

LA HAGIOGRAFÍA SU EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y SU RECEPCIÓN HISTORIOGRÁFICA ACTUAL

ANTONIO RUBIAL GARCÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM



El término hagiografía (palabra de origen griego formada por *hagios*, santo y *graphos*, escritura) fue una expresión utilizada desde el siglo xvii para denominar los textos que referían las vidas de los santos. Aunque es un concepto construido tardíamente, de hecho cuando se da la separación entre sagrado y profano, la temática relacionada con la narración sobre virtudes y milagros de los hombres y mujeres excepcionales por su santidad tiene una larga tradición en la cristiandad que se remonta a los siglos iv y v.

LOS CAMBIOS

DE LA LITERATURA HAGIOGRÁFICA EN EUROPA

Cuando el emperador Constantino dio su apoyo a los obispos de las iglesias helenísticas y latinas del Mediterráneo, esta facción cristiana, mejor organizada, impuso sus dogmas y sus prácticas sobre todo el territorio imperial, desplazando y persiguiendo a las otras denominaciones y corrientes, como aquellas de tendencia gnóstica. Desde entonces comenzaron a fraguarse los “modelos” sobre los cuales los obispos construirían las vidas ejemplares. En tales narraciones, moralizar era lo que le daba sentido y estructura a estos textos. Los rasgos individuales y propios de los personajes, como los que describen las biografías modernas, pasaban a un segundo plano frente al carácter general y modélico, casi podría-

mos decir estereotipado, de las hagiografías. Como señala Michel de Certeau:

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.¹

El primer modelo hagiográfico cristiano, el del mártir, nació precisamente en el siglo IV como una necesidad de la Iglesia victoriosa apoyada por Constantino. Aquellos que habían muerto por la fe durante las anteriores persecuciones imperiales, se constituían en pruebas fehacientes de una verdad que triunfaba sobre las “herejías” y el paganismo. Estos mártires eran los que más se acercaban al modelo del fundador, Cristo, cuya sangre se consideraba fuente de vida eterna. Las actas de los mártires, registros oficiales de las torturas y muertes, se transformaron, con Eusebio de Cesarea y otros autores, en narraciones apologéticas de una Iglesia primitiva que con la sangre de sus fieles fertilizó la tierra de las nuevas conversiones y propició el triunfo de la Iglesia. Poco después comenzaron a narrarse las vidas de los eremitas que habitaron los desiertos orientales, como la de san Antonio escrita por el patriarca de Alejandría, Atanasio. Las narraciones sobre la muerte en vida de estos personajes retirados del mundo, y a menudo imbuidos por la espiritualidad gnóstica contraria a toda autoridad, constituiría una manera de asimilarlos a la estructura episcopal. Sus vidas constituían además otra “imitación” de un modelo bíblico, el del mismo Cristo y el de san Juan Bautista retirados al desierto, y mostraba el triunfo del alma cristiana sobre las fuerzas diabólicas.

Los principales promotores de tales narraciones, y del culto asociado con ellas, fueron los obispos, por lo que muy pronto también ellos conformaron un modelo de santidad que se centraba en la caridad y la sabiduría, pues muchos de ellos fueron dádivosos benefactores (san Martín

¹ Michel de Certeau, *La escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1985, pp. 287 y 294.

de Tours) e ilustres teólogos (san Ambrosio y san Agustín). Mientras que en las biografías de los mártires el interés recaía en la muerte, en las de los ermitaños y los obispos eran sus vidas las que atraían más la atención de los escritores. "Frente a los martirios, propios de una etapa en la que la comunidad está marginada, las virtudes y milagros pertenecen a una Iglesia establecida, epifanía del orden social en que se inscribe."²

Entre los siglos VI y X apareció un nuevo modelo de santidad, el monje, en el cual la caridad, el ascetismo y la castidad, se combinaban con la vida de oración, el retiro monacal y la dedicación al estudio y a la meditación. A esa época pertenecieron las vidas de monjes creadores de reglas monacales como san Benito, sabios escritores como san Beda, misioneros fundadores de las nuevas iglesias germánicas, celtas y eslavas, como san Bonifacio, y algunas, muy pocas, monjas abadesas y fundadoras como Santa Radegunda, cuyos rasgos no se diferenciaban mucho de aquellos atribuidos a los varones. En este periodo es notable el predominio de los varones santos (90% de los casos), sobre las mujeres y los estrechos vínculos entre aristocracia y perfección moral y religiosa, dado que la mayoría de los santos pertenecían a las más altas esferas sociales.³

Junto con las virtudes, las narraciones de vidas de santos —tanto antiguos como recientes— comenzaron a insistir también en sus milagros. Esto surgió de la necesidad de hacer patente la "potencia" de los patronos celestiales y su posibilidad de intercesión ante Dios para solucionar las urgentes necesidades materiales. Muestra de ese gusto por lo maravilloso fueron las obras de san Gregorio de Tours y de san Gregorio Magno, quienes no sólo recopilaron narraciones prodigiosas, sino que además le dieron al elemento milagroso la sacralidad que conservaría por mucho tiempo.⁴

A partir del siglo XI, el renacimiento de la vida económica en las ciudades, el surgimiento del hombre burgués, la consolidación de las monar-

² Ibidem, p. 291.

³ André Vauchez, "El santo" en Jacques Le Goff et al. *El hombre medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 332 y s.

⁴ Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 14.

quías y las reformas eclesiásticas realizadas por el papado trajeron cambios profundos tanto en la concepción de la santidad y en su elevación al culto público, como en la difusión de la literatura hagiográfica. Ésta se enriqueció con nuevos tipos de santos: fundadores de las modernas órdenes monásticas cistercienses y mendicantes (san Bernardo, san Francisco y Santo Domingo), pilares de la Iglesia que conseguían la salvación de los fieles con la predicación y el ejemplo; reyes que promovieron la cristianización de sus pueblos (san Olaf, san Esteban, san Wenceslao); nobles y burgueses (san Homobono, san Gerlaldo) que imitaban las virtudes monásticas de castidad y ascetismo; reinas, monjas y laicas urbanas (asociadas en el norte de Europa con las beguinas y en el sur con las terciarias) que proponían una perspectiva de santidad específicamente femenina dentro del cristianismo. Ascetismo, visiones y servicio fueron las cualidades que caracterizaron a santas como Margarita de Cortona, Clara de Montefalco y Angela de Foligno; en otras, como Santa Brígida y Santa Catalina de Siena, la actividad visionaria se dirigió, además, a la predicción de calamidades y a la reforma de la Iglesia. Una reina como Santa Isabel de Hungría se convirtió en modelo de caridad sin límites.

La santificación de numerosos laicos, hombres y mujeres, no propuso sin embargo un cambio sustancial en la propuesta de las virtudes que siguieron siendo aquellas propiamente monacales: castidad, caridad, humildad, vida de oración y ascetismo. Entre los siglos *x* y *xv*, en contraste con esta relativa homogeneización de las virtudes, la hagiografía recibió una gran influencia formal de los otros géneros narrativos, sobre todo de la crónica histórica y de la literatura caballeresca. Las vidas de los santos, difundidas por los juglares junto con las de los héroes guerreros, aportaron y recibieron numerosos elementos de los géneros narrativos novelados, en formación durante ese periodo. Por otro lado, las cruzadas habían propiciado el surgimiento de un nuevo ideal del “caballero cristiano”, cuya actividad bélica era justificada pues iba dirigida a proteger a la Cristiandad del Islam.⁵ Con este rescate de la santidad caballeresca se resaltó un aspecto olvidado de los viejos mártires y soldados romanos: san Mau-

5 Jean Flori, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2003, pp. 123 y ss.

ricio, san Acacio, san Crisógono, san Hipólito, san Eustaquio o san Sebastián habían entregado su vida por la fe, y se habían salvado, siendo hombres laicos cuyas vidas estaban dedicadas al combate. Un caso especial fue el de san Jorge, cuyo culto llegó a Occidente procedente del Oriente bizantino y tuvo un gran impacto. También a partir del siglo XII comenzaron a insertarse rasgos caballerescos en otros modelos de santidad, por ejemplo la de los obispos que habían tenido en su juventud un pasado caballeresco (san Martín, san Huberto). Un caso singular fue el del apóstol Santiago, quien se convirtió en un violento guerrero matador de musulmanes, dentro del contexto de la reconquista castellano-leonesa sobre las tierras hispanas dominadas por el Islam.

En este proceso de formación de modelos jugó también un importante papel la retórica. Con su codificación de técnicas, con sus tropos, sus reglas y sus alegorías, con su reutilización de modelos clásicos, la retórica definió en adelante, hasta el Renacimiento y el Barroco, los usos sociales de la lengua y afectó todos los campos del discurso.⁶ La nueva literatura hagiográfica se enriqueció además con los *libelli miraculorum*: recopilaciones de historias de los milagros realizados por las reliquias, hechas por los clérigos guardianes de los santuarios, aderezadas con las narraciones de descubrimientos y traslados de reliquias (las llamadas *inventio*). Asimismo, estas vidas de varones ilustres se incluyeron en las crónicas religiosas de las órdenes mendicantes como menologios que servían de modelos a las generaciones de jóvenes frailes. En este periodo las vidas de los santos se convirtieron en “sofisticadas biografías ricas en detalles y delineación de personalidad”⁷

En este contexto se produjo en el siglo XIII la primera recopilación monumental de materiales hagiográficos: La Leyenda Dorada del dominico Jacobo de la Vorágine. Este texto fue escrito en latín como un manual auxiliar de la predicación y de la liturgia para combatir las

6 Michel de Certeau, *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, pp. 110, 148 y 173.

7 Rudolph Bell y Donald Weinstein, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 8.

herejías, dirigir a los fieles a la formación de comportamientos morales y difundir la veneración a los santos mendicantes para reforzar el prestigio de sus institutos. Con él se instauraba una nueva tipología hagiográfica y se fijaba el modelo narrativo que se seguiría en adelante.⁸ La nueva narrativa, influida por la visión de que cada ser humano debía ganarse el cielo en la tierra, insistiría en que las virtudes eran tan importantes como los milagros, y en que los santos debían ser considerados como modelos de vida cristiana, del mismo modo que lo eran como intercesores. A su aspecto devocional se le agregó así un carácter normativo.

El humanismo y la Reforma protestante trajeron consigo fuertes cuestionamientos alrededor del culto a los santos al proponer una sociedad sin sacramentos y sin sacerdocio donde todos los creyentes tenían la obligación de llegar al sumo grado de perfección y al negar toda posibilidad de intermediación entre Dios y los hombres. Ante tales postulados, la Iglesia católica reaccionó reafirmando el papel fundamental que tenían los santos en la formación de la religiosidad de los fieles, bien como modelos de comportamiento, bien como intermediarios ante Dios. Sin embargo, el papado aumentó los controles no sólo sobre los procesos de canonización, sino también sobre la literatura hagiográfica. Esta necesidad era consecuencia de la enorme difusión de textos que había traído consigo la invención de la imprenta y el peligro que esto conllevaba para la integridad de la fe. Por otro lado, la proliferación de venerables durante la segunda mitad del siglo *xvi* hizo necesario ejercer mayores controles sobre el culto y sobre la literatura que lo nutría.⁹ Por último, los movimientos de “alumbra-dos” del siglo *xvi* y sus arrobos hacían sospechar de cualquier manifestación mística que no fuera controlada y certificada por la Iglesia.

En el siglo *xvii*, un decreto de Urbano *viii* firmado el 13 de marzo de 1625 prohibió imprimir libros que contuvieran sugerencias de santidad, milagros o revelaciones, que no contaran con la aprobación explícita de la Iglesia a través de la Sagrada Congregación de Ritos.

8 Alain Boureau, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984, pp. 19 y ss.

9 Jean-Michel Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, Press Universitaires de France, 1994, pp. 20 y 45.

Todos los autores debían hacer protesta de no dar autoridad alguna a hechos sobrenaturales y de sólo hacerse eco de opiniones humanas. Su finalidad: preservar la autoridad papal, frenar la divulgación de materias heterodoxas y limitar la infiltración de elementos de origen popular. La hagiografía, que durante siglos se había alimentado de fuentes populares, y por tanto laicas, se vio sometida a una creciente clericalización. La “protesta” que acompañará en adelante todo tratado hagiográfico, consolidaba el viejo argumento que requería la sanción de la autoridad para ratificar la veracidad y autenticidad de cualquier discurso.

Estas pautas marcaron la hagiografía de la época barroca, que se vio enriquecida por una serie de elementos provenientes del humanismo renacentista. En primer lugar, se introdujo una exaltación del individualismo y con ella la influencia de la biografía clásica en la descripción de la vida de los santos, hombres con virtudes humanas; el “modelo”, a la manera medieval, comenzó a ceder ante la “biografía” que, bajo los dictados de la retórica ciceroniana, insistía más en los rasgos individuales. Por otro lado, se exaltó al hombre de acción más que al hombre contemplativo, al hombre virtuoso más que al hombre milagroso. En tercer lugar, se fomentó el uso de las descripciones psicológicas, elementos propios de una época que había redescubierto el complejo mundo de las intenciones y de las decisiones humanas. Por último, se fomentó el criticismo, el cuestionamiento de los testimonios, la búsqueda de fuentes históricas. El nuevo espíritu se manifestó en la hagiografía muy débilmente en el siglo *xvi*, pero se fue fortaleciendo hasta dar sus mejores frutos a partir de mediados del siglo *xvii*. Uno de ellos fue la sociedad bolandista formada por un grupo de eruditos jesuitas, encabezados por Jean Bolland, con quienes “se introdujo la búsqueda sistemática de manuscritos, la clasificación de fuentes, la conversión del texto en documento, paso discreto de la verdad dogmática a una verdad histórica”.¹⁰ Los bolandistas aplicaron estos criterios a “los santos antiguos”, buscando cuáles elementos del relato tenían un sustento documental para mostrar lo que era realmente “auténtico” en esas narraciones.

¹⁰ Certeau, *La escritura de la Historia*, p. 289.

Esta visión no afectó por el momento a los nuevos modelos de los “santos contemporáneos”; en ellos convivían lo afectivo y lo milagroso, con la necesidad de modelar los comportamientos de los fieles por medio de virtudes como la obediencia a la autoridad, la caridad como medio de salvación y el ejercicio de prácticas devocionales. En esta época se promovieron como modelos de santidad básicamente a miembros destacados del clero: sacerdotes, predicadores, misioneros y fundadores de órdenes religiosas (los jesuitas san Ignacio y san Francisco Xavier, el franciscano san Pedro de Alcántara); obispos (san Carlos Borromeo) y religiosas visionarias y fundadoras (santa Teresa de Jesús). No faltaron, sin embargo, algunos santos laicos como san Isidro Labrador, uno de los primeros campesinos canonizados.

La hagiografía barroca, al igual que la medieval, se vio fuertemente influida por el ambiente literario que la rodeaba. El sermón y el teatro, los géneros más difundidos en la época, le prestaron su forma grandilocuente y rebuscada; la literatura emblemática la llenó de símbolos y alegorías sacadas de los escritores clásicos y renacentistas; los tratados morales la influyeron con su tono didáctico y sus consejos para la vida cotidiana. No obstante, la hagiografía barroca aún conservó, en la mayoría de los casos, la sencillez de las narraciones medievales.¹¹

Con la Ilustración y su espíritu anticlerical y racionalista, la literatura hagiográfica comenzó a decaer en la Europa del siglo XVIII. A la crítica protestante de los siglos anteriores se unió un espíritu secularizador que marginó los temas de la religión y la moral al ámbito personal. Los nuevos modelos de comportamiento colectivo se centraban en el buen ciudadano y las virtudes burguesas laicas sustituyeron a aquellas que definían al buen cristiano.

LOS TEXTOS HAGIOGRÁFICOS EN LA NUEVA ESPAÑA

En la Nueva España la hagiografía se manifestó como un género histórico desde el siglo XVI, aunque fue hasta el XVII y el XVIII que se convirtió en una de las expresiones literarias más importantes. 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

¹¹ Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, p. 58.

ejemplos de grandes conversos como san Agustín o san Ignacio, casi todos 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, las virtudes y hechos prodigiosos se describen a partir de anécdotas cotidianas llenas de colorido. Por último la agonía, la muerte y el destino de las reliquias, con los milagros suscitados alrededor de ellas, conforman la culminación de una vida cuya principal finalidad fue conseguir la salvación eterna.

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. 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 gran originalidad.

Los textos novohispanos sobre estos temas tomaron las diferentes formas que tenían en Europa: sermones fúnebres, interrogatorios sobre virtudes y milagros, cartas edificantes, "vidas" particulares y "vidas" 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.¹²

El primero son los menologios de las crónicas, en las que se describían las vidas de los varones apostólicos de la época misional, o de las monjas destacadas por su ascetismo. A pesar de que algunas de estas "vidas" pueden funcionar por su estructura como textos autónomos, al reinsertarse en una perspectiva más amplia responden a otras necesidades, entre ellas exaltar a las instituciones y dar ejemplos de virtud a sus miembros. De ahí proviene la mayor insistencia por mostrar modelos de comportamiento, aunque incidentalmente también puedan mencionar hechos prodigiosos.

12 Antonio Rubial, *La santidad controvertida*, México, FCE, UNAM, 1999, pp. 93 y ss.

El segundo tipo 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;¹³ 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);¹⁴ y los 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 los reconocidos por la Iglesia como beatos o como santos podían recibir veneración pública.

En el desarrollo de la literatura hagiográfica virreinal podemos reconocer cuatro etapas. La primera (1536-1602), tuvo como su objetivo principal exaltar a los misioneros que participaron en la era dorada de la evangelización, parte del magno proyecto mendicante que intentaba consolidarse frente a los intentos episcopales por conformar una Iglesia diocesana. Esta etapa se inicia con la vida de fray Martín de Valencia escrita por fray Francisco Jiménez y copiada después en la Crónica de fray Toribio de Motolinía (ambas inéditas en su tiempo). 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 Beristain, muy poco se sabe sobre su contenido. Finalmente a esta etapa pertenecen también dos crónicas mendingantes escritas en la segunda mitad del siglo XVI y que contienen extensos menologios. Una es la Historia eclesiástica indiana del franciscano Jerónimo de Mendieta, la primera obra que introdujo una colección de biografías de los frailes misioneros. En ella se destaca tanto a los er-

13 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.

14 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.

mitaños (fray Martín de Valencia y fray Alonso de Escalona), como a los misioneros civilizadores y predicadores (fray Pedro de Gante, fray Martín de la Coruña, fray Andrés de Olmos, fray Juan de san Francisco, fray Toribio de Motolinía) y de los mártires que murieron por la fe en las tierras de los bárbaros del norte (fray Juan Calero). Mendieta también fue el primer cronista que presentó un boceto biográfico del obispo fray Juan de Zumárraga. En esas vidas se hacían constantes comparaciones con el cristianismo primitivo para remarcar el carácter excepcional que se vivió en la Edad Dorada. La otra obra es del dominico fray Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México*, que fue la primera crónica religiosa editada (Madrid, 1596). Influido por la lectura de fray Bartolomé de las Casas, de quien hizo una elogiosa biografía, este autor incluyó en su texto las obras y milagros de los frailes ilustres de su provincia en Nueva España: el obispo de Tlaxcala fray Julián Garcés, el fundador de la provincia fray Domingo de Betanzos y el héroe misionero de la Mixteca fray Gonzalo Lucero.

La segunda etapa (1602-1640), presenta muchos más textos e información. 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.¹⁵

En esta etapa se publicaron las vidas del franciscano Sebastián de Aparicio (1602) y del ermitaño Gregorio López (1613), ambos penin-

15 Michel T. Destephano, "Miracles and monasticism in mid colonial Puebla, 1600-1750", tesis de doctorado, Florida, University of Florida, 1977, pp. 39 y ss.

sulares. 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 postridentina.¹⁶ A esta etapa pertenece también la crónica de fray Juan de Grijalva *Crónica de la Orden de Nuestro Padre san Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592* (editada en 1624). En ella el autor describe a los agustinos como héroes culturales fundadores de pueblos y civilizadores, como guerreros infatigables que lucharon contra las fuerzas demoníacas, como ermitaños santos vestidos de cilicios, ayunando perpetuamente y escondidos del bullicio, como teólogos y educadores. Dos ejemplos de estas vidas ejemplares fueron fray Juan Bautista Moya (misionero en Michoacán comparado con el precursor de Cristo san Juan Bautista) y fray Alonso de la Veracruz (varias veces provincial, maestro universitario, teólogo, misionero y fundador de colegios).¹⁷

A partir de Urbano VIII (1623-1644), las nuevas normas papales limitaron 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 consecuencia, una "protesta" esquemática en la que se declaraba no dar más crédito que el hupráticas devocionales para rescatar a las ánimas del Purgatorio. La mano 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.

La nueva política papal y la cultura barroca influyeron en la tercera etapa de la hagiografía novohispana (1640 y 1700). Nuevos personajes y modelos de santidad: los mártires, los obispos, los sacerdotes, las mujeres laicas y religiosas. A las necesidades propias de una Iglesia en búsqueda de renovación se unieron aquellas nacidas de la formación

16 Juan de Torquemada, *Vida y milagros del santo confesor de Cristo, fray Sebastián de Aparicio, fraile lego de la orden del seráfico padre San Francisco de la provincia del Santo Evangelio*, México, Imprenta de Diego López Dávalos, 1602. Francisco Losa, *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España*, México, J. Ruiz, 1613.

17 *Ibidem*, lib. III, cap. xvii, pp. 283 y s.; lib. IV, cap. xi, pp. 404 y s.

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 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.

A este periodo pertenecen 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.¹⁸ El lego 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, sobre quien se predicaron numerosos sermones y se publicó la primera biografía, obra de fray Baltasar de Medina (1683). La monja poblana sor María de Jesús, a quien se le abrió causa en Roma, también mereció dos biografías (Francisco Pardo, 1676 y Diego de Lemus, 1683). Otro de los ejemplos más notables del periodo es la vida de Catarina de san Juan, una esclava hindú adscrita al colegio de la Compañía de Puebla y cuya “vida”, la más extensa de toda la hagiografía virreinal, fue recopilada en tres volúmenes por el jesuita Alonso Ramos (1689, 1690, 1692). Cabe destacar también en este periodo las biografías incluidas en las crónicas provinciales: por ejemplo las de Michoacán del agustino fray Diego de Basalenque (1673) y del franciscano fray Alonso de la Rea (1643); la de Oaxaca del dominico fray Francisco de Burgoa (1670); la Cró-

¹⁸ Diego de Leyba, *Virtudes y milagros en vida y muerte del venerable padre fray Sebastián de Aparicio*, Sevilla, Imprenta de Lucas Martín de Hermsilla, 1687. Isidro de San Miguel, *Paraíso cultivado de la más sencilla prudencia... vida del venerable siervo de Dios... fray Sebastián de Aparicio...* Nápoles, Imprenta de Iván Vernunccio, 1695. 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, Imprenta de Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1769, señala en el prólogo que “más de quince escritores entre regnicolas y extranjeros”, han tratado sobre ese asunto hasta sus días.

nica de la Compañía de Jesús de Francisco de Florencia (1694); y el Menologio franciscano publicado por fray Agustín de Vetancurt en su Teatro mexicano (1698).

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 llega a una gran madurez y en ella se escriben el mayor número de obras, muestra clara de su importancia en la promoción de una conciencia colectiva. Aunque existen ejemplos de todos los modelos de la época anterior, excepto de los ermitaños, entre 1700 y 1821 el interés de la hagiografía se centra sobre todo en cinco temas. El más notable, las “vidas de monjas” (por ejemplo sor María de San José, sor Mariana Agueda de San Ignacio, María Josefa Lino de la Santísima Trinidad); en segundo lugar, las vidas de laicas beatas (Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud, Francisca Carrasco); en tercero, los sacerdotes jesuitas y oratorianos (Antonio Núñez de Miranda, Juan Antonio de Oviedo, Pedro Arellano y Sosa); en cuarto, los misioneros y beatos franciscanos (Fray Antonio Margil de Jesús, Sebastián de Aparicio beatificado en 1789); y por último los obispos (Manuel Fernández de Santa Cruz, Alonso de Cueva y Dávalos, Juan Joseph de Escalona y Calatayud). Cabe destacar también las vidas incluidas en algunas crónicas como la inédita del agustino fray Matías de Escobar (Americana tebaida) y las editadas del franciscano Isidro Félix de Espinosa sobre los padres apostólicos de los Colegios de Propaganda Fide (1746) y del oratoriano Julián Gutiérrez Dávila sobre los sacerdotes de la Congregación de san Felipe Neri (1736).

La literatura hagiográfica novohispana es una rica fuente para conocer la realidad cultural de los siglos XVI, 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. A la par, los tratados hagiográficos son, a través de sus distintos modelos, espejo de virtu-

des 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.

La hagiografía es asimismo un referente importante para reconstruir la formación de las identidades colectivas. Por medio de ella las diversas corporaciones eclesiásticas buscaban ser émulas y espejos de la Iglesia primitiva y las otras corporaciones (cabildos, cofradías) encontraban en ella las flores de santidad que enorgullecían el sentimiento patriótico en las urbes novohispanas.

Por último, el estudio de estas vidas de santos, con su carácter narrativo y sus historias sorprendentes, es un material indispensable para el estudio de la literatura novohispana. El pícaro y el santo, los dos extremos del ideal barroco, compitieron exitosamente con el caballero y con al héroe galante en el gusto de la época.¹⁹

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 conciencias patrias en cada una de las ciudades novohispanas.

LA HAGIOGRAFÍA DESCUBIERTA POR LOS AUTORES DEL SIGLO XX

La finalidad de los textos hagiográficos había sido fundamentalmente devocional y normativa. Por ello, con el proceso de secularización que vivió la cultura occidental durante el siglo XVIII, esta literatura perdió su sustento y dejó de interesar a aquellos que se dedicaban al estudio del pasado. La historiografía del siglo XIX, que sólo tenía interés por “lo que realmente sucedió”, no podía acudir a unas narraciones llenas de prodigios para reconstruir los hechos; por otro lado, las acciones de los

¹⁹ Dolores Bravo, “Santidad y narración novelesca en las crónicas de las órdenes religiosas (siglos XVI y XVII)” en América-Europa. Encuentros, desencuentros y encubrimientos, Memorias del II encuentro y diálogo entre dos mundos: 1992, México, UAM, 1993, p. 38.

santos encaminadas a la salvación eterna no tenían ningún interés para una sociedad que buscaba el progreso en la tierra.

A principios del siglo xx los bolandistas jesuitas Hippolyte Delehaye y René Aigrain, haciendo uso de los métodos positivistas y de una gran erudición, se aplicaron al estudio de los santos buscando reconstruir sus vidas personales e “históricas”. Para ello utilizaron otras fuentes además de las hagiografías, partiendo de la premisa de que era posible saber como fueron los santos “en realidad”. A pesar de sus grandes aportes, la perspectiva de sus estudios aún se concebía dentro de los intereses eclesiásticos por exaltar a hombres y mujeres distinguidos por sus vidas ejemplares.

El cambio debía venir por tanto desde fuera de la institución y se comenzó a dar a partir de la aplicación de los métodos sociológicos y antropológicos a la hagiografía. Es decir desde una perspectiva que veía a los textos en su contexto social, como productos de una mentalidad y como parte de un ambiente cultural. En este sentido son muy esclarecedoras las palabras de Rudolph Bell y Donald Weinstein: “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”.²⁰

Uno de los primeros estudios que observó a la hagiografía desde esta perspectiva fue la *Escritura de la Historia* de Michel de Certeau (1978). Lo siguieron varios impresos publicados en las décadas de 1980 y 1990; los autores pioneros más destacados fueron el francés André Vauchez (*La Sainteté en Occident aux dernières siècles du Moyen Age*, París, 1981) y el irlandés Peter Brown (*The cult of the Saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago, 1981). Desde entonces, y a partir de distintas perspectivas, se utilizaron los textos hagiográficos como documentos, pero no para reconstruir la vida de los santos, sino para comprender la sociedad que los creó narrativamente hablando. La hagiografía no era ya una fuente para obtener datos duros, sino más bien una ventana que permitía observar el contexto

²⁰ Rudolph M. Bell y Donald Weinstein, *Saints and Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 8.

en el que tal texto se produjo, la subjetividad que lo elaboró y los subtextos que en él se podían descubrir. Su estudio se hizo desde diferentes perspectivas: la “historia de las mentalidades” que pretende aproximarse a las prácticas y cosmovisiones colectivas; los estudios de género que intentan descifrar la formación de los discursos sobre lo femenino; los trabajos acerca del impacto de las tecnologías comunicativas (oralidad, escritura, imprenta) sobre la cultura; y la teoría de la recepción, que insiste en la necesidad de estudiar los textos en los que se emiten los mensajes y, sobre todo, la apropiación que los escuchas o lectores hacen de los mismos.²¹

Desde la década de 1980 hasta hoy existen numerosos trabajos que se han dedicado a estudiar el valor social de la hagiografía (Rudolph M. Bell y Donald Weinstein), los modelos de santidad como ideales de vida (Michael Goodich), las características de la escritura hagiográfica y de sus autores (Thomas Heffernann), las peculiaridades de la santidad femenina o masculina (Caroline W. Bynum y John Kitchen), las fuentes y los métodos de este tipo de literatura (Dom Jacques Dubois y Jean-Loup Lemaitre), los usos retóricos de los textos hagiográficos (Allan Boureau, Ruth Morse), y el papel de la santidad en la formación de las identidades (Jean-Michel Sallmann).²²

La nueva historia cultural, que hace hincapié en la necesidad de utilizar testimonios poco empleados por los historiadores de las instituciones y las sociedades, le ha dado a la hagiografía un papel deter-

21 Un interesante resumen de esta producción se puede ver en el libro de Norma Durán, *Ascesis, culpa y subjetividad. Un estudio de la vida de fray Sebastián de Aparicio* escrita por fray Juan de Torquemada, México, Universidad Iberoamericana (en prensa).

22 Michael Goodich, *Vita Perfecta: The ideal of Sainthood in the Thirteenth-Century*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1982. Dom Jacques Dubois y Jean-Loup Lemaitre, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993. Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of food to medieval women*, Berkeley, University of California Press, 1987. John Kitchen, *Saint's Life and the Rhetoric of gender. Male and Female in Merovingian Hagiography*, New York, Oxford University Press, 1998. Thomas Heffernann, *Sacred Biography: Saints and their biographers in the Middle Ages*, New York, Oxford University Press, 1988. Ruth Morse, *Truth and Convention in the Middle Ages. Rhetoric, representation and reality*, New York, Cambridge University Press, 1991. Los textos de Rudolph Bell, Jean-Michel Sallmann y Allan Boureau ya fueron citados en notas anteriores.

minante como fuente para el estudio de los valores, las prácticas, las mentalidades colectivas y 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, e incluso elementos sobre la formación de conciencias de identidad local o nacional. “La vida de un santo —dice Michel de Certeau— es la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva”.²³

Como puede verse por la bibliografía citada, la mayor parte de las obras sobre el tema están escritas en inglés o en francés y sólo un pequeño número de ellas ha sido traducido al castellano. Por otro lado, frente a los numerosos trabajos que tratan del ámbito europeo, aquellos sobre hagiografía novohispana o peruana son aún muy escasos. Los estudios de género, sobre todo las vidas de las religiosas, han recibido una especial atención por parte de algunas escritoras norteamericanas como Kathleen A. Myers, Amanda Powell, Elisa Sampson Vera Tudela y la islandesa Ellen Gunnarsdóttir.²⁴ Ronald Morgan ha trabajado algunos casos de México y Perú y Allan Greer y Jodi Bilinkoff editaron una serie de ensayos sobre la santidad en América. En Perú, varios investigadores se han dedicado a Santa Rosa de Lima, pero sin duda Ramón Mujica ha escrito el estudio más completo y propositivo sobre ella.²⁵ En México, está por publicarse un revelador estudio de Norma Durán sobre Sebastián de Aparicio y en 1999 salió mi libro *La santidad controvertida sobre los “santos” no canonizados y su incidencia en la formación de las identidades novohispanas*. No

23 Certeau, *La escritura de la Historia*, p. 290.

24 Kathleen A. Myers y Amanda Powell, *Wild Country in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Bloomington, Indiana University Press, 1999. Elisa Sampson Vera Tudela, *Colonial Angels: Narratives of Gender and Spirituality in Mexico, 1580-1750*, Austin, University of Texas Press, 2000. Ellen Gunnarsdóttir, *Mexican Karisma. The baroque vocation of Francisca de los Ángeles. 1674-1744*, Lincoln/London, University of Nebraska Press, 2004.

25 Ronald Morgan, *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1810*, Tucson, University of Arizona Press, 2002. Allan Greer y Jodi Bilinkoff (Eds.) *Colonial Saints. Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*, New York, Routledge, 2003. Ramón Mujica, *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, FCE, Banco de Crédito del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001.

hay nada más. Sin embargo, comienzan a aparecer artículos sobre el tema en revistas especializadas y varias tesis que utilizan esos materiales están siendo elaboradas para obtener grados universitarios. Este es sin duda uno de los campos de la investigación historiográfica que nos deparará muchas sorpresas en el futuro. 