
Nueva España, una tierra necesitada de maravillas¹

Antonio Rubial*

No sé qué deliciosas dulzuras tiene el amor de la patria... que se lleva lo más del afecto... y especialmente si en las circunstancias del nombre trae consigo la etimología de la patria anuncios de la mayor dicha, indicios de un superior empleo y cifras de felicidades gloriosas... Puebla es... cielo de ángeles en la tierra.²

Todos los habitantes de Puebla estaban a la expectativa esa mañana, víspera de los Santos Reyes de 1688. Acababa de morir Catarina de San Juan, una esclava hindú que, liberada de sus amos, se había dedicado a servir en la iglesia de los jesuitas. Cuando su cadáver fue sacado de la casucha donde vivía, los poblanos se arremolinaron a su alrededor y comenzaron a despojar el cuerpo muerto de su mortaja para llevársela como reliquia.

Al llegar al templo de la Compañía donde sería enterrada, después de varias horas de procesión por las calles, las autoridades se vieron forzadas a cerrar las puertas para impedir la entrada a la multitud que seguía clamando por su “santa”. Una vez dentro de la iglesia, el cadáver fue de nuevo amortajado y colocado sobre un catafalco para la celebración de las honras fúnebres, a las que solamente asistieron los más honorables miembros de la sociedad poblana. Pero cuando terminó la ceremonia, los canónigos de catedral, los frailes y los ricos hacendados y comerciantes se abalanzaron sobre el cadáver para arrancarle a pedazos mortaja, orejas, dedos y cabellos.³

¿Quién era esta mujer que producía tales muestras de devoción? Raptada por unos piratas desde niña, Catarina había sido bautizada por los jesuitas en Cochín y vendida como esclava

en Manila, donde la compró un mercader que la llevó a Puebla, su patria adoptiva. Un breve matrimonio forzado con un esclavo chino y una rápida manumisión a la muerte de sus amos la convirtieron pronto en viuda y liberta, lo que le permitió dedicarse al servicio del templo de la Compañía. Visionaria y profetisa, virgen aún, a pesar de su azarosa vida, paciente ante las muchas enfermedades que la acosaban y visitada a menudo por Cristo en traje de amante y solícito mancebo, esta mujer se había convertido, a lo largo de los sesenta y siete años que vivió en Puebla, en un prodigio viviente.

Tres de sus confesores, dos de ellos jesuitas, escribieron su vida con los materiales que la “beata” les facilitó. En estas biografías, Catarina es presentada como una persona contradictoria. Despreciándose y humillándose a sí misma, se mostraba siempre como la elegida predilecta de Cristo y de la virgen. Esclava y princesa, virgen y casada, analfabeta y sabia, Catarina era un producto de la cultura barroca que exaltaba los opuestos. La sociedad que la acogió, amante de lo exótico y de lo contrastante, debió estar fascinada al escuchar que esos hechos prodigiosos ocurrían en su tierra.

Sin embargo, a pesar de los intentos de sus biógrafos por iniciar su proceso de beatificación y de la devoción popular a su persona, la causa de Catarina ni siquiera pudo ser llevada a Roma. Los casos de falsas beatas que surgieron en

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

todos los ámbitos del imperio español a raíz de la difusión de la literatura hagiográfica sobre santa Teresa de Jesús, movieron al Tribunal del Santo Oficio a prohibir primero la veneración de las imágenes de la esclava, que ya comenzaban a hacer milagros, después el culto que se le rendía en el aposentillo donde vivió 44 años y, finalmente, la difusión de sus biografías.⁴

El caso de Catarina de San Juan, uno de los muchos que se dieron en la Nueva España en la época barroca, es un claro indicador de numerosos fenómenos sociales. Por un lado se nos muestra a una sociedad sedienta de hechos prodigiosos y a un grupo clerical dispuesto a proporcionárselos por medio de una rica literatura; por otro lado, vislumbramos una cultura obsesionada por lo religioso y por los contrastes violentos; finalmente descubrimos la existencia de un aparato represivo que controla las manifestaciones populares y que frustra cualquier intento devocional que no se sujete a las normas de la religiosidad oficial. Estamos ante una cultura barroca que era asimilada y utilizada por los novohispanos para encontrar una identidad propia.

Desde principios del siglo XVII muchos grupos de la Nueva España encontraron en la cultura barroca un lenguaje ideal para manifestar ideas, inquietudes y anhelos. Los criollos descubrieron en ella una forma de plasmar un incipiente descontento social; mestizos e indígenas se identificaron también muy pronto con esta cultura que les ofrecía colores brillantes, formas exuberantes y variadas imágenes de niños, mujeres, hombres, ancianos, seres alados y demonios, con los que podían llenar las necesidades de una religiosidad popular que conservaba aún muchos resabios de paganismo. El barroco, cultura de contrastes, de ambigüedades y de apariencias, se convirtió de inmediato en una tierra fértil, donde todos los que buscaban sus identidades podían afianzar raíces y producir frutos. Criollos, mestizos e indios encontraron en el barroco un lenguaje plástico en el que se podía definir la cultura que estaba naciendo y que era, como él, inasible, contradictoria y plural. Con elementos de las tradiciones europea e indígena, los mexicanos creaban por pri-

mera vez un espacio propio, una lengua llena de retruécanos y dobles sentidos, una comida colorida y de sabores y olores contrastantes, una literatura y un arte cargados de originalidad, un conjunto de variantes regionales, un rico mundo mestizo.

En la era barroca Nueva España se encontraba en una etapa de fuerte consolidación económica. La minería y el comercio de artículos de lujo prosperaban, los obrajes textiles se multiplicaban y la producción de las haciendas llenaba las necesidades de los centros urbanos. La opulencia de la rica colonia trajo como consecuencia el afianzamiento de cerca de ciento veinte familias criollas y peninsulares, poseedoras de los grandes capitales, que eran aplicados, entre otras cosas, al consumo de lujo, a la construcción y decoración de palacios, iglesias y conventos y a la promoción de los procesos de sus "venerables". Ésta fue la causa inmediata del florecimiento de la más rica etapa del periodo colonial mexicano, que se manifestó sobre todo en el ámbito urbano y que tuvo como sus capitales culturales a las ciudades de México y Puebla.

Junto a una economía que se desarrollaba en fuertes autonomías regionales, se iba configurando también una sociedad marcada por profundas diferencias étnicas y socioeconómicas. La población indígena, empobrecida y diezmada por las epidemias, constituía la fuente principal de mano de obra en el campo y en las ciudades. Un número creciente de mestizos, mulatos y demás gente de mezcla, engrosaba las capas medias y modestas y ejercía actividades tan diversas como la manufactura artesanal, la arriería, el pequeño comercio y el trabajo agrícola y minero. Esa misma variedad social la presentaban los blancos, entre los que había gente de escasos recursos, de mediana fortuna y un reducido núcleo de aristócratas. Eclesiásticos, altos funcionarios, terratenientes y comerciantes que compartían los privilegios del grupo blanco, se diferenciaban sin embargo entre ellos por su lugar de nacimiento. Algunos burócratas civiles y religiosos, y la mayoría de los mercaderes monopolistas, procedían de la península ibérica, mientras que los hacendados y amplios

sectores del clero eran criollos, es decir, nativos de Nueva España. Entre ambos grupos había fuertes pugnas, sobre todo porque los criollos eran discriminados y excluidos de los puestos claves del gobierno, para los que eran preferidos los peninsulares.

De todos los sectores sociales, la Iglesia era el que tenía una mayor cohesión estamental, reforzada por una fuerte presencia económica y política. Exención tributaria, tribunales especiales y una serie de fueros y privilegios que venían desde la Edad Media hacían de los clérigos los miembros más destacados de la sociedad. Su control sobre la doctrina, la liturgia y la moral y a través de ellas sobre el arte, la imprenta, la educación y la beneficencia le daban a la Iglesia una excepcional influencia social y cultural. Herederos de la Contrarreforma católica, los eclesiásticos novohispanos se consideraban a sí mismos como los únicos que podían atajar la herejía y mantener la ortodoxia.

Esta Iglesia, formada casi exclusivamente por blancos y mayoritariamente criollos, era propietaria territorial y gran consumidora de bienes y servicios y estaba integrada con fuertes vínculos en la vida social urbana de la Nueva España. Sus miembros, instruidos en la teología y en la literatura, fueron los forjadores de la piedad y de la religiosidad populares por medio de escritos, cofradías, fiestas, sermones, confesiones y dirección espiritual.

Los eclesiásticos eran, por tanto, entre todos los grupos novohispanos, los únicos que podían construir un discurso coherente. Sólo ellos poseían, gracias a su condición estamental, las herramientas para crear una cultura que cohesionara una conciencia colectiva; sólo ellos, por medio de su instrucción y del monopolio que ejercían sobre las instancias culturales, podían ser los artífices de los nuevos códigos de socialización.

Esos códigos, sin embargo, no podían ser creaciones originales ni autónomas, debían beber de la cultura occidental de la que Nueva España formaba parte desde el siglo XVI. Por ello, la cultura barroca criolla se sustentó sobre varias premisas básicas y construyó sus esquemas de diferenciación dentro de ellas. La piedra angular de esta concepción del mundo fue el

mesianismo agustiniano que veía a los habitantes de la ciudad de Dios, la nueva Jerusalén como un pueblo elegido y en lucha contra la ciudad de Satanás. Ese mesianismo sin clases estaba matizado por la concepción neotomista de una sociedad jerarquizada y estática sujeta a un orden divino que la trascendía y que señalaba a cada quien el sitio que debía ocupar en el mundo. Algunos elementos del humanismo del Renacimiento, como la búsqueda del conocimiento por medio de la observación y de la experimentación y el rescate de tradiciones no cristianas como valiosas, también se integraron en forma parcial a una concepción que era básicamente medieval.

La segunda premisa de la cultura barroca criolla surgió en las últimas décadas del siglo XVI y tiene que ver con la consolidación de instituciones tanto en España como en Nueva España. En la península ibérica, la monarquía católica de Felipe II propugnaba por un imperio plural que se sostenía gracias a una compleja burocracia y a un rígido sistema tributario que pretendía llegar a ser universal. Su sostén ideológico se basaba en la lucha contra los protestantes y los turcos y en el apoyo incondicional al papado. Para llevar a cabo esta labor divina, el rey promovía la supremacía de una iglesia que se consolidaba gracias a la Contrarreforma, que fortalecía la posición de los clérigos como rectores sociales, que ejercía mayores controles sobre la religiosidad popular pero que, al mismo tiempo, daba espacio al culto de reliquias y de imágenes.

En Nueva España la Contrarreforma se impuso gracias a un conjunto de instituciones que hicieron posible la formación de una cultura autoritaria, aunque con un enorme poder de adaptación a las circunstancias locales: el tribunal del Santo Oficio, encargado desde 1571 de prohibir o permitir las manifestaciones religiosas que convenían a los intereses de una Iglesia que generaba cada vez mayores controles; la Compañía de Jesús, llegada en 1572, propulsora de una nueva espiritualidad, más flexible y sincrética, que pudo adaptarse fácilmente a las realidades locales; la fundación de las provincias de carmelitas, mercedarios y dieguinos, dedicadas

a la predicación en el ámbito urbano; los conventos de religiosas nacidos de la necesidad de dar cabida al excedente de una población femenina criolla cada vez más numerosa; un clero secular culto, egresado de los colegios jesuíticos y de la universidad y apoyado por los cabildos catedralicios y por los obispos que, por medio de los concilios provinciales, aplicaron las reformas propuestas en Trento al ámbito novohispano. Y frente a estas nuevas corporaciones eclesiásticas, las viejas órdenes mendicantes, que luchaban por conservar los privilegios obtenidos al haber sido las primeras en llegar y que se adaptaban a las condiciones impuestas por el cambio. Para dar a los laicos una mayor participación en la vida religiosa, además de promover la seguridad social, la transmisión de los valores locales y el control de las manifestaciones del culto, los religiosos y el clero secular fomentaron la creación de cofradías, órdenes terceras y congregaciones a las que pertenecían, dentro de un riguroso ordenamiento, casi todos los grupos sociales.

Una tercera premisa estaba relacionada con la necesidad de sacralizar el espacio novohispano, fenómeno promovido por los clérigos peninsulares entre las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII. En esa época los eclesiásticos buscaban respuestas adecuadas para una nueva realidad social. Por un lado, el estancamiento de la misión en el área de Mesoamérica, ya cristianizada para entonces, y las pocas perspectivas que había en el norte (asolado primero por la guerra chichimeca y después por las rebeliones indígenas en Sinaloa y Durango), hacía necesaria la búsqueda de un nuevo sentido religioso. Por otro lado, la persistencia de las idolatrías entre los indios convertidos y la fuerte presencia de los curanderos, continuadores de los ritos antiguos, forzaban al clero a cambiar los métodos de la misión. En tercer lugar, el surgimiento de nuevos grupos desarraigados que era difícil integrar al sistema (como los mestizos, los indios plebeyos enriquecidos, los esclavos negros, los criollos y los emigrantes españoles), sólo podía sujetarse a la Iglesia institucional por medio de una actividad pastoral adecuada a tales situaciones. Por últi-

mo, la existencia de una fuerte relajación moral entre algunos clérigos, las luchas de la alternativa que enfrentaban a criollos y peninsulares en el interior de las provincias mendicantes y las pugnas entre el clero secular (encabezado por los obispos) y los religiosos por el control de las parroquias indígenas, demandaban el fortalecimiento de una imagen eclesiástica positiva. Con tales problemas, la Iglesia novohispana necesitaba redefinir su papel social, para lo cual destacó su vocación y vida ejemplar y mostró que era el único agente efectivo y necesario de la salvación.⁵

Para conseguir sus objetivos, los clérigos echaron mano de lo que mejor conocían: la historia sagrada. Por medio de ella se enseñaban comportamientos morales, se anudaban esperanzas, se reforzaban alianzas y se limaban asperezas. Con el modelo europeo medieval reforzado por la Contrarreforma, los clérigos seculares, los frailes y los jesuitas promovieron el culto a una serie de imágenes cuya aparición milagrosa mostraba el favor divino y cuyos santuarios comenzaron a ser visitados por innumerables peregrinos; fue entonces cuando surgieron lugares como Chalma, El Tepeyac, Los Remedios, Zapopan, Izamal y otros muchos, para suplantarlo cultos a antiguas deidades y para modelar la religiosidad de los nuevos grupos étnicos y sociales desarraigados.

Por su parte, los religiosos insistieron en promover el culto a las reliquias y a los cadáveres de los misioneros del centro y de los mártires muertos entre los nómadas del norte. Las crónicas de Mendieta y de Torquemada están llenas de narraciones en las que esos cuerpos son objeto de un elaborado ritual: se les acompañaba con procesiones de indios y de españoles, a veces con la participación de las autoridades locales y de los miembros de todas las órdenes religiosas; los fieles de origen indígena llevaban ofrendas al muerto durante los funerales e incluso, tiempo después, a su tumba; en contraste, el interés de los frailes y de los laicos blancos durante las exequias se centraba alrededor de las reliquias (hábito y demás vestimenta y partes del cuerpo) que eran objeto de hurto, por lo que a menudo fue necesario poner

guardias para evitar que los devotos desnudaran y mutilaran el cadáver; en ocasiones, sobre todo en los casos de los mártires del norte, los restos mortales fueron trasladados a lugares que estaban naciendo y que requerían una potencia sacralizadora, como la recién fundada Durango, a la que se trasladaron los restos de varios jesuitas muertos por los tepehuanes después de la rebelión de 1616.⁶

Tal actitud nacía de dos factores: por un lado del interés de las órdenes religiosas por exaltar a los varones que las honraban con sus vidas y por mostrar los frutos de su actuación durante la etapa dorada de la evangelización; por el otro de la necesidad que tenían los habitantes de estas tierras de convertirlas en espacio sagrado y por lo tanto en objeto de atención por parte de la providencia.

Con estas bases creadas por los eclesiásticos peninsulares entre 1550 y 1640, las generaciones criollas posteriores forjaron una cultura que se fue apropiando del espacio y del tiempo, de la geografía y de la historia de su territorio.

La primera apropiación básica, la del espacio, se inició con una exaltación retórica de la belleza y fertilidad de la tierra mexicana, verdadero paraíso terrenal pródigo en frutos, con un aire saludable y un agua tan rica en metales que infundía valor; y ni hablar de la habilidad, el ingenio y la inteligencia de sus habitantes, sobre todo de los criollos. Estas manifestaciones, que aparecieron entre 1590 y 1640, se comenzaron a dar como un difuso sentimiento de diferenciación que veía las características propias como positivas, frente a la actitud despectiva del peninsular que consideraba a América como un continente degradante para los humanos y a sus pueblos, incluidos los de raza blanca, como blandos, flojos e incapaces de ningún tipo de civilidad.

Esta simple exaltación retórica se convirtió en los autores barrocos en un despliegue de erudición y en una necesidad de profundizar en el conocimiento de la geografía, de la producción y de los habitantes de todas las regiones que formaban el espacio novohispano, y en una impresionante actividad cartográfica que pretendía apoderarse, con la pluma y el papel, del territorio.

La segunda apropiación necesaria para crear una cultura propia era la del tiempo, la que buscaba una justificación del presente a partir del pasado. En este aspecto, lo primero que se intentó rescatar fueron los tiempos recientes, la era de la conquista. Para la generación criolla que vivió a caballo entre los siglos XVI y XVII y que había visto confiscadas sus tierras, perdidas sus encomiendas y sustituidos sus privilegios en favor de los funcionarios peninsulares, recordar la conquista de Tenochtitlán se convirtió en la justificación de sus pretensiones de nobleza. Sus abuelos habían ganado estas tierras para la corona española y esa misma autoridad era la que ahora se las quitaba. Con un dejo de amargura hablaban de las glorias pasadas y exaltaban a sus héroes cuyas hazañas se convertían en una verdadera relación de méritos; y aunque Hernán Cortés era el más destacado, se veía a Moctezuma con una mezcla de admiración y compasión, como un gran personaje que había caído en desgracia, muy cercano en esto a ellos mismos.

Los religiosos, por su parte, también rescataban el pasado reciente para exaltar las glorias de la primera evangelización, que tomaba el carácter de una edad dorada. Las numerosas crónicas impresas en el siglo XVII cumplían una doble función: primero daban a conocer los orígenes de las provincias religiosas para sacralizarlos y buscar en ellos su razón de ser; en una época en la que el primitivo espíritu decaía, las vidas de sus ilustres fundadores daban ejemplo a las generaciones de jóvenes frailes de cómo se debía practicar la espiritualidad originaria; en segundo lugar era urgente remarcar los títulos de primeros evangelizadores, por medio de estas relaciones de méritos, con lo que se solicitaban privilegios a la corona y se justificaban sus derechos sobre las doctrinas de indios, disputadas por el clero secular.

Una vez rescatado el pasado inmediato era necesario remontarse al pasado lejano, a los tiempos en que estas tierras eran dominadas por los señoríos indígenas.

Al principio, algunos pensadores criollos compartieron con los peninsulares una visión negativa con respecto a los pueblos antiguos de

América, cuya religión y tradición cultural consideraban dominada por Satanás; para muchos su dominio sobre estas tierras era aún muy fuerte, como lo mostraba la supervivencia de las idolatrías entre ellos. Para estos criollos fue indispensable desligarse de cualquier asimilación con los indios y mostrarse como españoles ante la cultura occidental.

A esta actitud hay que agregar el desconocimiento que producía tal incompreensión. Los trabajos pioneros de los religiosos del siglo XVI, tales como los de Sahagún, los de Durán y los de Olmos, no sólo no fueron impresos, sino que habían sido confiscados y ocultados.

Sin embargo, tal actitud comenzó a cambiar a partir del conocimiento que se tuvo del pasado indígena gracias a la obra de fray Juan de Torquemada. *La Monarquía indiana*, primer texto impreso sobre esos temas, recopilaba materiales inéditos de los frailes cronistas del siglo XVI, al tiempo que incorporaba los documentos aportados por un grupo de nobles indios y mestizos conocedores de las tradiciones antiguas, como Ixtlilxóchitl y Tezozómoc. Con estos datos comenzaron a rescatarse muchos elementos positivos de la civilización azteca que era, entre lo prehispánico, la mejor conocida. Estos estudios, unidos a la posición cultural de los jesuitas, que con una actitud humanista revalorizaban las civilizaciones no cristianas del Oriente, permitieron integrar dentro de la cultura universal el pasado indígena de América y quitarle el carácter demoníaco del que lo habían revestido la mayoría de los frailes del siglo XVI.

A partir de la nueva visión, el mundo prehispánico mexica se convirtió en una cultura paralela a la de la antigüedad grecorromana de Europa y se le relacionó con Egipto, lo que lo convertía en heredero de la sabiduría universal de la que ese país era cuna. El criollo de fines del siglo XVII podía así sentirse orgulloso heredero de dos imperios gloriosos: el hispánico y el tenochca. Sin embargo, lo más importante no era construirle a México un pasado clásico grecolatino o egipcio mitificado, sino más bien insertarlo en la historia sagrada, en la narración bíblica. Así, con un enorme ingenio, algunos pensadores criollos, como Carlos de Sigüenza y

Góngora, identificaron a santo Tomás, el apóstol perdido, con el sacerdote Quetzalcóatl, con lo cual se remontaba la predicación cristiana en las tierras del Anáhuac a la época apostólica y se le quitaba a España la gloria de ser la primera evangelizadora de América.

El mito de Quetzalcóatl-Santo Tomás es una clara muestra de la principal inquietud de los clérigos criollos. Para ellos, el rescate y desdemonización del pasado mexica era algo supeditado a un interés mayor: comprobar que Dios había obrado en estas regiones tales prodigios y maravillas, incluso desde los tiempos prehispánicos, de tal forma que podía considerárselas como una parcela del paraíso. La existencia de portentos y milagros hacía de la Nueva España un territorio equiparable al de la vieja Europa; 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. A pesar de que el rescate del pasado estaba inmerso en una visión mitificada, su búsqueda refleja una necesidad de encontrar las raíces, los orígenes de una patria que se está construyendo. Como sucedió con la invención de un mundo prehispánico clásico, aquí de nuevo se injertaba en la memoria histórica un pasado mítico que le daba validez al presente.

La reconstrucción de la historia sagrada novohispana se manifestó, en primer término, alrededor de las imágenes aparecidas supuestamente en forma milagrosa en la primera mitad del XVI; esos iconos atraían oleadas continuas de peregrinos a sus santuarios y concentraban en todas las regiones de Nueva España el sentimiento de pertenencia al terruño. Los criollos fijaron las leyendas por escrito y las remontaron a la edad dorada de la evangelización. Los clérigos seculares Miguel Sánchez y Luis Becerra Tanco, a mediados del XVII, consagraban la tradición guadalupana. A fines de ese siglo el jesuita Francisco de Florencia realizaba una magna obra de recopilación de narraciones de un gran número de imágenes, obra que concluyó su correligionario Juan Antonio de Oviedo con la publicación en 1755 del monumental *Zodiaco Mariano*. En forma para-



HOMENAJE.
El Colegio Militar de 1937, al Colegio Militar de 1847, en ocasión de la heroica defensa del 13 de septiembre.
— Foto DIAZ —

SEPT-11
NO 20

lala, se expandían esos cultos por medio de sermones, pinturas, retablos, exvotos, santuarios sufragáneos, imágenes peregrinas que realizaban giras promocionales y cofradías y hermandades que organizaban fiestas y procesiones. En cada región de Nueva España, la imagen milagrosa no era sólo una fuente inagotable de bienestar material y espiritual, era también la prueba de la elección divina sobre este territorio. El novohispano era un pueblo mesiánico, la Jerusalén terrena.

Junto a las imágenes milagrosas, los clérigos novohispanos también promovieron la veneración y difundieron las vidas de numerosos hombres y mujeres cuyas virtudes, milagros y reliquias enriquecían y protegían estas tierras. Siguiendo el espíritu de Trento, en el cual los santos servían para reforzar la ortodoxia y el regionalismo, las órdenes religiosas y el clero secular propusieron como protectores y como ejemplo a esos venerables que habían nacido o actuado en la Nueva España. Al igual que en el cristianismo primitivo, la existencia de santos locales creaba nuevas formas de identidad social y llenaba de sentido una tierra que no lo tenía aún. Con intermediarios celestes propios, la fertilidad, la salud y la felicidad de la Nueva España estaba asegurada y eso era de sumo interés para todos. Fray José Miguel Aguilera y Castro expresaba esta idea en el sermón apologético predicado el 26 de octubre de 1790 durante las fiestas de beatificación de Sebastián de Aparicio:

¿Reina con Jesucristo en la gloria fray Sebastián de Aparicio? Pues es imposible que vea con indiferencia la felicidad de los que por fortuna nuestra habitamos estos países: debemos estar seguros de que la ha de promover por todos los medios posibles: a esto llamo yo intereses nuestros, particularmente propios...⁷

Sin embargo, frente a la necesidad de los novohispanos de tener santos propios, el papado insistía en limitar el culto sólo a aquellos personajes canonizados. Por tanto, la promoción de procesos de venerables autóctonos ante la San-

ta Sede se convirtió para los criollos en algo de vital importancia; si su tierra era fértil en frutos de santidad reconocidos por la Iglesia, quedaba demostrada su igualdad con los europeos, pues una tierra que producía santos era una tierra madura espiritualmente. El culto rendido a personas nacidas o relacionadas con Nueva España se convertía en una forma de autoafirmación.

Muchos debieron ser los intentos de llevar a los altares a venerables novohispanos. Los cabildos eclesiásticos y civiles y las órdenes religiosas masculinas y femeninas estaban ansiosos de conseguir esos timbres de gloria para su corporación o para su ciudad. Desde la Edad Media esas instancias eran las que tenían los medios económicos, la organización y el interés para promover a sus santos como símbolos que reforzaban lo mismo el patriotismo cívico que el orgullo corporativo o la edificación espiritual. Sin embargo, la Nueva España del siglo XVII no era la Italia del siglo XIII ni la España del siglo XVI; no sólo por ser una cultura subalterna y marginal de Occidente, sino porque la Iglesia posterior a Urbano VIII era cada vez más exigente en los requisitos que debían llenar los pretendientes a la santidad canonizada.

Por principio quedaban excluidos los venerables laicos, mestizos o esclavos como Catarina de San Juan, pues los santos sólo podían proceder de los grupos blancos y con preferencia de los estratos eclesiásticos. Después quedaban eliminados aquellos clérigos y monjas virtuosos pero cuya vida y muerte no estaban marcadas por abundantes hechos prodigiosos. Al final sólo quedaron nueve casos en el ámbito de la América Septentrional (Nueva España, Guatemala y Filipinas) que merecieron llegar a Roma e iniciar un proceso ante la Sagrada Congregación de Ritos. De estos "siervos de Dios" tan sólo uno logró la beatificación en el siglo XVII: fray Felipe de Jesús, un descalzo franciscano criollo que murió en Japón en 1597 y que fue beatificado por Urbano VIII en 1627 junto con sus veinticinco compañeros mártires.

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 destacarlo y en impulsar una devoción individual hacia él. Así, en 1629, se realizó una ceremonia en la Catedral de México para festejar la beatificación de Felipe; durante ella, y ante la presencia del virrey y de la corte, fue incensado el vientre de la madre del mártir, que aún vivía.⁸ A lo largo del siglo XVII, se nombró a Felipe patrono de la ciudad de México y del gremio de plateros, se hicieron cuadros y murales de su martirio, sus imágenes se veneraron profusamente, se le consagró el templo de las religiosas capuchinas de la capital y retablos y capillas en muchos templos y el 5 de febrero, su día de conmemoración, se consideró fiesta de la patria. En todos los actos públicos y textos coloniales, desde el mismo testamento de su madre, Felipe fue llamado “santo”, a pesar de que era sólo beato.⁹

Pero “una golondrina no hace verano” y un único beato era muy poco para una tierra preñada de santidades desconocidas y de hechos prodigiosos como la que imaginaban para sí los novohispanos; por esto, cabildos y órdenes religiosas apremiaron a los obispos, quienes se mostraron siempre muy dispuestos a colaborar para que se realizaran las informaciones pertinentes con el fin de abrir nuevos procesos de venerables “americanos” en Roma. Antes y después de lograr las bulas de rótulo, grandes cantidades de plata eran enviadas a las cortes madrileña y papal, se imprimían tratados que narraban las vidas de esos siervos de Dios y se solicitaba la intercesión y el apoyo de los reyes de España para promover tales procesos ante la Santa Sede. Estas campañas debieron tener gran influencia en España, pues escritores como el carmelita fray Antonio Vázquez de Espinosa y el cronista Gil González Dávila hacen mención de algunos venerables novohispanos entre 1625 y 1650.¹⁰

Durante el siglo XVII habían sido canonizados numerosos santos españoles: santa Teresa, san Ignacio, san Isidro y san Francisco Javier en 1622, san Pedro Nolasco en 1628, santo Tomás de Villanueva en 1658 y san Pedro de Alcántara en 1669. En 1671 Clemente X elevaba a los altares al rey san Fernando, a san Fran-

cisco de Borja y a san Luis Beltrán, y entre 1690 y 1691 Alejandro VIII hacía lo mismo con san Pascual Baylon, san Juan de Sahagún y san Juan de Dios. La canonización de este último fue celebrada en la ciudad de México en octubre del año 1700 con festejos que duraron siete días.¹¹ Fiestas tan deslumbrantes y tal cantidad de canonizaciones debieron ser para los novohispanos un aliciente para sus expectativas de tener santos propios. Cuatro de sus venerables estaban ya aceptados como siervos de Dios ante la Sagrada Congregación de Ritos a fines del siglo XVII: el agustino criollo fray Bartolomé Gutiérrez, mártir en Japón, el ermitaño madrileño Gregorio López, el lego franciscano peninsular Sebastián de Aparicio y la monja concepcionista poblana sor María de Jesús Tomellín.

Para los novohispanos, las expectativas de éxito se volvieron mayores cuando el vecino virreinato del Perú consiguió llevar a los altares a varios de sus venerables postulados desde la primera mitad de la centuria: las beatificaciones del misionero franciscano de Perú Francisco de Solano en 1675 y del arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo en 1679, lo mismo que la canonización del predicador dominico Luis Beltrán en 1671, todos peninsulares, fueron recibidas en Nueva España con esperanzada atención. Pero sobre todo fue el rápido y sorpresivo proceso que se siguió en la causa de la terciaria dominica criolla Rosa de Lima, beatificada en 1668 y canonizada en 1671, el que causó un mayor impacto en México. En 1670 se publicó la obra de Pedro del Castillo, *Estrella del Occidente*, una biografía de la joven peruana en la cual se la llamaba “lustroso honor de la Nueva España”. En la misma época, fray Francisco de Burgoa expresaba exaltado: “Albricias hijos de América que el Príncipe de los Cielos nos ha dado una flor para adorno de nuestra tierra, no para vasallaje de su imperio sino para ilustre blasón de nuestro país, no para posesión de su corona, sino para compañera y domiciliaria de nuestro destierro”.¹² A la par que se iniciaba esta apropiación de la santa criolla por los novohispanos, se celebraban con muestras de júbilo su beatificación y canonización y poco a poco se multiplicaba su imagen sobre cientos de reta-

blos y de lienzos. Su culto se difundió rápidamente por toda la Nueva España y se equiparó, y a veces superó, al que se rendía a Felipe de Jesús.

Mientras se desarrollaba la devoción criolla a santa Rosa, llegaban a México con el siglo XVIII nuevas expectativas y nuevos postulados alrededor de los "santos propios". Las numerosas beatificaciones formales e informales que promulgaron los pontífices de esa centuria fueron sin duda un eficaz motor para que los criollos novohispanos continuaran enviando plata y suplicando apoyos. Debieron ser también importantes las canonizaciones de santos españoles como las de Toribio de Mogrovejo, Francisco de Solano, Juan de la Cruz y Luis Gonzaga en 1726 y la de Pedro Regalado en 1746. Ante tan aparentes facilidades, en las primeras dos décadas del siglo la lejana Filipinas logró introducir la causa de sor Jerónima de la Asunción, fundadora del convento de franciscanas descalzas de Manila, y la ciudad de Guatemala consiguió abrirle proceso a José de Betancurt, padre fundador de la orden hospitalaria de los belemitas. Medio siglo más tarde dos venerables de origen peninsular que habían realizado una importante labor en Nueva España, el franciscano Antonio Margil de Jesús y el obispo Juan de Palafox y Mendoza, eran también aclamados como "siervos de Dios" y postulados como candidatos a la beatificación.

Hasta este momento, la actitud de la corona borbónica había sido muy favorable en la promoción de santos españoles que habían actuado en América (exceptuando a los de los jesuitas) e incluso Carlos III intentó sanear sus procesos promoviendo una investigación del estado en que estaban y de su situación económica. A raíz de una visita que hizo a Roma en 1776 el ministro de Carlos III, el conde de Floridablanca, el rey ordenó en 1778 que se suspendieran todos los procesos de beatificación americanos, exceptuando el de Juan de Palafox, mientras se tenía noticia del estado de cada una de las causas; la razón para tal disposición era que se desperdiciaban y malversaban en ellas muchos caudales y se generaban innumerables gastos "con menoscabo del decoro nacional". En 1780

un informe explicaba el estado de las 17 causas de venerables promovidos desde América y una real cédula dictaminaba que todas siguieran su curso, menos la de Gregorio López.¹³

Finalmente, de las ocho causas promovidas desde Nueva España, Filipinas y Guatemala sólo una llegó a los altares: fray Sebastián de Aparicio era declarado beato por un decreto dado en Roma el 27 de marzo de 1790. La noticia de la beatificación fue celebrada en Puebla con festejos que duraron 17 días con procesiones, misas, sermones, cohetes y fiestas populares. Con ellos, la ciudad angelopolitana mostraba con orgullo que ella también había producido, como México, una flor de santidad. En cuanto a Felipe de Jesús, su imagen aparecía a menudo en las procesiones "con la cruz de su martirio sobre un águila y un tunal", los símbolos nacionales desde la primera mitad del siglo XVIII. A principios del siglo XIX se le llegó a representar con las monarquías española y azteca a sus pies, venerándolo.¹⁴ Sebastián y Felipe eran considerados como héroes y recibían un culto público pero, a diferencia de Perú, al consumarse la independencia en 1821 México no tenía aún un solo santo canonizado propio.

¿Cuáles fueron las causas por las que los novohispanos consiguieran tan sólo dos beatos? Por un lado estaban las animadversiones y reparos de los promotores de la fe que alegaban méritos insuficientes y aspectos que olían a herejía en visiones y narraciones descritas en las vidas de los venerables novohispanos (Gregorio López y sor María de Jesús, por ejemplo).

Por otro lado, se encontraba la escasez de hechos prodigiosos "demostrados" atribuibles a ellos, a pesar de que los criollos hicieron "todas las imaginables diligencias para explorar si su Divina Majestad se había dignado hacer nuevos milagros por intercesión de sus siervos". Los promotores romanos, pagados desde Nueva España, intentaron incluso conseguir testimonios de milagros de venerables americanos en los hospitales de la Ciudad Eterna. Sin embargo, existían dificultades para obtener tales testimonios que debían ir autenticados por un escribano y por un médico y que requerían condiciones muy difíciles de llenar: la enfermedad

debía ser incurable y el enfermo había de quedar sanado instantáneamente; tenía que probarse sin lugar a dudas que el beneficiado por el milagro se había encomendado al siervo de Dios solamente, y que no se hubiera implorado a otros santos.¹⁵ Era imposible competir con santos cuya eficacia estaba más que probada en circunstancias tan difíciles como una enfermedad incurable.

Finalmente, la segunda mitad del siglo XVIII vivió un conjunto de hechos "políticos" que afectaron los procesos: desinterés creciente de la monarquía borbónica por promover causas de santos americanos después de 1790; la precaria situación del papado frente a una política regalista española que intentaba ejercer cada vez mayores controles sobre su Iglesia nacional y que debilitó la simpatía de los pontífices por las causas hispanas; la expulsión de los jesuitas de los territorios españoles en 1767 y la disolución final de la Compañía en 1773, hechos que se constituyeron como un telón de fondo siempre presente en los procesos, en especial en el de Palafox; la invasión de Roma por los ejércitos napoleónicos en 1796 y la caótica situación que esto creó en la curia pontificia.

Los novohispanos desconocían que estas situaciones podían afectar a sus casos y, afianzados en los pilares de sus dos beatitudes, seguían a la expectativa por conseguir otras, aunque esas otras nunca llegaron. Sin embargo, mientras continuaba viva la esperanza, las hazañas y milagros de estos venerables se difundían en amplios sectores sociales. Aunque los voluminosos tratados hagiográficos eran accesibles sólo a un limitado público lector, en su mayoría clerical, sus contenidos llegaban a toda la población a través de las sutiles venas de la difusión oral, de los sermones, de las confesiones, de las direcciones espirituales. La lectura pública de sus vidas en las reuniones de las cofradías, en los salones de "estrado" de las mansiones, en los refectorios conventuales y a lo largo de los ejercicios espirituales, multiplicaban a los "beneficiados" por esta literatura edificante.

Tal impacto se puede constatar en una piedad popular que había manifestado desde el siglo XVII su predilección por estos siervos de

Dios y que donaba abundantes limosnas para sus procesos, visitaba los espacios donde habían vivido o estaban enterrados y hacía uso de sus imágenes y de sus reliquias. Sus estampas, por ejemplo, sacadas a la venta por los impresores que utilizaban las láminas con que habían hecho las portadas de los libros,¹⁶ eran colocadas en los altares domésticos y en puertas y baúles para traer fortuna y salud, o se ponían sobre el vientre de las parturientas para conducir a un feliz alumbramiento. Sus reliquias eran objeto de veneración desde el momento en que habían muerto y a menudo fragmentos de ellas circulaban por la ciudad cargadas de poderes taumatúrgicos; a sus sepelios acudían grandes multitudes que se apiñaban, cuando era posible, alrededor de sus cadáveres, y se llevaban objetos que hubieran estado en contacto con su virtud curativa e incluso partes de su cuerpo. Esos piadosos hurtos no sólo daban a las reliquias un carácter sagrado, con lo que reforzaban la fama de santidad de los que habían sido sus propietarios, sino que además multiplicaban la acción benéfica del cuerpo santo al fragmentar su potencialidad y distribuirla entre un gran número de personas. Como pasaba con la eucaristía al ser dividida, cada parte contenía la fuerza del todo, y con ello, la presencia del venerable se introducía en las celdas conventuales y en los hogares familiares y se filtraba hasta los más recónditos resquicios de la vida privada.

La semilla de la santidad, sembrada en la fértil tierra de una Nueva España cargada de mito y magia, producía abundantes frutos devocionales, y más aún en una población para la que la "potencia" de los santos, al igual que la de los antiguos dioses, era lo único efectivo en la solución de las numerosas y lacerantes necesidades materiales. Sin embargo, la piedad popular no podía volcarse fácilmente en la veneración continuada de un siervo de Dios que no tenía día de fiesta y cuyo culto público estaba prohibido por la Iglesia. En la competencia con los santos canonizados y con las imágenes milagrosas sacralizadas, los siervos de Dios perdieron el interés cultural y comenzaron a ser olvidados.

En última instancia, ni los procesos de beatificación ni el fomento de un culto para cuya promoción los clérigos criollos tenían las manos atadas, dependían de los novohispanos. En cambio, la difusión de las vidas de sus venerables y de sus siervos de Dios era una actividad que sí les estaba permitida, por lo que la literatura hagiográfica tuvo un desarrollo inusitado. Las ciudades de México y de Puebla, los dos centros donde existía imprenta, fueron las que contemplaron la mayor actividad en este sentido, aunque algunos textos se publicaron en Europa para promover las peticiones de milagros y las canonizaciones.

La imprenta, que en el siglo XVI había mostrado ser una eficaz herramienta para la evangelización, se convertía en los siglos XVII y XVIII en un instrumento irremplazable para las nuevas necesidades publicitarias y renovadoras que pretendía la Iglesia. Con ella, además de multiplicarse los destinatarios del mensaje y de concretarse conceptos y categorías, se sacralizaban los contenidos volviéndolos, en cierto modo, incuestionables.

Los textos impresos de hagiografía novohispana tomaron muy diferentes formas: sermones fúnebres, interrogatorios, cartas edificantes, biografías particulares y biografías incluidas en textos sobre santuarios o en menologios inscritos en crónicas provinciales masculinas y femeninas. En todos aparecen ejemplos de 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 grupos de narraciones.

De un lado estaban los menologios y biografías particulares de venerables, en las que se describían las vidas de los varones apostólicos de la primera edad o de monjas destacadas por su ascetismo, pero que sólo se proponen mostrar modelos de virtud, aunque incidentalmente también puedan mencionar hechos prodigiosos. Con su visión optimista e idealizada del pasado, estas obras, escritas en una época en la que el primitivo espíritu decaía, tenían por finalidad presentar las vidas de los ilustres fundadores de las provincias novohispanas como un

ejemplo para las nuevas generaciones de jóvenes frailes y monjas, aunque también los laicos estaban invitados a imitarlos.¹⁷ Por otro lado están las vidas de los siervos de Dios y de los beatos, en las que, junto con las virtudes de los biografiados, se destacan sobre todo los numerosos milagros que realizaron. Por ello estos seres son propuestos no sólo para la imitación sino también para la veneración, pues más que modelos son intermediarios para obtener los favores divinos. Los conventos, repartidores y poseedores de las reliquias milagrosas y principales beneficiarios del carisma de los siervos de Dios, fueron los principales promotores de este tipo de impresos.¹⁸

Los textos hagiográficos fueron escritos tanto por criollos como por peninsulares. Los modelos literarios para ambos fueron los desarrollados en Occidente desde la Edad Media, reforzados por una religiosidad influida por la desbordante imaginación de la cultura barroca y por su exuberante tratamiento de la imagen. Sin embargo, en la mayoría de los casos el modelo se llenó con materiales originales vistos mediante perspectivas novedosas.

Con respecto a los materiales, los biógrafos escribieron sus obras a partir de narraciones escuchadas en el confesionario de boca de los mismos biografiados, o de testimonios escritos u orales de quienes los conocieron. Elementos de color local tiñen esas narraciones decoradas, enriquecidas y convertidas en floritura, en ricas metáforas y complicadas alegorías, en discurso erudito lleno de citas de escritos clásicos, bíblicos y patrísticos.

En cuanto a la perspectiva, podemos decir que, en la primera mitad del siglo XVII, lo que predomina es la visión peninsular, más apegada al modelo tradicional, mientras que entre 1650 y 1750 la consolidación de la conciencia criolla dará a los escritos hagiográficos un carácter marcadamente novohispano.

A la primera etapa pertenecen las biografías de Gregorio López, Bartolomé Gutiérrez y Juan de Palafox y el primer tratado hagiográfico sobre la vida de Sebastián de Aparicio salido de la pluma de fray Juan de Torquemada. En ese periodo, la mayor parte de la hagiografía

está contenida en los menologios de los mendicantes. A la segunda etapa corresponden las obras sobre sor María de Jesús Tomellín y fray Antonio Margil de Jesús, además de la biografía del beato Felipe de Jesús que hizo Baltasar de Medina y las dos "vidas" de Aparicio, obras de Diego de Leyba y de Isidro de San Miguel, que aparecieron en Sevilla y Nápoles en 1687 y 1695 respectivamente.¹⁹ Junto con ellas, más de un centenar de impresos entre los siglos XVII y XIX muestran el gran interés de los novohispanos por hacer patente la santidad de su tierra. Un análisis somero de los títulos de esos textos nos muestra tres interesantes datos: un elevado porcentaje de los impresos son del siglo XVIII; el monopolio que los eclesiásticos, todos los autores lo son, tenían sobre este género literario; la presencia predominante de vidas de religiosas y de sacerdotes frente a la escasa representación de las de laicos.²⁰

En la mayor parte de estos textos se nos presenta una serie de peculiaridades que los hacen distintos a aquellos escritos en Europa en el mismo periodo. Primero hay una continua insistencia en exaltar a la tierra y a la gente de Nueva España y veladas quejas por la discriminación a que están sometidos los criollos. Los escritos hagiográficos, al igual que las crónicas religiosas, se convertían así en una palestra política contra aquellos peninsulares que menospreciaban a los novohispanos y a su tierra. En segundo lugar la presencia de lo corpóreo, tan del gusto del barroco, se convierte en los escritores novohispanos en una obsesión que en algunos casos llega a curiosos y extravagantes excesos de un gran sensualismo. Finalmente la expresión literaria manifiesta, a veces veladamente, otras en forma abierta, proposiciones que la tradición oficial católica tacharía como heréticas.

A pesar de estas diferencias, la literatura hagiográfica novohispana cumplía las mismas funciones que ese género tenía en Europa, aunque su importancia fue más prolongada en el tiempo y llega hasta el siglo XIX. Esas funciones se pueden resumir en tres aspectos: espejo de virtudes, emulación patriótica y entretenimiento.

Con respecto a la primera, la hagiografía novohispana cumple con creces su afán didáctico y edificante; una vida de virtudes y una muerte ejemplar eran el modelo que estos venerables ofrecían a todos los cristianos que querían ganar el cielo en la tierra americana. Pedro Salguero dice al respecto:

Cualquier hombre virtuoso e ilustre en alguna obra buena, aunque no esté canonizado por la Iglesia, puede ser ejemplar a otros en aquello bueno que hizo, para que otros lo imiten en sus obras virtuosas... sirven de espuelas para el bien... y también sirven de frenos para el mal.²¹

La hagiografía llenaba por tanto los dos objetivos que debía tener la historia de acuerdo con las tradiciones historiográficas vigentes en Occidente: era maestra de la vida, como lo prescribía la visión ciceroniana, maestra que enseñaba comportamientos morales, y narraba los avatares y luchas del pueblo de Dios contra las fuerzas del mal en su camino hacia el cielo, como lo prescribía la perspectiva agustiniana.

Asimismo, las narraciones hagiográficas fueron vehículos para promover la emulación patriótica. Para estos escritores criollos narrar las vidas de tales personajes era escribir la historia de su patria, historia que quedaba inmersa así en el plan divino y formaba parte de la única historia verdadera y válida para ellos, la historia de la salvación. Esto llevó a los autores a buscar continuos paralelismos con la Iglesia de los primeros tiempos del cristianismo; el recurso, que en el siglo XVI fue utilizado para resaltar la novedad de la labor evangelizadora novohispana, se volvió en los siglos XVII y XVIII el único paradigma digno de comparación para mostrar la excelsitud de una Iglesia adulta fincada en esta parcela del paraíso que era Nueva España.

Con sus venerables, émulos de los santos antiguos, las iglesias americanas demostraban su igualdad con las de Europa y su madurez espiritual. En la vida del padre Nieto, Joaquín Antonio de Villalobos expresaba en 1734 que,

desde el primer momento de la predicación del evangelio en la Nueva España, se comenzaron a producir frutos de perfección cristiana, por lo que era impropio afirmar que el nuevo mundo era inferior al viejo.²² El padre Lemus, en su biografía de sor María de Jesús, va más allá al expresar que esta tierra pagaba a España el tributo por haberla evangelizado no sólo en metales preciosos, sino con el ejemplo celestial de sus habitantes.²³ Es en este sentido en el que Francisco de Florencia habla del “gran tesoro de virtudes [que] tuvo la Nueva España encerrado en una cueva de Chalma en el Venerable fray Bartolomé, porque es más rica y opulenta [por esto], que por los millones de oro y plata que cada año dan sus minas”.²⁴

“Nuestra América” es una frase continuamente utilizada en los tratados hagiográficos del siglo XVIII como expresión de una exigencia: los americanos tenían el mismo derecho que los europeos a ser considerados como una parte valiosa de la Iglesia universal. No obstante, a menudo ese derecho no se les reconocía. El predicador criollo Bartolomé Felipe de Ita y Parra, en un sermón panegírico en honor de la virgen de Guadalupe publicado en 1744, se queja del asombro de algunos porque una santa como Rosa de Lima floreciese en América, tierra, según ellos, de maldad y salvajismo.²⁵ Ese mismo tono de queja utiliza Ignacio Carrillo y Pérez en una carta a fray Servando Teresa de Mier, a propósito de las constancias que la madre de Felipe de Jesús tuvo que hacer sobre el origen mexicano de su hijo; el clérigo criollo expresaba con dolor: “porque aquí no han de nacer santos ni se ha de aparecer la Santísima Virgen”.²⁶

La búsqueda de santos propios no fue, sin embargo, una situación generalizada en todo el territorio novohispano, por lo que no podemos hablar de ella como una manifestación de “nacionalismo”. Al igual que pasaba con las imágenes milagrosas (a excepción de la virgen de Guadalupe), la necesidad de cohesión e identidad se dio principalmente dentro de la élite criolla; por tanto, los términos “patria” y “nación”, que eran utilizados en la hagiografía y en las solicitudes para abrir los procesos, no poseen el sentido que les damos actualmente;

hacen referencia sólo al grupo que los acuñó, el de los criollos cultos.

Por otro lado, por encima de ese sentido que pretendía abarcar un territorio llamado Nueva España, poco definido todavía, estaba el amor al terruño, a la patria chica, por lo que las más exaltadas muestras de orgullo se daban sobre todo en el ámbito local y a nivel urbano. Así, en las promociones de siervos de Dios, dos ciudades se disputaron la gloria de ser las amadas patrias, reales o adoptivas, y las afortunadas depositarias de sus restos mortales: Puebla y México. Tan sólo en estas capitales existían las condiciones propicias para desarrollar un fenómeno parecido: ciudades con imprentas, con numerosos y ricos conventos, con una élite eclesiástica culta, con un grupo de terratenientes y mercaderes acaudalados, dueños de obrajes, de haciendas y de comercios, dispuestos a financiar los gastos de los procesos, a comprar las ediciones y a fomentar el culto a esos venerables.²⁷

De las dos, Puebla fue la que desarrolló con mayor fuerza un sentimiento de orgullo local, quizá por la necesidad de demostrar su grandeza e importancia frente a la indiscutible preeminencia de la capital. Ya en las primeras décadas del siglo XVII Miguel Zerón Zapata, en su obra sobre la erección e historia de la ciudad de los Ángeles, menciona dos docenas de personas venerables que vivieron en ella y cuyas vidas hacían patente que esa urbe tenía la marca de la elección divina.²⁸ Para el siglo XVIII Diego Antonio Bermúdez de Castro acusaba airado a fray Baltasar de Medina (quien demostró que fray Bartolomé Gutiérrez no era poblano) por “defraudar de este blasón a la Puebla diciendo ser este ínclito mártir natural de México”.²⁹

Con sor María de Jesús y con Palafox Puebla esperaba conseguir su santa Rosa y su santo Toribio, con lo cual se hubiera comprobado su superioridad frente a México; pero sus expectativas se vieron frustradas. Por eso, cuando por fin se logró la beatificación de Sebastián de Aparicio, se llevó a cabo un despliegue ostentoso de 17 días de festejos, con lo que se ratificaba su papel de ser “cielo de ángeles en la tierra”.³⁰

En dos de los sermones predicados durante esas fiestas, José Carmona y José Miguel Aguilera hablaron de Puebla como de otra Jerusalén, exaltaron su fertilidad al producir tan dulces frutos de santidad y la llamaron “gloria de América”.³¹

En apariencia, solamente en Puebla y en México, capitales económicas y políticas, podía darse un fenómeno así. Sin embargo, varios datos nos hacen pensar que ese orgullo local por los “santos propios” se expandió durante el siglo XVIII a otros ámbitos y se manifestó con la misma fuerza en muchas ciudades, villas y pueblos de la Nueva España. En la parroquia de san Pedro Cholula, por ejemplo, existen tres interesantes cuadros fechados en 1806 y de autor anónimo; dos de ellos representan a los mártires Lorenzo Carranco Barrientos, jesuita muerto en California en 1734 y Antonio de Vera Martínez, laico martirizado en las islas Marianas en 1676, ambos bautizados en san Pedro Cholula, “su patria”; el otro es un retrato, de los cientos que existen, del obispo Palafox, fundador de la parroquia. El cura de san Pedro, seguramente un criollo orgulloso de su tierra, hizo pintar esos cuadros y poner una extensa noticia en la base de cada uno en memoria de esos venerables héroes destacados de su localidad.³²

Un fenómeno similar sucedió en Tlaxcala, donde la familia Mazihcatzin promovió a fines del siglo XVIII la veneración de los niños indígenas que murieron martirizados a manos de los idólatras en el siglo XVI, según narraban las crónicas franciscanas. Ignacio Faustinos Mazihcatzin, cura mestizo descendiente de la nobleza indígena de Ocotelulco, fue el alma de un movimiento que reivindicaba la primacía de Tlaxcala como primera sede del cristianismo novohispano y como patria de esos protomártires mexicanos. Junto con los santuarios de la virgen de Ocotlán y de san Miguel del Milagro (hierofanías aparecidas a dos indígenas nativos de Tlaxcala), esos niños se convirtieron en símbolos del orgullo local tlaxcalteca y en demostración de la capacidad de los indios para vivir la santidad. En 1789 don Ignacio mandaba pintar seis cuadros a Juan Manuel Yllanes para su parroquia de Yehualtepec. Además de los

niños mártires, de la virgen de Ocotlán y de san Miguel, se incluían uno sobre la predicación de santo Tomás a los tlaxcaltecas, otro de don Nicolás de Dios Puizón, indio cacique de Perú recibiendo al niño Jesús de manos de la virgen, y un tercero de Catarina Tegakovita, venerable nativa del Canadá, india iroquesa adscrita a la misión jesuítica francesa, vestida de huipil y paño negro. En una extraordinaria visión americana, este noble tlaxcalteca hermanaba las glorias de su patria chica con las de los indígenas de otras latitudes, para mostrar cómo una raza considerada inferior había sido objeto de la predicación apostólica y podía llegar a las más altas esferas de la espiritualidad cristiana.³³

Por otro lado, como veremos, en ciudades como Querétaro y Valladolid se generó una veneración significativa por algunas monjas, que se convirtieron en “glorias” de la tierra que las vio nacer, crecer, florecer y morir.

Junto a la edificación moral y a la emulación patriótica, la hagiografía, escrita en castellano y no en latín, cumplía también la función de entretener. En ella existen dos niveles de lectura: uno dirigido a los usuarios cultos, lleno de alusiones teológicas, mitológicas y literarias; el otro destinado al gran público, alfabetizado o no, que gustaba más de lo anecdótico. De esta manera, el texto hagiográfico se convierte en un tratado de teología narrada que vuelve accesibles los dogmas al pueblo, al mismo tiempo que divierte.

De hecho, los mismos autores consideraban que el entretenimiento era tan importante como la enseñanza moral. Así nos lo deja entrever el jesuita Alonso Ramos en la presentación de su enorme tratado hagiográfico en tres volúmenes sobre la esclava hindú Catarina de San Juan.

No se me oculta que hay muchos genios e ingenios que sólo gustan leer los escritos en que todas las palabras tienen sus correspondientes; que otros buscan las narraciones floreadas con enfadosos ambages y cansados circunloquios de palabras pomposas nuevamente inventadas; que los sabios desean literales textos que autoricen, con que se embarazan los menos en-

tendidos; que los que leen para aprovecharse apetecen una Relación Doctrinal que se pegue, y los que leen para entretenerse estiman una erudita narración que los divierta. Difícil es con un mismo manjar o guisado satisfacer a tantos diferentes gustos. Pero la historia es tan provechosa, gustosa y peregrina, que puede ser su pla los defectos de mi pluma.³⁴

Con su juego barroco de narrar cientos de historias dentro de una historia, los textos hagiográficos novohispanos suplieron la casi total ausencia de literatura novelada. 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”.³⁵

A la larga, la literatura hagiográfica tenía como su principal atractivo el narrar hechos prodigiosos. La necesidad de tales portentos ya se venía sintiendo en las tierras novohispanas desde fines del siglo XVI, y Jerónimo de Mendieta se creyó en la obligación de explicar en su *Historia eclesiástica indiana* por qué no se habían dado milagros en la evangelización de Nueva España.³⁶ La llegada de un baúl de reliquias procedentes de Roma en 1578, enviadas por el general de los jesuitas, provocó unos festejos de tal magnitud que sólo se pueden expli-

car por la enorme necesidad de convertir a esta tierra en un espacio sagrado y santificado.³⁷

Dos siglos después, los novohispanos podían hacer uso tanto de las reliquias que venían de Europa, enviadas ahora por los jesuitas criollos expulsados, como de las que proliferaban en su territorio. En 1785 doña Josefa de Aramburu, criolla de Valladolid casada con José Joaquín de Iturbide, durante los momentos más críticos de un difícil parto imploró la ayuda del difunto fray Diego de Basalenque, famoso por su santidad en la provincia agustina de Michoacán y cuyo cuerpo se conservaba incorrupto; aconsejada por los vecinos, hizo petición a los frailes de la capa de su insigne hermano de hábito que se guardaba como reliquia en el convento de los agustinos y con tal ayuda pudo dar a luz felizmente; la criatura nacida recibió por nombre Agustín en agradecimiento por el favor recibido y con el tiempo sería el primer emperador del México independiente.³⁸

Qué lejos se veía para esas fechas la época en que la Nueva España no estaba santificada aún con la presencia de las reliquias de sus propios hijos. Durante 150 años habían florecido en ella hombres y mujeres cuya vida, virtudes y prodigios asombraban, y a los cuales se les pedían milagros, a pesar de no estar canonizados. A lo largo de ese tiempo, una rica literatura hagiográfica mostraba que los criollos estaban orgullosos de su tierra, paraíso fértil en santidad, y de los frutos humanos que ella producía.

Notas

¹ Este artículo es parte de un libro de próxima aparición llamado *La santidad controvertida*.

² Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús*, México, 1676, f. 6.

³ Francisco de Aguilera, *Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heroicas y preciosa muerte de la venerable señora Catarina de San Joan...*, México, 1688, pp. 20v y ss.

⁴ Francisco de la Maza, *Catarina de San Juan*, México, 1990.

⁵ Michel T. Destephano, *Miracles and Monasticism in Mid Colonial Puebla, 1600-1750*, Florida, 1977, pp. 39 y ss.

⁶ Richard C. Trexler, “Alla destra di Dio. Organizzazione della vita attraverso i santi morti in Nuova

Spagna”, en *Church and Community 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain*, Roma, 1987, pp. 510 y ss.

⁷ José Miguel Aguilera y Castro, *Elogio cristiano del beato Sebastián de Aparicio...*, México, 1791, p. 2.

⁸ José Boero, *Los 205 mártires de Japón*, México, 1869, p. 23.

⁹ Gustavo Curiel, “San Felipe de Jesús, figura y culto”, en *Actas del XI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, 1988, pp. 74 y ss.

¹⁰ Antonio Vázquez de Espinosa, *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII* (obra inédita hasta el siglo XX), México, 1944, pp. 86 y 122, menciona a Gregorio López y a Sebastián de Aparicio. Gil González Dávila, en su *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia*

de la Nueva España (2 vols., Madrid, 1649-1655, vol. I, pp. 46-57 y 72 y ss.), habla de los dos anteriores y de Bartolomé Gutiérrez.

¹¹ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, vol. III, pp. 115 y ss.

¹² Citados por Elisa Vargas Lugo, "Proceso iconológico del culto a Santa Rosa de Lima", en *Actes du XLIIème. Congrès International des Americanistes*, París, 1976, pp. 82 y ss.

¹³ Minuta de la cédula real, 12 de marzo de 1779. Informe de los fiscales, 18 de octubre de 1780. Dictamen pleno del Consejo, 22 de diciembre de 1780. AGI, Indiferente General, 3032.

¹⁴ Gustavo Curiel, *op. cit.*, pp. 89 y ss.

¹⁵ Instrucción para remitir informes sobre milagros. AGI, Indiferente General, 3034.

¹⁶ Manuel Romero de Terreros, "Grabados y grabadores en la Nueva España", en *Miscelánea de arte colonial*, México, 1990, p. 218.

¹⁷ Agustín de Vetancurt en su *Teatro* (vol. II, pp. 98-99) dice por ejemplo a propósito de fray Vicente Velasco, religioso organista del convento de Puebla que pasó a Filipinas en 1580: "El señor D. fray Miguel García, arzobispo de Manila, mandó que en la memoria de los difuntos le pusiesen el título de santo. Antiguamente calificaban los obispos a los santos y así es de estimar la calificación de un prelado tan prudente."

¹⁸ Michel T. Destephano, *op. cit.*, p. 306.

¹⁹ Este beato fue quizá el que recibió una mayor atención por parte de los hagiógrafos. Fray Joseph Manuel Rodríguez, en su *Vida prodigiosa del siervo de Dios fray Sebastián de Aparicio*, México, 1769, señala en el prólogo que "más de quince escritores entre regnícolas y extranjeros" han tratado sobre ese asunto hasta sus días.

²⁰ Una lista de tales textos y un estudio de ellos se puede ver en mi artículo "La hagiografía como historiografía", en Rosa Camelo *et al.*, *La historiografía mexicana* (en prensa).

²¹ Pedro Salguero, *Vida del venerable padre... fray Diego de Basalenque*, México, 1664, p. 93.

²² Joaquín Antonio Villalobos, *Honroso obelisco que*

sobre las cenizas de el sepulcro de el Sr. Dr. Don Miguel Nieto de Almirón, Puebla, 1734, pp. 15 y ss.

²³ Diego de Lemus, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Ven. M. Sor María de Jesús*, Lyon, 1683, p. 43.

²⁴ Francisco de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas...*, Cádiz, 1689, p. 255.

²⁵ David Brading (ed.), *Siete sermones guadalupanos*, México, 1993, p. 135.

²⁶ Carta de Ignacio Carrillo Pérez a fray Servando Teresa de Mier, 26 de marzo de 1803. Biblioteca de Antropología, Colección Gómez de Orozco, MSS. 156, ff. 85v-96v. La cita está en el f. 92r.

²⁷ Michel T. Destephano, *op. cit.*, pp. 20 y ss., hace notar esta relación entre santidad y sociedad en la Puebla del XVII.

²⁸ Miguel Zerón Zapata, *La Puebla de los Ángeles en el siglo XVII*, Puebla, 1945, caps. 22 y 23.

²⁹ Bermúdez de Castro, *Teatro angelopolitano*, Puebla, 1746, p. 220.

³⁰ Antonio Rubial, "Bajo el manto de los santos propios", *Revista de la Universidad de México*, México, 1993, pp. 38 y ss.

³¹ José Carmona, *Panegírico sagrado del beato Sebastián de Aparicio*, Puebla, 1792; José Miguel Aguilera, *op. cit.*, p. 6.

³² Agradezco a Juana Gutiérrez Haces el haberme facilitado fotografías y datos sobre estas particulares e interesantes obras.

³³ Jaime Cuadriello, *Las glorias de la república de Tlaxcala. El patrocinio de una iconografía indocrisiana* (en prensa).

³⁴ Alonso Ramos, *op. cit.*, lib. I, cap. I, vol. I, f. 3v.

³⁵ Dolores Bravo, *op. cit.*, p. 38.

³⁶ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, 1971, lib. V, 1a. parte, prólogo, p. 569.

³⁷ Juan Sánchez Baquero, *Relación breve del principio y progreso de la provincia de Nueva España de la Compañía de Jesús*, México, 1945, cap. XXIV, pp. 114 y ss.

³⁸ Lucas Alamán, *Historia de México*, 5 vols., México, 1985, vol. V, pp. 52 y ss.



Una de las "mujeres"
del cuadro "Lindo y
can", canta durante la
fiesta efectuada en
Estado Nacional el día
de ayer pasado, organizada
por la Secretaría de Asistencia
Social Pública. (Foto Díaz)

OCT. 29
Nº 88
50¢