

IMPRESA, CRIOLLISMO Y SANTIDAD

LOS TRATADOS HAGIOGRÁFICOS SOBRE VENERABLES, SIERVOS DE DIOS Y BEATOS NOVOHISPANOS¹

ANTONIO RUBIAL GARCIA

Cada sociedad muestra su concepción de la perfección humana a través del héroe. Durante siglos, la cultura occidental consideró que los santos representaban el paradigma de esa perfección y propuso sus hazañas y virtudes como modelo para los fieles en la lucha inmemorial entre el bien y el mal. Su presencia, además de resaltar la imperfección en la que vivían la mayoría de los mortales, constituía la mejor protección contra los males del mundo ; los santos eran los amigos de Dios y por tanto los únicos intermediarios aceptables para obtener los dones divinos. La hagiografía difundía sus vidas y permitía a los fieles un acercamiento a lo maravilloso, manifestado en sus milagros, y a la santidad inimitable, plasmada en sus virtudes.

Desde el punto de vista formal, la hagiografía presentaba dos cualidades únicas : era la forma literaria más competente para infundir mensajes sociales y proyectar valores, pues su función era narrar vidas humanas ; poseía 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 presentaba siempre como un producto inconcluso, pues se quedaba a la mitad de la narración de unos hechos que seguían aconteciendo, el texto hagiográfico podía redondear el mensaje moral y mostrarlo desde diferentes puntos de vista.

En la Nueva España la hagiografía se manifestó como un género muy difundido 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, cartas edificantes, interrogatorios sobre virtudes y milagros, 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. En el presente ensayo me ocuparé sólo de la hagiografía individualizada, es decir de las “vidas” particulares de hombres y mujeres destacados cuyas acciones merecieron ser tratadas por separado y no como parte de una crónica : 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 : los franciscanos Felipe de Jesús (mártir criollo beatificado en 1621) y Sebastián de Aparicio (hermano lego peninsular beatificado en 1790) ; los “siervos de Dios”, a quienes se les inició una causa ante la Sagrada Congregación de Ritos, pero esta

quedó inconclusa (cinco casos en total en Nueva España)²; y los venerables, es decir, aquellos que no fueron objeto de un proceso en Roma.

Estos textos, llenos de metáforas, alegorías y alusiones a autores clásicos, bíblicos y patrísticos, utilizaron para sus narraciones materiales 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. El escritor novohispano acomodó sus materiales dentro de los modelos hagiográficos europeos y, mezclándolos con elementos de color local, produjo obras de una gran originalidad.

En ellas, al igual que en las vidas de santos de todo el Occidente, desfilan las virtudes cardinales y teologales a través de innumerables anécdotas salpicadas con terribles penitencias, ayunos y torturas ; la presencia del milagro es constante y se manifiesta en profecías, penetración de conciencias, curación de enfermedades, poder para romper con las leyes físicas. La presencia satánica, básica en toda narración de portentos, a veces se muestra directamente, atormentando a los siervos de Dios con visiones obscenas y violencias corporales, a veces indirectamente por medio de personas que les presentan difamaciones, oposición, estorbos. El prodigio se vuelve tema central al traspasar la muerte : suaves olores, cuerpos flexibles, bellos rostros y un macabro culto por las reliquias hacedoras de milagros. Junto con estos rasgos comunes a los textos europeos y americanos, la hagiografía novohispana presenta como características propias una continua insistencia en exaltar la tierra y la gente americanas, una obsesión por lo corpóreo, que en algunos casos llega a extravagantes excesos de un gran sensualismo, y la expresión velada de algunas proposiciones heréticas.

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.

Para difundir esos textos, la Iglesia novohispana utilizó desde el siglo XVII un medio que en la centuria anterior había sido una eficaz herramienta para la evangelización : la imprenta. Ella se convertiría en adelante en un instrumento irremplazable para la obra que se intentaba emprender. Aunque las ediciones eran limitadas y estaban destinadas a un reducido público que sabía leer, clerical en su mayoría, sus contenidos tuvieron mucho más alcance ; a través de las sutiles venas de la difusión oral, de los sermones, de las confesiones, de las direcciones espirituales, de las lecturas públicas en reuniones de cofradías, estrados, salas de labor y refectorios se hicieron presentes en el imaginario de todas las étnias que formaban la variada población de Nueva España.

Ciertamente existieron numerosos textos manuscritos sobre las vidas de venerables que circularon ampliamente, al igual que algunas de las primeras crónicas religiosas, por medio de copias ; un ejemplo de estos fue *la vida de fray Martín de Valencia*, escrita en 1536 por fray Francisco Jiménez, obra muy utilizada

por Motolinía, Mendieta y Torquemada³. Pero estos manuscritos no eran funcionales para las nuevas necesidades publicitarias y renovadoras que pretendía la Iglesia. Con la imprenta, en cambio, además de multiplicarse los destinatarios del mensaje, la elaboración de conceptos y categorías se hacía más rigurosa; por otro lado, la letra impresa sacralizaba los contenidos y los volvía, así, incuestionables.

Las ciudades de Puebla y de México, únicos centros urbanos con imprentas hasta mediados del siglo XVIII, eran además las capitales donde existían las condiciones propicias para desarrollar un culto a estos personajes: ambas tenían numerosos y ricos conventos, una elite eclesiástica culta y un grupo de terratenientes y mercaderes dispuestos a financiar y a comprar las ediciones y a subvencionar los procesos de esos venerables⁴.

El interés por imprimir y difundir estos textos nació a principios del siglo XVII; fue entonces cuando los clérigos novohispanos encontraron en las crónicas provinciales y en la literatura hagiográfica los instrumentos ideales 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 requería 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 fundamental enfatizar las vidas ejemplares y mostrar que la Iglesia era el único agente efectivo de salvación.

A esta primera etapa pertenecen las vidas del lego franciscano Sebastián de Aparicio y del ermitaño Gregorio López, ambos peninsulares. Tales biografías quieren mostrar dos modelos de santidad florecidos en una Iglesia novohispana ya madura, libre de herejías y seguidora fiel de los dictados de la reforma católica postridentina.

La vida de Sebastián de Aparicio, escrita por fray Juan de Torquemada e impresa en 1602, es un texto poco conocido que narra las hazañas de un 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 cuerpo incorrupto, propiciaron el inicio de su proceso de beatificación en 1625.

Por su parte, la vida de Gregorio López obra de su confesor y amigo el clérigo secular Francisco Losa, 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.

A partir de 1640 se inicia una nueva etapa en la literatura hagiográfica ; a las 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 clero novohispano, tanto para los criollos como para los peninsulares acriollados, en uno de los puntos centrales de su orgullo y de su seguridad. La existencia de portentos y milagros hacía a la Nueva España un territorio equiparable al de la vieja Europa, por lo que el culto rendido a personas nacidas o relacionadas con estas tierras se convertía en una forma de autoafirmación. Al igual que en el cristianismo primitivo, la existencia de santos locales creaba nuevas formas de socialización y llenaba de sentido una tierra que no lo tenía aún. Además, con intermediarios celestes propios, la fertilidad, la salud y la felicidad de la Nueva España estaban aseguradas. Con tales venerables, esta tierra poseía una riqueza mayor que las de sus minas. Narrar las vidas de estos personajes era escribir la historia patria, historia que quedaba inmersa así en el plan divino y formaba parte de la única historia válida, la historia sagrada.

Transformada por la perspectiva criolla, la hagiografía virreinal explotó desde la segunda mitad del siglo XVII nuevos modelos de santidad : los mártires en el Japón, los obispos, los sacerdotes, las mujeres laicas y religiosas. La consolidación de la conciencia criolla dará 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 respectivamente⁵, El lego franciscano comparte el interés de los hagiografos 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 veintiséis mártires, los novohispanos insistieron en impulsar una devoción individual hacia él. Destacados escritores criollos como Miguel Sánchez (1640), Jacinto de la Serna (1652), Diego de Ribera (1673) y Juan de Avila (1681) dieron a la imprenta sus sermones biográficos.

No fue sin embargo hasta 1683 que el cronista Balthasar de Medina hizo la primera biografía completa del protomártir, obra llena de narraciones de prodigios y de la descripción de las suntuosas fiestas de la beatificación y del juramento que hizo la capital mexicana al convertirlo en su patrono.

La figura de Felipe opacó la presencia de otro mártir criollo en el Japón muerto en 1632, el agustino Bartolomé Gutiérrez, que mereció tan solo 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.

Los mártires del Japón eran una prueba de la madurez de su tierra, tierra que varias décadas atrás era aún zona de misión, se convertía ahora en madre de misioneros y de mártires en un país lejano y exótico ; se volvía una nación evangelizadora, como lo fueron las de Europa, y en un espejo 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 el jesuita Francisco de Florencia en 1689, narra las virtudes y actividades de los legos agustinos mestizos fray Bartolomé de Jesús María y fray Juan de San José, maestro y discípulo respectivamente, que habitaron en el santuario de Chalma. En ambos casos los autores insisten en la comparación con los anacoretas de las antiguas tebaidas.

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.

Tres fueron los obispos, todos peninsulares, cuyas vidas merecieron ser objeto de tratados hagiográficos en esta época. Del primero, el obispo de Puebla Juan de Palafox y Mendoza, no nos ocuparemos pues su biógrafo Antonio González de Rosende jamás estuvo en Nueva España. 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.

La figura del obispo durante el siglo XVIII continuó siendo de gran interés para la hagiografía, aunque sólo nos queden como muestras de éste algunos 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, clave en la evangelización y en la fundación de la Iglesia mexicana, se había enfrentado con los frailes en la defensa de la jurisdicción episcopal ; ninguna figura encajaba tan bien dentro del proceso secularizador que se vivía en la Nueva España borbónica⁶.

Junto a los preladados seculares, merecieron también ser biografiados 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 Alvarez, 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 : la religiosa.

Desde el siglo XIII había surgido en el ámbito cristiano un tipo de santidad femenina que insistía en dos temas básicos : el matrimonio místico y las visiones sobrenaturales. Por medio de ellos 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. Quizá a esto se deba que, entre toda la literatura de santos, ésta sea la más didáctica y la que se apega con mayor obvedad a un modelo establecido : ascetismo exacerbado, castidad probada con fuertes tentaciones del Demonio, paciencia, humildad y obediencia ciega a las abadesas y a los obispos, continua vida de oración, de contemplación y de prácticas devotas. A las virtudes propias de las mujeres corresponden prodigios “femeninos” : el don de profecía, la capacidad de leer las conciencias y la visión de escenas sobrenaturales llenas de elementos visuales y corpóreos. fomentados por las obras de san Ignacio y de santa Teresa, y por un exuberante tratamiento de la imagen en la cultura barroca.

La hagiografía femenina es una obra dual del confesor y de la monja : esta aporta los materiales de su intimidad, y a veces incluso los escribe a instancias de su director espiritual ; el confesor, que a su vez ha alimentado la espiritualidad de su dirigida, “traduce” esos materiales para difundir lo que era secreto.

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. El tema central en la vida de esta 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 dieciocho 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”⁷.

Pero no fue sor Isabel, sino otra poblana contemporánea suya, sor María de Jesús Tomellin, 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 respectivamente⁸.

La madre Tomellín, protectora en vida y después de muerte de la ciudad de Puebla, asombró a sus contemporáneos con tal cantidad de 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 1681⁹.

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 sesenta y siete años que vivió en Puebla en un prodigio viviente. Una vida de rasgos tan novelescos y contrastantes mereció la atención de tres biógrafos : los jesuitas criollos Francisco de Aguilera y Alonso Ramos escribieron respectivamente un sermón fúnebre (1688) y una extensa “vida” en tres volúmenes (1689 y 1692) ; el clérigo secular José del Castillo Graxeda, dio a la luz en 1692 un “Compendio” para los lectores de escasos recursos¹⁰.

Aunque el siglo XVII vio nacer en Nueva España el modelo de la religiosa, fue sin duda el XVIII la época en la que alcanzó su mayor auge. Más de una veintena de “vidas de monjas”, sin contar otras 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.

Junto con las religiosas, la hagiografía del Siglo de las Luces se concentró en difundir las vidas de los sacerdotes, sobre todo de los predicadores y de los misioneros.

La Compañía de Jesús, que ya desde el siglo anterior había mostrado un gran interés por el género hagiográfico, en el siglo XVIII llegó a difundirlo con tal ímpetu que generó 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, nacida en el XVII, de escribir e imprimir “cartas edificantes” a la muerte de un jesuita ilustre.

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 a 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, Pedro de Velasco son fundadores y promotores de congregaciones de laicos, rectores y maestros 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. Aunque lo milagroso también está presente en sus vidas, lo que importa resaltar en ellas son las virtudes (paciencia, templanza, humildad y 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, once 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 por el extenso territorio novohispano, desde Coahuila y Texas hasta la Lacandonia y Centroamérica; en su camino, el misionero convierte a fieles e infieles, funda dos colegios de *Propaganda Fide* (en Guatemala y en 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 Palou 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 Palou 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 misionero¹¹.

En los dos casos, así como en los de los jesuitas Picolo, 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 virtuosos andan con hábitos raídos y se sostienen con una frugal alimentación. En las misiones entre fieles, con su predicación regresan al redil las ovejas descarriadas, se corrigen los vicios, se erradican las idolatrías. En sus correrías apostólicas por tierras de gentiles, logran 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 de presidios-fortaleza.

De todos los tratados hagiográficos, estos 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 y con la cristiandad de los primeros tiempos.

A fines del siglo XVIII el interés de los hagiógrafos novohispanos regresa al tema de 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 estas obras concluía una brillante etapa de la hagiografía novohispana; durante el siglo XVIII se habían escrito el mayor número de sus textos y el género alcanzaba una madurez inusitada.

En los ejemplos analizados, la literatura hagiográfica novohispana se nos muestra 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 aún 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.

Por otro lado, 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 la Nueva España gracias al rico y variado material que manejaba. 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”¹².

Finalmente, 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; los americanos se sentían con el mismo derecho que los europeos a ser reconocidos como una parte valiosa de la Iglesia universal. 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 y su hagiografía se veía mutilada en uno de sus objetivos.

El sentido comunitario y milagroso que se manifestaba a través de la vida y del culto a esos personajes comenzó a desaparecer con el individualismo ilustrado; éste dio la última estocada a la búsqueda de santos como vínculos de solidaridad social. La puerta de la santidad, cerrada por la Iglesia oficial y por el racionalismo ilustrado, abrió otra, la de los héroes nacionales. Muy posiblemente, la frustración de no tener santos propios propició en el México independiente el desarrollo del culto y de la literatura alrededor de los héroes libertarios del siglo XIX.

NOTAS

1. Partes de este texto están publicadas en la obra dirigida por Lourdes Camelo, Rosa de, *Historiografía mexicana*, v. IIB. México, 1996.
2. Estos 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. Sobre ellos está por salir mi libro *La santidad controvertida, hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*.
3. Una edición moderna de este texto en Rubial, Antonio, *La Hermana pobreza. El franciscanismo; de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, 1996.
4. Destephano, Michel T., *Miracles and monasticism in mid colonial Puebla, 1600-1750*, Florida, 1977, pp. 20 y sq.
5. Este beato fue quizá el que recibió una mayor atención por parte de los hagiógrafos. Rodríguez, Fray Joseph Manuel 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.
6. Brading, David, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, 1994, pp. 52 y sq.
7. Ramos, Manuel, “Isabel de la Encarnación, monja posesa del siglo XVII”, en *Manifestaciones Religiosas en el mundo colonial Americano*, México, 1993, v. I, pp. 41 y sq.
8. Franco, Jean, *Las conspiradoras*, México, 1994, pp.38 y sq.
9. Rubial, Antonio, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España” en *Manifestaciones Religiosas en el mundo colonial Americano*, México, 1993, v. I, pp. 90 y sq.
10. La Maza, Francisco de, *Catarina de San Juan*, México, 1990.
11. Desde el siglo XIX esta biografía se publicó con la *Historia de la Antigua o Baja California*, México, Imprenta de Juan Navarro, 1852.
12. Bravo, Dolores, “Santidad y narración novelesca en las crónicas de las órdenes religiosas” en *América-Europa. De encuentros, desencuentros y encubrimientos*, México, 1993, pp. 35 y sq.