

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; Fondo de
Cultura Económica, 1999.
323 páginas. ISBN: 9681655990

Paula Ronderos
Universidad de los Andes, Colombia

El estudio acerca del significado de los santos, figuras fundamentales en la experiencia religiosa popular, fue abordado con rigor desde los años ochenta del siglo XX, cuando investigadores como Michel de Certeau¹, Brown², Bell y Weinstein³ estudiaron los códigos de la hagiografía. Para De Certeau, “más que el nombre propio [del santo], 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”⁴, es decir, “una sociedad dada manifiesta, por medio de la antítesis y de la proyección, sus propios valores”⁵. Así, a partir de un análisis de la forma discursiva particular de la narración de vidas de santos, sin perder de vista los contenidos, es posible reconstruir y explicar los procesos históricos en los cuales el culto a los santos ha adquirido legitimidad y valor social.

Partiendo de estas experiencias académicas, Antonio Rubial García propone una lectura de la hagiografía novohispana bajo el supuesto de que puede aportar datos para explicar la formación de las conciencias nacionales, específicamente, de la mexicana, ya que esta literatura tuvo “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” (p. 300).

La santidad controvertida se construye desde tres líneas narrativas que permiten articular formalmente la obra. En primer lugar, está la hagiografía que se refiere al

¹ Michel de Certeau, *La fábula mística*, trad. Jorge López Monctezuma (México: Universidad Iberoamericana, 1985).

² Peter Brown, *The cult of the saints, its rise and function in Latin Christianity* (Chicago, The Chicago University Press, 1981).

³ Rudolph M. Bell y Donald Weinstein, *Saints and Society: the Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700* (Chicago, University of Chicago Press, 1982).

⁴ De Certeau, *La fábula*.

⁵ Bell y Weinstein, *Saints and Society*.

discurso oficial de clérigos, criollos o peninsulares, que controlaban los medios de difusión y que los usaban para transmitir valores. Los comentarios del hagiógrafo permiten descubrir aspectos de la vida cotidiana, los prejuicios, las expectativas, los sentimientos y, sobre todo, de la formación de conciencias de identidad local y nacional (p. 12).

Esta literatura tenía tres funciones fundamentales: ser espejo de virtud, emular e instruir. Como espejo de virtudes buscaba la persuasión constituyéndose como maestra de vida y regidora de los comportamientos morales. La emulación patriótica estimulaba y promovía el orgullo patrio, el amor al terruño y la construcción de una historia propia. Rubial aclara que el uso de palabras como “patria” o “nación” en el contexto colonial debe comprenderse desde su lugar de producción, desde el discurso de criollos cultos que fomentaban económica y culturalmente el culto de santos propios. De esta forma, no se puede hablar de nacionalismo, al estilo del siglo XIX, pues no se trata de una situación generalizada ni común a todos los estamentos sociales. En tercer lugar, la literatura hagiográfica cumplía con una función didáctica, con la cual la teología narrada acercaba los dogmas al pueblo.

Rubial llama “recepción de la figura mítica en la sociedad” a la segunda línea narrativa; se refiere a su análisis de los emisores y receptores, dentro de las estructuras de difusión y culto de imágenes, reliquias y lugares venerables que produjeron un impacto en la conciencia colectiva. La tercera línea pretende articular la reconstrucción del proceso de beatificación para distinguir las estrategias, entendidas como donaciones y promociones de los criollos con el fin de “conseguir la autorización papal para la veneración de sus santos propios” (p. 14).

El autor rastrea los elementos históricos de la santidad tanto en Europa como en la Nueva España. Da inicio al recorrido en el siglo IV, cuando comienza el traslado de cuerpos de mártires y ermitaños para la veneración. Estos se convirtieron en santos patronos y las reliquias (cuerpos, miembros, órganos y fluidos) permitieron la continua fundación de la fe. Las figuras de mártires y ermitaños fueron reemplazadas en el siglo XI por santos fundadores de las órdenes monásticas y cistercienses, así como las de reyes, nobles y burgueses sirvieron para contrarrestar los conflictos por el poder entre los laicos y la Iglesia. También se incorporaron santas mujeres que inauguraron una forma de vivir la experiencia desde una redefinición del cuerpo como vehículo de la santidad.

Un acontecimiento fundamental fue la Contrarreforma católica del siglo XVI, pues, en contraposición a la postura de los reformistas que abogaban por el rechazo a los santos como intermediarios, la religión católica decidió utilizarlos como puentes de unión legítimos. Los santos les sirvieron para consolidar identidades bajo el control

del papado, que asumió el monopolio del proceso de beatificación y canonización, antes basado en lo local y en la fama popular.

Rubial distingue tres etapas de la religiosidad en Nueva España. La primera, la utopía evangelizadora (1524-1551), caracterizada por el papel determinante de la Iglesia indiana, se relacionó con los valores de la iglesia primitiva del cristianismo. La segunda (1551-1620) correspondió a la sacralización del espacio que se daba a partir de la lucha contra el protestantismo y el apoyo al papado. En este período se establecieron controles a las idolatrías y las nuevas formas religiosas de grupos mestizos. La Iglesia tuvo que utilizar las vidas ejemplares para mostrarlas como formas efectivas de salvación. En la tercera etapa (1620-1750), apeló a la religiosidad de los criollos –pues este grupo social se fue apropiando del espacio y del tiempo, de la geografía y de la historia– con la intención de insertar a México en la historia sagrada y mostrar la presencia de lo divino en el espacio de la evangelización (p. 61).

Para Rubial, en esta última etapa se encuentra con mayor claridad la relación entre religión y nacionalismo, pues los criollos vieron la necesidad de tener santos propios ante unas posibilidades limitadas de culto cuyos requisitos de canonización eran muy restrictivos. Esto se debía a que los santos debían ser blancos y de estratos eclesiásticos, con vidas marcadas por abundantes hechos prodigiosos. En Nueva España se forjaron candidatos a santo que no cumplieron los trámites ante el papado. Rubial analiza cinco historias de siervos de Dios a partir de sus avatares en los procesos de beatificación. Estos cinco personajes corresponden a cinco modelos hagiográficos: el ermitaño, el mártir, la religiosa, el obispo reformador y el misionero.

Se presentan dos candidatos criollos: Fray Bartolomé Gutiérrez (1596†), mártir en tierras japonesas, y la religiosa María del Jesús Tomellín (1582-1637). La atención prestada a ambos se limitó al ámbito de sus ciudades natales y, con el paso del tiempo, se redujo al espectro de sus órdenes respectivas; sin embargo, Rubial asegura que fueron estos dos personajes los que más solicitudes tuvieron ante el papado para ser canonizados. En un segundo grupo, en el que se encuentran candidatos de origen peninsular, están el ermitaño Gregorio López, madrileño (1542 a 1596), y el obispo Juan de Palafox, aragonés (1698†). Para Rubial, de estos casos se encuentra una hagiografía fragmentada, aunque la expansión de su culto se extendió por varias ciudades. Asimismo, se encuentra iconografía representativa y creación de santuarios. Finalmente, presenta al misionero Fray Antonio Margil de Jesús, valenciano (1647-1726), cuya hagiografía se entrama en una cronología rigurosa y se fundamenta, desde su época, en una crítica de fuentes.

Ante los procesos ilustrados y nacionalistas del XIX, las figuras venerables dejaron de ser un modelo y el milagro progresivamente desapareció, pues el individualismo

de la modernidad niega la colectividad de asociación que permiten los santos. Sin embargo, este cambio se circunscribe en el ámbito de los intelectuales, pues en el espacio popular se siguió creyendo en prodigios, y hombres y mujeres pedían milagros a esos personajes ejemplares, sin importarles si estaban o no canonizados.

La santidad controvertida constituye una obra importante para la historiografía de la Colonia hispanoamericana. Propone un marco general en el cual interpretar la experiencia religiosa durante la Colonia en América Latina, estableciendo un espacio particular, el Barroco criollo, en el que se construyó una religiosidad que se correspondía con los intereses de una población que buscaba representaciones adecuadas con un sentir “nacional” y con las necesidades de un Nuevo Mundo criollo y mestizo.

Bibliografía

Certeau, Michel de. *La fábula mística*. Trad. Jorge López Montezuma. México: Universidad Iberoamericana, 1985.

Brown, Peter. *The cult of the saints, its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The Chicago University Press, 1981.

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