y su célebre conflicto con los jesuitas) y el misionero fray Antonio Margil de Jesús. Junto con ellos son evocados los dos “siervos de Dios” que fueron beatificados en esta época, Felipe de Jesús y Sebastián de Aparicio, además de muchos otros personajes cuyos procesos de beatificación nunca fueron iniciados, pero a los cuales la sociedad novohispana también rindió culto.

A primera vista esto parecería —como comenta William B. Taylor en una reseña— “un giro perverso hacia los bordes exteriores de la vida religiosa y la memoria histórica”.³ Pero, al convocar a estos personajes y conjurar así contra su olvido, Rubial no tiene propósitos biográficos ni realiza esa tarea tan sólo por simples afanes de minuciosa erudición. Para él las vidas de estos personajes, o más bien, el modo en que fueron recordadas y literariamente reconstruidas en las hagiografías escritas en los siglos XVII y XVIII, son una puerta de entrada a la cultura y a la sociedad del barroco novohispano.

Hurgando en historias olvidadas

La lectura de *La santidad controvertida* obliga a reconocer a Antonio Rubial como un orgulloso representante de la más disciplinada historiografía académica, no sólo por la abundancia y el riguroso tratamiento de las fuentes sino porque en ésta, como en otras de sus obras, se muestra como

² La cita hace referencia a un texto de Edmundo O’Gorman que sirve de epígrafe a *La santidad controvertida*. Véase p. 9.

³ William B. Taylor, “Santos en disputa”, *Letras Libres*, año II, n. 21, septiembre 2000, p. 94-95.

un agudo descubridor de documentos y fuentes de primera mano, capaces de revelarnos datos o aspectos todavía poco explorados de nuestro pasado.

Como él mismo lo explica en la introducción de su obra, la base documental más importante de *La santidad controvertida* reside en una amplia bibliografía hagiográfica que actualmente puede considerarse oscura y olvidada, pero que constituyó probablemente uno de los géneros literarios más comunes durante el periodo colonial. Más de 40 “vidas de santos”, escritas en los siglos XVII y XVIII —además de algunas que ya son del XIX— son consultadas y minuciosamente analizadas por este autor en su afán de acercarse a las creencias, los valores y los temas que preocuparon a la sociedad novohispana. También utiliza los relatos contenidos en crónicas provinciales de las órdenes religiosas, en sermones, oraciones fúnebres y tratados teológicos.

Pese a la abundancia de estos textos, Rubial no se contenta con ellos y recurre a una gran cantidad de documentos de archivos mexicanos y españoles para encontrar noticias relativas a los procesos de beatificación de los “siervos de Dios” o a la recepción popular y el culto a estos personajes. Entre estos documentos hay cartas, crónicas, sermones, obras místicas, concilios e instrucciones y memorias de los virreyes. Para dar seguimiento a los procesos de canonización utiliza documentos del archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Madrid.

Le sirven también como testimonio memorias y diarios de viaje, así como reconocidas obras de historia escritas en el periodo colonial, como las de Mendieta, Motolinia, Chimalpahin, Mariano Beristáin, Echeverría y Veytia, Antonio de León Pinelo y Carlos de Sigüenza y Góngora.

Por ser fuentes a las que rara vez acuden los historiadores, hay que hacer una mención especial de la utilización de material iconográfico, que juega un papel complementario pero sin duda valioso y original en el análisis. Al estudiar las imágenes que representaban a cada uno de los “siervos de Dios”, Rubial añade una nueva faceta a la información que procede de los textos hagiográficos para explorar con mayor profundidad sus temas recurrentes y puede examinar con otro lente uno de los rasgos más característicos de la religiosidad barroca, siempre apegada a lo visual y a la experiencia sensible. Además, como él mismo lo explica, la importancia de estas representaciones tuvo que haber sido considerable en un ámbito semialfabetizado porque, junto con la transmisión oral y escrita de las hagiografías, las imágenes servían para promover la devoción a los “venerables”.

Es interesante observar que la literatura hagiográfica, escrita con el triple propósito de convencer, promover y entretener, ha sido poco utilizada como fuente de estudios históricos a pesar de que, como señala el

autor, “una parte importante de la historia de México en el periodo virreinal se escribió en términos hagiográficos” (p. 15). La razón de este abandono es que las historiografías de raigambre liberal y positivista vieron estos relatos tan sólo como “patrañas infundadas”. Rubial cuestiona con su trabajo estas ideas y nos recuerda que “el mito es parte integrante y actuante en la conciencia histórica de todos los pueblos, y en el mexicano el mito cristiano formó uno de los núcleos culturales más significativos” (*ibid.*). Es por ello que puede aportar información valiosa, entre otras cosas, acerca de la formación de nuestra conciencia nacional.

Al revitalizar estas fuentes, que la historiografía “científica” había desechado y animarse a construir una historia a partir de estas vidas casi mitificadas, el autor pone en juego un importante aparato crítico y un análisis minucioso de la hagiografía. El contenido mítico de estos textos lo lleva a considerarlos como un género “más cercano a la novela que a la historia” (p. 12), referido más a lo que es ejemplar que a lo que realmente pasó, pero que no por ello deja de ser el modo como efectivamente se escribió la historia en la época que analiza.

El análisis y la crítica de los textos hagiográficos juegan en esta obra un papel que va más allá de lo metodológico. Rubial estudia a profundidad el discurso hagiográfico, mostrándonos lo que dice, pero también quién, cómo y por qué nos lo dice, de tal modo que la hagiografía se convierte no sólo en un material sino en un objeto de estudio visto como un “acontecer” histórico, como un producto de la cultura dominante de la Nueva España. La reflexión en torno a esta literatura y al modo en que ésta se fue haciendo y transformando constituye una línea narrativa central de *La santidad controvertida*, al grado que esta obra puede considerarse como una aportación a la historia de este tipo peculiar de historiografía,⁴ aunque no es ésta su única definición posible.

Rubial recoge de sus fuentes los relatos acerca de las vidas y prodigios atribuidos a los venerables novohispanos, pero no con el propósito de desmitificar a estos héroes. Por el contrario, le interesa “el personaje que ha sido mitificado, transformado a partir de un modelo hagiográfico y utilizado para una función didáctica, moralizante y ‘nacionalista’” (p. 12). Interroga los documentos para que hablen no sólo de los hechos, sino que le permitan acercarse a los *esquemas mentales* y a las manifestaciones religiosas que estaban en juego al ser escritas estas “vidas de santos”.

⁴ Además de la elaboración que realiza en *La santidad controvertida*, Rubial profundiza en el aspecto historiográfico de los textos hagiográficos en otro de sus trabajos: “La hagiografía como historiografía”, en Rosa Camelo (coord.), *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, en prensa.

Estas preguntas trazan otra de las líneas narrativas de esta obra y son muestra de sus inquietudes como investigador, hondamente marcado por las búsquedas y las respuestas de la historiografía contemporánea y en particular por la especialidad de la historia de las mentalidades, que a lo largo del siglo trajo consigo una ampliación del concepto acerca de lo que es el hecho histórico. Esta ampliación ha dado lugar a que materiales antes despreciados por historiadores que buscaban un relato “objetivo” de los acontecimientos se conviertan en valiosos recursos para una historia que no se propone tan sólo un recuento o una memoria de los hechos ni tampoco establecer leyes causales sino, sobre todo, comprender los actos, pensamientos, actitudes, creencias y sentimientos de los hombres del pasado.

Aunque Rubial evoca en su obra a una buena cantidad de “venerables”, concentra su atención en los cinco “siervos de Dios” que antes mencionamos y hace un seguimiento sistemático de los textos que fueron dedicados a relatar su vida y prodigios. Al analizarlos pone en evidencia toda su maestría en el manejo de los recursos metodológicos creados por la academia. Construye, así, series discursivas —como es usual en la metodología utilizada en la historia de las mentalidades—⁵ para trazar las líneas de continuidad y las diferencias en el discurso y revelar así las tendencias del cambio así como la aparición de nuevas percepciones, representaciones y conceptos respecto a la idea misma de la santidad y, también, variaciones que son expresión de la adaptación de los modelos a las particularidades sociales y culturales novohispanas.

Rubial comparte las inquietudes y se apoya en las aportaciones de historiadores que desde hace poco más de una década han trabajado en descifrar los códigos de la hagiografía y han mostrado que ésta es capaz de revelar datos valiosos y poco conocidos acerca de la religiosidad, la mentalidad, los valores sociales y aun aspectos de la vida cotidiana. Entre las obras que inspiran y apoyan la interpretación que Rubial hace de la hagiografía novohispana destacan las de los franceses Michel de Certeau, Jean Michel Sallman, Alain Bureau y André Vauchez y las de los estadounidenses Peter Brown, Rudolph Bell y Donald Weinstein. Otras aportaciones que sin duda toma en cuenta, y que son trabajos en el campo de la historia de las mentalidades, son las de Roger Chartier, Jean Delumeau, Patrick Geary y Jacques Le Goff.

⁵ Para una explicación de los enfoques y los métodos desarrollados en esta especialidad de la historia, Cfr. Sergio Ortega Noriega, “Introducción a la historia de las mentalidades”, en *El Historiador frente a la Historia. Corrientes Historiográficas Actuales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, 134 p. (Serie Divulgación, 1), p. 87-91. Particularmente útil resulta la explicación de la metodología utilizada para la construcción y análisis de series documentales, como las que son construidas y utilizadas en este estudio.

De las obras contemporáneas de la historiografía mexicana, Rubial afirma que no hay muchas que sirvan de apoyo a su trabajo. Sin embargo, es indudable que sus propias investigaciones constituyen un importante antecedente que lo ha puesto en contacto con los personajes, los materiales, los temas y las elaboraciones interpretativas que se reúnen en este libro. También toma en cuenta y recoge noticias de otras obras de historiadores mexicanos y de extranjeros que se ocupan de temas mexicanos, entre las cuales él mismo destaca las de Asunción Lavrín, Jean Franco, Manuel Ramos Medina, Margo Glantz, María Dolores Bravo y Carlos Espinosa respecto a la vida monacal femenina, que proporciona el contexto en el análisis de la hagiografía de sor María de Jesús; los trabajos de Cristina de la Cruz Arteaga, Francisco Sánchez Castañer y Gregorio Bartolomé sobre Juan de Palafox, y otros trabajos que considera importantes, como los de Michel Destephano, Richard Trexler y Alain Milhou.

Lo dicho hasta ahora nos lleva a afirmar que *La santidad controvertida* es el resultado de un importante esfuerzo heurístico, pero hay que decir que este ambicioso trabajo de búsqueda de materiales —que se hace manifiesto aun con una revisión superficial de la bibliografía, así como en las citas y referencias que abundan en casi todas las páginas de la obra— resulta productivo debido a la audaz labor interpretativa que Rubial emprende. En último término, son sus preguntas (en torno al poder de la Iglesia, a los conceptos y prácticas religiosas que marcaron la mentalidad de los novohispanos y a la manera en que los modelos culturales europeos fueron captados y expresados en la cultura que ellos estaban creando) las que iluminan su búsqueda por los archivos y su recorrido por los viejos volúmenes. Y son estas mismas preguntas las que lo hacen encontrar, aún en textos comúnmente visitados por otros historiadores, información “nueva” que otros no han podido percibir.

Al leer las hagiografías, Rubial las observa como construcciones de una sociedad que, al escribir así su memoria, habla de sí misma. Para él, como para Michel de Certeau, la vida de un santo está inscrita en la vida de un grupo o comunidad y constituye “la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva” (p. 19). Por ello, en el fondo de su búsqueda y de su novedosa lectura está la intención de acercarse más a esta época que no puede ser comprendida sin hacer referencia a sus valores y preocupaciones religiosas.

El sentido de las voces dispersas

En algunas de sus célebres conferencias Isaiah Berlin, el filósofo e historiador inglés, comentaba que muchos géneros de historia —entre ellos

la historia de la cultura, la del pensamiento, la del arte, la de la moral—son en gran medida una historia de modelos dominantes. A ellos acudimos para que nos hablen de los hombres y las sociedades que escribieron esas obras o que produjeron esos modelos, porque nos damos cuenta de que “para identificar una civilización, para comprender el tipo de civilización que es, y para entender el mundo en el que pensaron, sintieron y actuaron aquellos hombres, es importante intentar, en la medida de lo posible, aislar ese patrón dominante por el que se rige dicha cultura”.⁶

Esta compleja operación interpretativa —que está en la base de toda forma de historicismo— es la que realiza en su trabajo Antonio Rubial. Al acercarse a la hagiografía, lo hace porque ve en ella un testimonio de lo que los hombres de esa época pensaron, creyeron y sintieron. El análisis de los modelos dominantes de la hagiografía y de las desviaciones que respecto a ellos elaboraron los clérigos criollos son elementos que, desde la perspectiva de Rubial, permiten captar los rasgos cambiantes de la cultura religiosa novohispana y a la vez observar el poder de la institución eclesiástica, empeñado en asegurar su control sobre las conciencias y en garantizar la ortodoxia.

Como en todo estudio de la cultura novohispana, uno de los puntos de partida imprescindibles en el trabajo de Antonio Rubial es la consideración de que ésta no es una cultura autónoma, sino subsidiaria e inscrita en la cultura cristiana occidental, de tal modo que las creencias y las manifestaciones religiosas de la Nueva España tienen que ser vistas como sometidas a los modelos, los códigos y las formas establecidas por la Iglesia de Roma.

Por eso, no es raro que la obra de Rubial comience con un relato que pone de manifiesto el significado de esta herencia que marcaría muchos rasgos culturales de los pobladores de la Nueva España. Nos habla, así, de la función que para los cristianos europeos tuvieron los santos como poderosos intermediarios ante Dios, aliados y protectores capaces de realizar prodigios y procurar favores “a cambio de cirios, limosnas, peregrinaciones y actitudes de dependencia, en fin, de ‘reverencia’” (p. 21).

Partiendo del reconocimiento de esta función, Rubial hace una narración que revela cómo las transformaciones en las sociedades europeas —entre ellas el fortalecimiento de la vida urbana y la aparición de las órdenes mendicantes y sus propuestas de vida— fueron generando nuevos enfoques y nuevos temas hagiográficos, así como nuevos modelos de santidad, que también serían difundidos en la Nueva España.

⁶ Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, 2a. ed., edición de Henry Ardy, trad. de Silvina Mari, Madrid, Grupo Santillana, 2000, 226 p. (Taurus Pensamiento), p. 20.

Los personajes que llenan las páginas de los textos hagiográficos y que circulan también por todo el espacio de *La santidad controvertida* —mártires, monjes y ermitaños; beatas y visionarias religiosas; virtuosos obispos y perseverantes misioneros— constituyen los modelos de santidad que Rubial considera más frecuentes en el ámbito novohispano. Los observa como personajes que tuvieron una existencia histórica, pero que al ser recordados adquirieron los rasgos del ser mítico, al que se atribuyen milagros y hechos prodigiosos. Sus vidas, al ser escritas, se ajustaron con mayor o menor cercanía a los modelos hagiográficos dominantes, ejemplos y paradigmas de lo santo y lo virtuoso sancionados por la cultura cristiana occidental.

Al contarnos las vidas de estos candidatos a la santidad, Rubial no sólo nos habla de modos y propuestas de vida que, aunque idealizadas, fueron frecuentes (unas más que otras) en el ámbito novohispano; puede observar además el modo en que la literatura hagiográfica es capaz de proyectar los valores de esta sociedad a través de una expresión concreta y una “dramatización” que los trae a la vida cotidiana (*cf.* p. 12).

Por eso, Rubial explora con detenimiento las virtudes que adornan a los protagonistas de las hagiografías (la renuncia, la penitencia, la comunión mística con Dios, la humildad, la pobreza, la obediencia, la caridad, el ascetismo, la fortaleza, etcétera) y estudia cuidadosamente los temas y la retórica de los textos dedicados a ellos, analizando también los modos de representación literaria e iconográfica y las peculiaridades, no siempre ortodoxas, de su discurso.

Para adentrarse en la cultura religiosa de los novohispanos escucha las voces que le hablan de milagros y hechos prodigiosos, de experiencias y raptos místicos. Nos puede hablar de la mentalidad de los novohispanos del barroco al analizar los temas recurrentes de la hagiografía, como puede ser la mística experiencia del solitario anacoreta, la perseverancia y renuncia del misionero y el sufrimiento catártico del mártir, o al observar la insistente presencia del cuerpo como tema de las hagiografías —especialmente de las femeninas— y la abundancia de metáforas eróticas y de “vívidas y escenográficas visiones” (p. 39); o también al dejar que su atención se vuelque sobre “la *paideia* [que] se despliega en torno a materias tan contrastantes como el desprecio por las efímeras glorias del mundo, la necesidad de vivir en continua preparación para la muerte y la exaltación de las alegrías y bellezas que rodean el deceso de los santos” (p. 40).

Así, a lo largo de toda la obra el autor traza una serie de cuadros en la que, siguiendo la trayectoria de las hagiografías, plasma el colorido, los contrastes y la particularidad de este modo de expresión novohispana. Bajo este aspecto y en muchas de las partes dedicadas a cada uno de los

personajes que elige, la obra de Rubial se estructura de acuerdo con un tipo de argumentación que Hayden White llamaría formista,⁷ porque se inclina a la descripción y a la ejemplificación que muestra, más que explica, la diversidad y la riqueza cultural.

En el estudio de las diferencias de la hagiografía novohispana respecto a los modelos originales Rubial descubre la manera en que ésta se convirtió en un medio de expresión y desarrollo de rasgos culturales propios y es así capaz de manifestar las ideas, inquietudes y anhelos de los criollos que escribieron estas hagiografías, quienes “encontraron en la cultura barroca un lenguaje ideal” (p. 53) para expresarlas.

Su interpretación del discurso hagiográfico y el análisis del contenido que lo diferenció de los patrones europeos lleva a Antonio Rubial a valorar el papel del mito en la conformación de valores y prácticas de la cultura religiosa novohispana. Nos muestra a los eclesiásticos como el único grupo que estuvo en posición de crear un discurso capaz de penetrar en las prácticas cotidianas y generar una conciencia colectiva mediante la promoción de la devoción a los santos “propios” y del culto a imágenes, reliquias y lugares.

Rubial intenta rescatar la manera en que el discurso hagiográfico modeló la religiosidad popular, y es por ello que en toda la obra hace referencia al culto que el pueblo rindió a numerosos personajes que vivieron y actuaron en la Nueva España, a través de la devoción a sus imágenes, a sus reliquias y a los lugares que santificaron con su presencia. Repartidos en muchas partes de la obra, podemos encontrar relatos que atestiguan el importante papel que ocupaba la fe popular en los hechos prodigiosos que se atribuían a la intervención de los santos y los venerables: historias de reliquias arrancadas a los cadáveres de los muertos con fama de santidad, o de reliquias robadas y aún disputadas por pueblos y monasterios; noticias de santuarios profusamente visitados y de solemnes procesiones en honor de los venerables, así como referencias a los prolongados festejos de algunas poblaciones con motivo de las beatificaciones de Sebastián de Aparicio, Felipe de Jesús y aun de Santa Rosa de Lima (las cuales alimentaron las esperanzas de muchos novohispanos de contar con sus santos propios y de que éstos obtendrían en un plazo breve el pleno reconocimiento de la canonización).⁸

⁷ Cfr. Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. de Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 432 p. (Sección Obras de Historia), p. 24-25, y también el artículo de Álvaro Matute, “El elemento metahistórico. Propuesta para una lectura analítica de la historia”, *Ciencia y Desarrollo*, México, nueva época, v. XX, n. 116, mayo-junio 1994, p. 62-66.

⁸ La canonización de Felipe de Jesús no ocurrió sino hasta 1862. Poco después, en 1867, se logró la beatificación de Bartolomé Gutiérrez, quien nunca fue canonizado. Por lo que se refie-

Así, es indudable que en la obra hay una intencionada evocación del ambiente religioso y una referencia explícita a algunas prácticas populares. Es necesario observar, sin embargo, que ésta es la línea narrativa más débil de la obra, de modo que el relato de Rubial es mucho menos una historia de la “sociedad sedienta de hechos prodigiosos” que del “grupo clerical dispuesto a proporcionárselos” (p. 52), o —como escribiera William Taylor en su reseña de *La santidad controvertida*— “sobre todo un monólogo de alta religión y [de] expresiones institucionales o criollas de vidas cristianas ejemplares”.⁹

Hay que decir que Rubial no se contenta con escribir una historia que explore la diversidad y particularidad del campo histórico, sino que pretende dar cuenta de procesos, trazando la trayectoria de una religiosidad que se va transformando. A partir del análisis del propio contenido de las hagiografías, del modo en que el discurso cambia y del contexto en que éste se produce, traza pautas cronológicas y define etapas marcadas por tipos hagiográficos diversos. Al final del proceso, Rubial observa cómo, debido a la penetración del racionalismo europeo y a la creciente secularización de la vida y los valores, los rasgos distintivos de la literatura hagiográfica (su composición de acuerdo con patrones establecidos y su múltiple referencia a hechos prodigiosos) se van borrando para dar paso a relatos que adquieren crecientemente las características de la biografía: “el venerable novohispano había dejado de ser un modelo para convertirse en un personaje inmerso en la corriente del devenir histórico” (p. 85).

Sin embargo, antes de su disolución como memoria social arraigada en la religión, la hagiografía muestra “tendencias” que llevan a Rubial a hablar de tres etapas en la religiosidad novohispana: la primera, que va de 1524 a 1550, que elabora sus conceptos alrededor de la utopía evangelizadora; la segunda, de 1550 a 1620, marcada por el espíritu controlador de la Contrarreforma y por el estancamiento de la misión, en la que a través de la sacralización de la historia, los personajes y los lugares se busca un nuevo sentido religioso y una redefinición del papel y el prestigio de la Iglesia. Por último, una etapa de religiosidad criolla, de 1620 a 1750, en que la reflexión y reivindicación del carácter sagrado de la historia y el espacio novohispanos y su inclusión en la historia sagrada

re a Sebastián de Aparicio, su beatificación ocurrió en 1790 y tampoco se logró su inscripción en el canon. Gregorio López y María de Jesús Tomellín fueron nombrados “siervos de Dios” hacia el final del siglo XVII, mientras que Juan de Palafox y Antonio Margil de Jesús obtuvieron ese nombramiento en la segunda parte del siglo XVIII. Sin embargo, los novohispanos no consiguieron que la Iglesia reconociera como santos y ni siquiera beatos a estos cuatro personajes. Cfr. cuadro p. 86.

⁹ William B. Taylor, *op. cit.*, p. 95.

se convirtieron también en apología de las capacidades y virtudes de sus hombres.

En su lectura de los textos hagiográficos criollos Rubial descubre que los “santos propios” se convirtieron en motivo de orgullo y medio de apología de órdenes religiosas, monasterios, pueblos, ciudades y regiones, para las cuales constituían un patrimonio, por lo cual no pocas veces los santos se convirtieron en causa de conflicto y las hagiografías en palestras políticas. El autor muestra de modo sobresaliente que los “santos propios” tuvieron un importante papel como medios para expresar el orgullo patriótico, convirtiéndose, junto con las imágenes milagrosas, en uno de los cimientos de lo que se ha denominado nacionalismo criollo: “La existencia de portentos y milagros hacía a la Nueva España un territorio equiparable al de la vieja Europa, y la convertía en un pueblo elegido. Por tanto, mostrar la presencia de lo divino en su tierra fue para el novohispano uno de los puntos centrales de su orgullo y de su seguridad” (p. 63).

Este rasgo de interpretación, que es sin duda uno de los más sobresalientes de la obra de Rubial, nos obliga a observar su cercanía, si no es que su pertenencia, a una “corriente” o línea del pensamiento historiográfico en México,¹⁰ que ha estudiado los orígenes y las características de los sentimientos de identidad y el nacionalismo¹¹ de los criollos, ligados al orgullo de su patrimonio espiritual y la riqueza de sus prodigios.

Pero, aunque éste es un elemento importante de su interpretación, Rubial no intenta solamente revalorar el papel del mito en la formación de una conciencia de identidad y demostrar cómo la historia del orgullo patrio se entreteje con la de las creencias religiosas y la del culto a sus prodigiosos héroes. Su perspectiva del fenómeno de la santidad no estaría completa si no hiciera referencia al poder de la Iglesia, que encontró en los santos un importante instrumento, primero para la cristianización de pueblos bárbaros y paganos y posteriormente para el control de la religiosidad popular “a través de un aparato represivo que controlaba

¹⁰ Para una referencia general, *cf.* Enrique Florescano, *El nuevo pasado mexicano*, México, Cal y Arena, 1991, 229 p., p. 31-45.

¹¹ Como bien aclara Rubial y como han mostrado muchos historiadores que han estudiado este fenómeno, la reivindicación nacionalista de este periodo, que intenta hacer patente la capacidad moral de los habitantes de la Nueva España hace referencia esencialmente al grupo de los criollos cultos, pese a que ellos utilizaron en sus apologías los términos “patria” y “nación”. Además, en lo que se refiere a la hagiografía, las más exaltadas muestras de orgullo se dieron en el ámbito local y urbano y se produjeron en las ciudades de Puebla y México, que eran las únicas que reunían las condiciones —imprentas, conventos, elites cultas y riqueza— para desarrollar y promover el culto a sus venerables (*cf.* p. 77-83). Otras ciudades en las que se registra, aunque de modo más débil, el orgullo y el intento de promoción de sus venerables son, según lo expone Rubial, Tlaxcala, Querétaro y Valladolid.

las manifestaciones populares y frustraba cualquier intento devocional que no se sujetara a las normas de la religiosidad oficial” (p. 52).

Al seguir la trayectoria de los procesos de beatificación, el autor puede descubrir toda esa serie de recursos con que contaba la Iglesia para asegurar una práctica religiosa institucional: la desautorización de las hagiografías y los autores sospechosos de herejía; la cercana vigilancia ejercida por confesores y directores de conciencia (que tuvo particular importancia en el caso de las religiosas); la utilización de la fuerza de la Inquisición, el carácter judicial de los procesos de canonización y el control absoluto en el reconocimiento a los santos mediante su inscripción en el canon, así como la prohibición de culto a venerables no reconocidos (lo cual incluyó la negativa a que éstos fueran representados en imágenes que los dotaran de atributos sobrenaturales) y la creciente persecución a beatas visionarias, ermitaños y “alumbrados”, que fueron vistos como elementos sospechosos al no estar sujetos y controlados por la institución.

Por eso, la historia que Rubial nos cuenta no deja de ser, en muchos aspectos, el relato de una derrota que se va manifestando a través del detallado y a veces monótono seguimiento que hace de los procesos de beatificación. Ahí se muestra que las inquietudes de los criollos, que por distintos medios (donaciones, limosnas y promoción ante instancias oficiales) intentaron conseguir la autorización papal para la veneración de sus santos propios, tuvieron que enfrentarse con el muro de la ortodoxia y el eurocentrismo.

Se trata, sin embargo, de una tragedia irónica que resulta del hecho de que, para lograr la canonización de sus santos y, con ella, la legitimación de su ser propio, los criollos tuvieron que hacerlo a partir de los patrones que exigía la cultura europea, sin poder desprenderse jamás de una actitud colonizada (*cf.* p. 300). Pero, como en todas las tragedias, se reconoce, a pesar de la derrota, una ganancia de conciencia, en la que los criollos lograron afirmar su propia identidad y proponer variaciones a los modelos de santidad en los que fue recuperada y valorada su propia experiencia histórica. Además, en una sociedad tan compleja, plural y dividida como la novohispana,

no podemos negar que estos venerables y siervos de Dios, autores de prodigios, luchadores contra las fuerzas demoniacas, elegidos por Dios para mostrar al mundo, desde la infancia, el camino que debía seguir todo cristiano para llegar al cielo, tuvieron en Nueva España una función básica: transmitir los valores colectivos e individuales cristianos entre todas las etnias y las clases con el fin de armonizar la convivencia social y la sumisión política [*ibid.*].

La mirada del autor

Partiendo de las líneas interpretativas que hemos intentado analizar aquí, podemos ver el trabajo de Rubial como una reconstrucción o una representación diacrónica de aspectos diversos de la cultura y la sociedad novohispanas, todos ellos centrados en su dominante religiosidad. La evocación del “espíritu” de esa época, “que se mueve, angustiada y confusa, entre el humanismo renacentista y el escolasticismo medieval” (p. 41), es sin duda uno de los propósitos de *La santidad controvertida*. Pero es evidente que también hay una intención explicativa. No se trata, por supuesto, de la búsqueda de una etiología o de una teleología, a las que la historiografía contemporánea parece haber renunciado. Tampoco de establecer leyes de causalidad, como hubieran querido los partidarios de una historiografía cientificista; y, aunque toma algunas aportaciones de De Certeau, quien aplicó al estudio de la santidad y sus mitos los métodos de la lingüística, la antropología y la psicología, la suya no es, en lo esencial, una explicación modelada conforme a los patrones de las ciencias sociales o del estructuralismo.

Mucho más en la línea de la tradición de la historia académica, la explicación que Rubial lleva a cabo surge del entrelazamiento de sus diversas líneas narrativas y de su referencia continua a la función que los santos y los venerables tuvieron en su momento.

Si consideramos los elementos de interpretación y las diversas líneas narrativas presentes en *La santidad controvertida*, no es difícil percibir que el *contextualismo*¹² constituye una de las bases principales de su estrategia explicativa. Desde el principio Rubial se esfuerza en ubicar el contexto y el significado que la santidad tuvo para los cristianos europeos, para luego ir mostrando, a través de las diferentes historias, el modo en que este elemento de la cultura y factor del poder eclesiástico marcó y definió la fisonomía de la propia cultura religiosa novohispana y sirvió como una de las fuentes que alimentaron los sentimientos de identidad nacionalista.

Así, como ocurre en todas las historias en las que predomina este modo de construcción y argumentación, el autor va trazando el relato en varias direcciones, estableciendo relaciones entre los distintos elementos que forman parte de la narración, de tal modo que son el entramado de este contexto los nexos que se establecen dentro de él, los que proporcionan la explicación de los acontecimientos. Es el contexto histórico en el que ocurren los acontecimientos el que proporciona la clave del significado y la importancia que los “santos propios” tuvieron para los novohis-

¹² Cfr. Hayden White, *op. cit.*, p. 28-29.

panos y es también la referencia a un contexto de creciente racionalismo y secularización —que Rubial enuncia pero no estudia— el que marca el final de su historia.

Este modo de narrar y de construir su historia aparece unido a una estrategia descriptiva (*formista*), que busca evocar e identificar los rasgos más característicos de la cultura religiosa novohispana. Así, una gran cantidad de información, de datos y noticias puntuales, se unen a las descripciones y a la exploración de los temas de las hagiografías y de sus expresiones emotivas, sensuales y efectistas para intentar mostrar el profundo y amplio significado que las vidas de los santos tenían dentro de la cultura barroca.

El entrecruzamiento de muchos relatos y líneas de interpretación sin duda convierten a *La santidad controvertida* en una obra compleja que es necesario leer con atención. Una breve revisión de su índice difícilmente muestra esta complejidad: se trata de una obra relativamente breve conformada por siete capítulos divididos en numerosas secciones. El primero está dedicado a estudiar lo que fueron la santidad y la hagiografía en la cultura cristiana europea; el segundo trata las funciones que éstas jugaron en la sociedad novohispana, y los siguientes cinco capítulos están dedicados a analizar las historias, hagiografías y procesos de canonización de cada uno de los “venerables” que son objeto del estudio de Rubial.

Esta apariencia simple es, sin embargo, engañosa. Como los textos barrocos con los que trabaja, Rubial narra “cientos de historias dentro de una historia” (p. 83), lo que tal vez puede empezar a revelarse en la revisión cuidadosa de cada una de las secciones en que están divididos los capítulos.

Se trata, en efecto, de una historia construida a partir de múltiples fragmentos aparentemente inconexos, cuya unidad está constituida sobre la referencia a sus múltiples interrelaciones y cuya idea general sólo puede percibirse, como en los cuadros impresionistas, una vez que se contempla toda la obra. Tal vez por eso no resultaría inadecuado aplicar a esta obra el llamado a la paciencia que Burckhardt, el gran maestro de la historia contextualista, hiciera en *La cultura del Renacimiento en Italia*:

Pero démonos entre tanto por satisfechos con que se nos preste una paciente atención y se comprenda la unidad de este libro. La mayor dificultad de la historia de la cultura reside en el hecho de que una gran continuidad espiritual ha de dividirse en categorías singulares, a menudo arbitrarias, para llegar, sea como fuere, a exponer algo del tema.¹³

¹³ Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, pról. de Werner Kaegi, trad. de Jaime Arnal, México, Porrúa, 1984, xvii-317 p., láms. (“Sepan cuantos...”, 441), p. 1.

Si la gran cantidad de elementos y de líneas narrativas que están presentes en la obra hace difícil su análisis y su comprensión cabal, no sucede lo mismo con su estilo y su lenguaje, que es quizá el más característico de un académico, cuidado, claro y casi siempre directo, aunque esto no significa que su escritura y el modo en que está configurada sean el resultado de una simple “transcripción” de lo ocurrido en el pasado. Como en toda historia narrativa, una “operación poética”¹⁴ está en la base de la construcción que Rubial lleva a cabo: al dejar que los santos y sus hagiografías le hablen del tiempo y la sociedad en la que surgieron, el autor recurre a una sinécdoque, esa figura del lenguaje que hace que la parte sirva para caracterizar el todo. Con ella construye una obra cuya trama adquiere, como antes señalamos, los rasgos de una tragedia irónica, lo que no resulta extraño si se considera que el autor elige como tema a “héroes fallidos”, santos que no alcanzan los altares y que son por ello condenados al olvido.

Acorde con este modo de percibir y construir su historia, la obra de Rubial aparece enmarcada en un tono de nostalgia y una mirada sombría hacia nuestro propio presente. La suya parece ser la melancolía posmoderna que lamenta la inocencia perdida y añora la fe en los héroes, tanto en los de la religión, santos y venerables como en los seculares héroes nacionales que los sustituyeron. En los párrafos con que inicia y termina su obra, Rubial habla de un vacío espiritual de nuestro mundo, que ha perdido a sus modelos: “En nuestros días ni los santos ni los héroes libertarios y liberales, convertidos en estatuas de cartón, son modelos dignos de imitar o de admirar. Su lugar lo ocupan hoy los actores y cantantes promovidos por el cine y la televisión; esto es tan sólo una muestra de la pobreza espiritual que vive nuestro tiempo” (p. 301).

Se puede estar o no de acuerdo con la perspectiva que Rubial tiene del presente (en lo personal, yo sólo en parte lo estoy), pero en cualquier caso me parece importante la expresión de esta preocupación ética porque ella expone con sencillez la posibilidad —encerrada en la aparente paradoja— de una historia anticuaria profundamente anclada en el presente; más aún, nos muestra —como toda la obra de Rubial— una historia capaz de responder a la vez a las exigencias académicas y a la necesidad existencial de comprender.

¹⁴ Hayden White, “El texto historiográfico como artefacto literario”, *Historia y Grafía*, México, n. 2, 1994, p. 9-34.

