

A ÉL CATABAN TODOS COMO A UN ESPEJO

Reflejos hagiográficos entre Europa y América



MARÍA TERESA MIAJA DE LA PEÑA
ANA ELVIRA VILCHIS BARRERA
ADAM ALBERTO VÁZQUEZ CRUZ

COORDINACIÓN Y EDICIÓN

UNAM • FFyL

*“A ÉL CATABAN
TODOS COMO
A UN ESPEJO”*

REFLEJOS HAGIOGRÁFICOS
ENTRE EUROPA Y AMÉRICA

MARÍA TERESA MIAJA DE LA PEÑA
ANA ELVIRA VILCHIS BARRERA
ADAM ALBERTO VÁZQUEZ CRUZ
COORDINACIÓN Y EDICIÓN

*“A ÉL CATABAN
TODOS COMO
A UN ESPEJO”*

REFLEJOS HAGIOGRÁFICOS
ENTRE EUROPA Y AMÉRICA

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

EKATÓ

"A él cataban todos como a un espejo". Reflejos hagiográficos entre Europa y América.

María Teresa Miaja de la Peña; Ana Elvira Vilchis Barrera; Adam Alberto Vázquez Cruz; Laurette Godinas; María Alejandra Valdés García; Diego Carlo Améndolla Spínola; Rosalba Lendo; Carmen Elena Armijo Canto; Cristina Azuela Bernal; Yalentay Olinca Olvera Hernández; Martín F. Ríos Salama; Antonio Rubial García; Gisela von Wobeser; Ramón Jiménez Gómez; Jorge Gutiérrez Reyna; Jessica C. Locke; Leonor Fernández Guillermo; Guadalupe Avilez Moreno; Fernando Ibarra Chávez; Marcela Corvera Poiré.

Colaboración. María Teresa Miaja de la Peña (coordinadora); Ana Elvira Vilchis Barrera (coordinadora); Adam Alberto Vázquez Cruz (coordinador); Alejandra Torales M. (diseño de interiores); Daniela Macías Galván (colaboración al diseño); Mary Frances Rodríguez Van Gort (coordinador de serie); Roberto de Jesús Villamil Pérez (coordinador de serie); Federico José Saracho López (coordinador de serie); Juan Carlos Hernández Vera (coordinador de serie).

Serie. Ekató

Edición. 1ª. 2025.

DR. © 2025 Los derechos patrimoniales pertenecen a la UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México, México.

ISBN 978-607-587-329-9

Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
Circuito Interior. Ciudad Universitaria, s/n. C.P. 04510.
Coyoacán Ciudad de México, México.
coord.publicaciones@filos.unam.mx

Forma sugerida de citar.

Miaja, M. T., Vilchis, A. E. & Vázquez, A. A. (2025). *"A él cataban todos como a un espejo". Reflejos hagiográficos entre Europa y América.* Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras. <https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/>

Excepto donde se indique lo contrario, este contenido digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual (CC BY-NC) 4.0 Internacional.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.es>

Para un uso diferente escribir a: ru.atheneadigital@filos.unam.mx

Con la licencia  usted es libre de:

Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material

Bajo los siguientes términos:

Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

En los casos que sea usado el presente contenido digital, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

In memoriam Margarita Rodríguez Miaja
y José Miguel Marinas Herrera

AGRADECIMIENTOS

A Yalentay Olinca Olvera Hernández, mi reconocimiento por su apoyo durante la impartición del seminario, de igual manera a Ana Elvira Vilchis Barrera por colaborar en esa etapa y ahora, al lado de Adam Alberto Vázquez Cruz, por su participación en la elaboración del Prólogo y en la edición del libro. Asimismo a Cinthya López Salmorán por su puntual cuidado en la revisión final de los textos para su publicación.

A la directora de la Facultad de Filosofía y Letras, la Doctora Mary Frances Rodríguez Van Gort, nuestro sincero agradecimiento por el interés mostrado para que este libro, *“A él cataban todos como a un espejo”. Reflejos hagiográficos entre Europa y América*, sea publicado como parte de la celebración de los Cien años de la Facultad.

María Teresa Miaja de la Peña

“A ÉL CATABAN TODOS COMO A UN ESPEJO”.¹

REFLEJOS HAGIOGRÁFICOS ENTRE EUROPA Y AMÉRICA

El libro “*A él cataban todos como a un espejo*”. *Reflejos hagiográficos entre Europa y América* es parte de la experiencia vivida en el seminario “Literatura hagiográfica: textos y crítica”, que se llevó a cabo en el Posgrado en Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, de agosto de 2019 a enero de 2021. El seminario tuvo el propósito de ofrecer a los alumnos de Maestría y Doctorado un panorama completo de las manifestaciones literarias de la Hagiografía, en su contexto histórico y artístico; desde los orígenes de esta materia en la Antigüedad Clásica hasta la literatura contemporánea europea y americana.

En él participaron destacados especialistas, que impartieron uno o varios módulos sobre el tema. Algunos de ellos comparten sus investigaciones en este libro. Otros, como es el caso de María José Rodilla, que nos habló sobre “El santo mexicano. San Felipe de Jesús. De gremios y procesiones el santo”; Ana Castaño quien con Jessica Locke impartió “Panorama de la hagiografía en la Nueva España. Cultura, arte y sociedad” y de forma individual, “San José en palabras de los predicadores, los teólogos y los poetas novohispanos”; Aurora González Roldán, con su intervención sobre “Hagiografía en los Siglos de Oro: Baltasar Gracián. *El Político y El Criticón*”; Claudia Lucotti que expuso sobre “Literatura hagiográfica inglesa”, Alejandro Higashi sobre “Claves de la épica clásica y la hagiografía” o Axayácatl Campos y Daniel Gutiérrez Trápaga que impartieron el módulo “Elementos hagiográficos en la literatura caballeresca hispánica”, por haber ya publicado su trabajo o por diversas razones no pudieron acompañarnos en esta última etapa.

Un recuerdo especial a Margarita Rodríguez Miaja, quien impartió el módulo “El diablo en la música”, y a José Miguel Marinas Herrera,

¹ Gonzalo de Berceo, *Vida de Santo Domingo de Silos*, v. 92a.

de la Universidad Complutense de Madrid, que nos habló del “Niño-pa de Xochimilco”, cuya ausencia a causa de la pandemia lamentamos profundamente.

A todos les agradecemos sinceramente su colaboración y entusiasmo en este proyecto, tanto en la impartición de los módulos, como con sus aportaciones para la conformación de este libro.

El libro abre con el artículo de Laurette Godinas “La hagiografía en el Occidente latino en la Antigüedad tardía”, que expone el contexto histórico y social en el que surge el género hagiográfico, es decir, presenta un repaso de las tensiones entre el cristianismo y el Imperio romano, puntualizando diversos periodos de tolerancia, persecución, restricción y oficialización religiosa; a partir de este marco histórico, señala los esfuerzos de la crítica por analizar las hagiografías latinas como conjunto centrado en el concepto de santidad; y, finalmente, presenta sintéticamente una serie de textos hagiográficos latinos representativos, escritos entre los siglos III y VI d. C., que abarcan actas, pasiones y biografías, dedicadas a mártires, ermitaños y doctores de la iglesia.

En el artículo de María Alejandra Valdés García, “Del encomio clásico al panegírico cristiano: los panegíricos a los mártires de Basilio de Cesarea”, la autora se ocupa de estos panegíricos integrales, desde el punto de vista del encomio como *progymnasma*, como tipo de discurso literario, propio del elogio, en el que se ensalzan las cualidades intelectuales y morales; las físicas; y las externas, las acciones y virtudes, y otros argumentos que sirvan para engrandecer a alguien o a algo, según ha sido postulado por diversos tratadistas: Teón, Hermógenes, Libanio, Menandro, Quintiliano, Aristóteles, entre otros. A partir de la revisión de los antecedentes y características propias del género, la autora analiza puntualmente cuatro panegíricos de Basilio: *Panegírico a la mártir Julita*; *Panegírico al mártir Gordio*; *Panegírico a los cuarenta mártires de Sebaste*; y *Panegírico al mártir Mamante*. Para ella, el modelo a seguir es el “*basilikós logos* o discurso imperial de Menandro el rétor”, aunque destaca las características propias de cada uno, en tanto atienden a los modelos “proporcionados por los progimnasmatistas”, Hermógenes y Aftonio, con lo que se aprovechan los recursos retóricos

existentes para modificar el género, renovando con ello el discurso acorde a las ideas cristianas.

“Del monje-guerrero al caballero-santo: translación y condiciones de posibilidad para la escritura de una hagiografía caballeresca” de Diego Carlo Améndolla Spínola, se ocupa de la construcción del modelo del santo-guerrero (Valette) y su relación con el del monje-guerrero (Bernardo de Claraval), a partir de la obra de Chretien de Troyes, *Le Conte du Graal*, con el propósito de demostrar “no sólo los cambios y continuidades que presenta el modelo caballeresco durante casi tres siglos, sino la manera en que las diversas características de los ecuestres fueron trasladadas con el fin de que se adecuaran a la ideología cristiana de la época”, tomando la figura de Perceval como modelo de luchador de la cristiandad y de su reino, como monje-guerrero, y de Galaad, como modelo del santo-guerrero.

Rosalba Lendo, en “*El viaje de san Brandán*”, elabora un atento análisis sobre la relevancia de los relatos de viaje en la literatura como parte de un discurso narrativo-descriptivo, en el que además de que se relatan aventuras, se construye un “espectáculo imaginario”, que puede estar relacionado con “expediciones, conquistas, misiones religiosas, entre otros temas”, por lo que a veces se les asocia a “las crónicas, biografías u otros géneros que incluyen desplazamientos”, y se centra en El viaje de san Brandán al Paraíso terrenal como la peregrinación, “el recorrido de la vida de todo buen cristiano en busca de Dios y de la salvación”. Recorrido que consiste en una exploración marítima, plena de simbolismos relacionados con elementos cristianos, tales como “la fe en Dios y en su inmensa bondad, así como el conocimiento de su severidad; la trascendencia de la gracia, la virtud y el pecado; y la existencia del Purgatorio, el Infierno y el Paraíso”, en un viaje espiritual, guiada por el santo, a través de entornos donde se mezcla lo *miraculosus*, lo *magicus*, y la *mirabilia*.

En “La devoción en cuatro hagiografías hispánicas del siglo XIII”, Ana Elvira Vilchis Barrera se ocupa de la hagiografía como género literario y analiza cuatro obras, que considera canónicas: *Vida de santo Domingo de Silos*, *Vida de san Millán de la Cogolla* y *Poema de santa*

Oria, escritas por Gonzalo de Berceo, y el poema de la *Vida de santa María Egipciaca*, con el propósito de revisar los mecanismos narrativos con los que se define la santidad de los protagonistas. En el análisis de *corpus*, la autora establece un método que le permite delimitar la construcción del esquema de cada uno de los poemas a la luz de tres variaciones: por imitación de virtudes, por solicitud de favores y por la consolidación del santo como objeto de devoción. Gracias a este puntual acercamiento quedan demostradas “las constantes y paradigmas presentes en las hagiografías, que otorgan estabilidad al *corpus*, [y] resultan igualmente destacables las variaciones en los modelos”, lo que ha contribuido al “éxito y pervivencia del género hagiográfico”, a lo largo de los años.

En “Jerarquía de los personajes en la leyenda de Teófilo en la península ibérica durante los siglos XIII al XV”, Carmen Armijo aborda el mito fáustico con el análisis del *Theophilus* — la variante más importante del pacto demoniaco, durante los siglos XIII al XV en la tradición hispánica medieval. Rastrea sus orígenes en sus fuentes griega y latina que, comenta, son bastante similares. Posteriormente, revisa textos hispánicos con especial atención en la originalidad en el trabajo de Gonzalo de Berceo y la evolución de varios de los elementos. En este, por ejemplo, comenta que la ausencia de la sombra equivale a la pérdida del alma, en el Códice Rico, la figura del judío se presenta como instrumento del diablo y también se acatan las palabras de la virgen. En *Castigo del rey don Sancho* el diablo se convierte en mago judío y la virgen sigue siendo intermediaria. Vemos la plasticidad con la que este milagro se adapta muy bien al género ejemplar. Sigue el recorrido por el *Libro de los exemplos por A.B.C.* y termina en siglo XV con *Espéculo de legos* y *Recull de eximplis* en el que, señala, hay muy poca adjetivación. De esta manera la autora nos lleva de la mano.

En su colaboración, Cristina Azuela aborda el fenómeno de las religiosas travestis. A pesar de lo expresado en Deuteronomio 22:5 donde se expresa que usar ropas del género opuesto es “abominación”, Azuela da cuenta de que en la época medieval, el disfraz formaba parte importante de las actividades sociales. Además, señala que estaba

contraindicado que quien fuera, aunque con motivo de su ascetismo, cambie sus ropajes y apariencia femeninas por los de hombre. Por lo mismo, es llamativo que en el ámbito de las hagiografías, haya tantos ejemplos de santas que deciden adoptar una apariencia masculina, misma que a veces es otorgada por la divinidad y que les confiere protección y estatus, a diferencia de hombres que si se disfrazaran de mujer, probablemente sería acusados de sodomía. Posteriormente Azuela hace un recuento de diversas santas como santa Tecla, santa Eufrosina, santa Margarita, etc., hasta llegar a Juana de Arco y la papisa Juana. El artículo cierra con una perspectiva contemporánea acerca de las identidades de género que puede alumbrar aspectos de las vidas de estas santas hasta ahora ignorados por la crítica.

Posteriormente Yalentay Olinca Olvera Hernández en su texto “*Legenda, exemplum y miraculum*: pilares narrativos en la predicación dominica en el *Flos sanctorum con sus ethimologías*, un estudio de caso del siglo XV hispano” nos explica que el *Flos sanctorum* es una versión castellana de la *Legenda Aurea* de Santiago de la Vorágina que data de la segunda mitad del XIII y que da fe de la estrategia predicativa de la época. De ahí que los dominicos se apoyen en este documento. Señala Olvera que a partir del *Flos sanctorum* se puede estudiar cómo ciertos géneros literarios, particularmente la *legenda*, el *exemplum* y el *miraculum* fueron utilizados por los dominicos para la transmisión de la doctrina cristiana en la península ibérica durante el siglo XIV. El *Flos sanctorum* proveyó un medio para integrar elementos locales y universales de la cristiandad, haciendo la enseñanza más accesible y pertinente para un público diverso.

Martín Ríos con su texto “La tradición hagiográfica sobre Santiago en el mundo hispano: de la Edad Media a la conquista de México” nos ofrece un recorrido que parte en el siglo VII sobre la leyenda de Santiago. Así nos lleva por diversos textos como el *Breviarum Apostolorum*, la *Historia Compostelana* y el famoso *Codex Calixtinus*. Nos narra la transformación de Santiago “Matamoros” en Santiago “Mataindios” cuya aparición primera la debemos a López de Gómara. Nos recuerda que la presencia de Santiago es notoria en la toponimia de nuestro

continente desde Santiago de Querétaro hasta Santiago de Chile y nos ayuda a entender que más que una herencia medieval es un elemento estructural en el proceso de conquista. Para ello, desde el ámbito historiográfico compara el trabajo de López de Gómara y de Juan de Mariana. En este marco de ideas, la comparación de la reconquista como una guerra santa y la empresa de conquista como guerra sacralizadora, encuentran un punto común que Ríos nos muestra con detenimiento.

En “El cielo en la tierra. Los santos en las sociedades novohispanas”, Antonio Rubial aborda la llegada del culto a los santos y las características específicas del sincretismo americano. Nos explica cómo para algunos grupos indígenas la conquista no necesariamente implicaba una ruptura sino una continuidad ya que los elementos comunales cristianos fueron adaptados a los prehispánicos. Asimismo, nos da un panorama de las reliquias e imágenes en las sociedades mestizas urbanas, en el caso de las últimas tanto en el ámbito público como privado. Además, recalca el importante papel que jugó la imprenta para la difusión de hagiografías, sermones, obras de teatro y novenas. La producción de santos locales da cuenta de una religiosidad en la que se encuentran el germen de los elementos del llamado “nacionalismo criollo” y que da como resultado que religiosidad y nacionalismo fueran factores que evolucionaron conjuntamente. Por último nos relata los esfuerzos de establecer que desde tiempos previos a la conquista, América era un territorio que había conocido la cristiandad, ya sea por medio de la asimilación de santo Tomás, el apóstol perdido de la Iglesia primitiva, a Quetzalcóatl o bien por la existencia de las cruces como la de Huatulco, que demostraban la existencia de la predicación primitiva.

Gisela von Wobeser en “Catarina de San Juan: princesa, esclava y santa. *Los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia* de Alonso Ramos” sigue la trayectoria de Catarina de San Juan, mejor conocida como la china poblana, de su relación con Alonso Ramos, su confesor y los esfuerzos jesuitas para canonizarla para que Puebla tuviera un santo propio como Lima tenía a santa Rosa. La publicación de *Los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina San Juan* contó con el apo-

yo de varios de los clérigos novohispanos más prominentes de la época que colaboraron con textos preliminares. Después el texto detalla las adecuaciones de Ramos vertidas en su texto para darle a la vida de Catarina un carácter hagiográfico a la vez que novelesco para cumplir con sus propósitos y proporcionar una lectura amena. Por último, señala cómo la intervención de la Inquisición y su índice de libros prohibidos terminaron con este proyecto de canonización.

En “¿Un nuevo modelo de santidad? La hagiografía del ermitaño Gregorio López a principios del siglo XVII”, Ramón Jiménez Gómez aborda *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España* que escribió el padre Francisco Losa acerca de su maestro para configurar un modelo que sirviera de inspiración a quienes quisieran imitar su forma de vida, además de mostrar y propagar la santidad de Gregorio López. Si bien no se logró su canonización, sí se le concedió el título de “siervo de Dios”, por lo que su popularidad creció de manera tal que el emeritismo tuvo un auge del que ya no gozaba del otro lado del Atlántico. La tesis que recorre el texto es que Losa no necesariamente se proponía reactivar el modelo de eremita, sino que buscaba articular un modelo nuevo de santidad que en sus tiempos era vista con malos ojos pues se le relacionaba con el luteranismo, pero que podemos resumir en el recogimiento espiritual.

El artículo “Lo festivo de las alegorías: Posibilidades y extremos de la hagiografía en los villancicos de sor Juana” de Jorge Gutiérrez Reyna está dedicado a los juegos de villancicos con temática hagiográfica escritos por sor Juana Inés de la Cruz; se analizan en él los artificios y recursos con que la monja jerónima presenta a san Pedro Nolasco, a san Pedro, a san José y a santa Catalina de Alejandría, con el fin de mostrar cómo el villancico puede ser el género novohispano en donde la materia hagiográfica logra adquirir mayor flexibilidad y soltura, llegando incluso a la irreverencia cómica. Se señala además la necesidad de prestar especial atención, en futuros estudios, al contexto de producción, difusión y recepción de los villancicos, así como a las diversas ediciones, los pliegos sueltos y los paratextos.

El texto “Muchas ha habido peregrinas en letras”: las escritoras que participaron en los certámenes mexicanos en honor a san Pedro Nolasco y a san Juan de la Cruz” de Jessica Locke rescata uno de los importantes vínculos entre los procesos de canonización y la literatura novohispana: los certámenes poéticos realizados con el objetivo de celebrar la oficialización del culto a los santos. En este caso, expone dos certámenes novohispanos, uno dedicado a san Pedro Nolasco en 1633 y otro a san Juan de la Cruz en 1729; en ambos casos, además del recuento de los requisitos formales para que los poetas probaran su maestría, se solicita el desarrollo de pasajes específicos de la vida del santo en cuestión; el artículo se centra en las autoras participantes y ganadoras de cada uno de los certámenes, con una invitación a continuar con los estudios sobre poesía femenina novohispana de circunstancia.

El artículo de Leonor Fernández “El teatro hagiográfico del Siglo de Oro” expone las características principales de la comedia hagiográfica española de los Siglos de Oro, ejemplificándolas con dos obras pertenecientes a cada etapa del teatro áureo: *La buena guarda* de Lope de Vega y *El príncipe constante* de Calderón de la Barca; las obras desarrollan los modelos de la santa conversa y el santo mártir, respectivamente; sin embargo, el artículo expone rasgos generales presentes también en otros modelos de santidad propios de la comedia hagiográfica áurea. La autora destaca, por una parte, la relación entre la comedia hagiográfica y otros géneros teatrales de los Siglos de Oro y, por otra parte, la importancia social y doctrinal de llevar la temática hagiográfica a un medio de difusión como la escena teatral áurea.

El libro cierra con tres artículos dedicados a los vínculos entre las narrativas hagiográficas y las artes plásticas, específicamente, sus expresiones iconográficas.*

* En los casos en que no se cuenta con los derechos de reproducción de las imágenes, se brinda un código QR para que el lector acompañe el texto con la imagen referida desde un dispositivo electrónico.

Guadalupe Avilez, en su artículo “Hagiografía en algunos frontales de altar catalanes de época románica”, expone la situación histórica del condado de Cataluña en el momento en que se desarrolla la muestra conservada más abundante de arte románico de la península ibérica. Las pinturas murales y en tabla —estas últimas, objeto de estudio de este artículo— son una muestra de la realidad cultural, particularmente, religiosa de los siglos XI al XIII, por tratarse de una forma artística en donde las categorías terrenales se plantean como insuficientes para representar el mensaje espiritual ultraterreno que se propone a los espectadores. El texto se centra en los frontales de altar de temática hagiográfica, se cuestionan sus funciones y fuentes, y se exponen sus técnicas y estilo, organizándolas en tres modalidades de representación.

El trabajo “El texto hagiográfico como fuente iconográfica. El caso de san Francisco de Asís” de Fernando Ibarra parte de la exposición del distanciamiento entre la narrativa hagiográfica y la veracidad histórica; luego de un repaso por la historia del género, expone el relato hagiográfico de san Francisco como caso paradigmático de un personaje cuya narrativa —vinculada a su orden monástica— es generada por sus coetáneos, analiza la importancia de la relación entre el texto hagiográfico y un programa visual para acompañar esa narrativa. El artículo se centra en la dependencia entre hagiografía e iconografía, la intervención de la libertad interpretativa y creativa del artista plástico, las convenciones del contexto en que se produce la imagen y la necesidad de cautela para evitar que la iconografía cayera en herejías y lecturas que la institución eclesiástica preferiría evitar.

Finalmente, Marcela Corvera Poiré, en su artículo “Las fuentes escritas y algunas de las fuentes grabadas que se emplearon para elaborar los lienzos sobre la vida de san Antonio Abad que decoran la capilla del Antiguo Seminario de Cusco”, expone el programa iconográfico de los lienzos sobre la vida y milagros de san Antonio Abad que se encuentran, como el título señala, en el Seminario de San Antonio Abad de Cusco, Perú. El trabajo tiene el objetivo de demostrar que estas pinturas tuvieron como principal punto de partida dos fuentes

escritas: la *Vita Antonii*, traducción de la obra escrita en griego por san Anastasio de Alejandría y la *Vita Sancti Pauli primi eremitae*, escrita por san Jerónimo. El artículo presenta una comparación puntual entre las imágenes, sus fuentes textuales y, en algunos casos, grabados que debieron influir en la elaboración de los lienzos peruanos; además sostiene la finalidad edificante que debieron perseguir estas imágenes dirigidas a los seminaristas.

María Teresa Miaja de la Peña
Ana Elvira Vilchis Barrera
Adam Alberto Vázquez Cruz

LA HAGIOGRAFÍA EN EL OCCIDENTE LATINO EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

LAURETTE GODINAS

Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM

Este capítulo presenta un panorama general de la implantación del género *hagiografía* en el Occidente medieval a partir de sus inicios en el siglo II d. C., el periodo que conocemos como Antigüedad tardía. Para dicha revisión es, por supuesto, importante evidenciar primero el desarrollo del cristianismo como religión cuya recepción osciló de la tolerancia a la persecución y, posteriormente, el corpus de textos que fue afianzando el género entre los cristianos hasta convertirlo en un hito imprescindible de la producción textual paralitúrgica en el Occidente medieval.

1. El imperio romano y el cristianismo

En el imperio romano convivieron muchas religiones. Evidentemente, la principal fue durante mucho tiempo el culto pagano, pero desde la época preclásica habían ido incorporando nuevos cultos, especialmente orientales,¹ con etapas de aceptación por parte de los emperadores, seguidas de momentos de rechazo y represión, que se evidenciaban en la forma de nombrar las distintas variedades de culto, contraponiendo el concepto de *religio*, nacional y auténtica, al de *superstitio*, exótico

¹ Franz Cumont señala, por ejemplo, que “el culto egipcio que se difundió en el mundo greco-romano salió de Serapeum de Alejandría, fundado por Ptolomeo Soter”, en *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Trad. de José Carlos Bermejo Barrera. Madrid, Akal, 1987, p. 69.

y sospechoso.² Por ello en un principio el cristianismo no fue más que una de estas manifestaciones religiosas, que se diferenciaba de la judía porque sus seguidores creían que Jesús era el Mesías esperado por los apocalípticos y que con él se cumplían las profecías.³

Durante el gobierno de la dinastía Julio-Claudia, el cristianismo fue pocas veces objeto de persecución por los gobernadores romanos; de hecho, se centraron más bien en el Medio Oriente, particularmente Judea donde los cristianos constituyeron inicialmente una secta más del judaísmo y donde muchos gentiles (es decir, no judíos) empezaron a escuchar las enseñanzas de Jesús a través de la presencia de sus apólogos en las sinagogas, que no eran espacios sagrados y por lo tanto estaban abiertas a todo el público. De hecho, las epístolas de Pablo, en los años 50 y 60 d. C., así como los evangelios y los Hechos de los Apóstoles ponen de manifiesto que los gentiles fueron sobrepasando rápidamente a los creyentes judíos, lo cual fue creando tensiones entre aquellos que propugnaban una conversión completa de los gentiles al judaísmo (que implicaba los marcadores físicos de identidad como la circuncisión y las leyes sobre la dieta, además de la observancia del Sabbath) y los que se adherían al Concilio de Jerusalén (que se menciona en los *Hechos de los Apóstoles*, 15), en el marco del cual se había estipulado que los gentiles no tenían que confundirse al judaísmo, una postura defendida por san Pablo.⁴ En todo caso, se evidencia desde muy temprano la propagación de las ideas cristianas, y se sabe que para 57 d. C. ya se encuentran muchos cristianos en Roma, a los que Pablo manda saludos personalizados en la *Carta a los Romanos*, 16.

² Robert Turcan, *Los cultos orientales en el mundo romano*. Trad. de Antonio Seisdedos. Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 23-24.

³ Para un análisis de estas consideraciones en el Evangelio de Mateo, véase María Inmaculada Eibe, “‘Cuando veáis todo esto’ (Mt, 24, 33). Los fenómenos naturales y su interpretación teológica en Mateo”, *Teología y Vida*, vol. 61, núm. 2, 2020, pp. 165-166.

⁴ Esta postura es analizada de forma pormenorizada por Carlos Gil Arbiol en el artículo “La novedad de Pablo en el judaísmo de su tiempo: un debate que no acaba”, *Revista Bíblica*, núm. 81, 2019, en particular pp. 92-97.

Las cosas cambian durante el reinado de Nerón. El gran incendio que tuvo lugar en julio de 64 d. C. y duró más de ocho días detonó por parte del emperador una persecución de los cristianos, cada vez más numerosos en Roma, a quienes acusó de ser responsables de la catástrofe. Aunque en realidad no se sabe si se debió a una causa fortuita, a la voluntad de Nerón de aniquilar Roma para crear sobre sus ruinas una nueva ciudad y un nuevo palacio asiento del poder imperial renovado, acusación implícita en Plinio el Viejo y Suetonio, o a una conjuración encabezada por Pisón,⁵ a raíz del incendio los cristianos fueron acusados de *superstitio* maléfica y de actos impíos. En sus *Anales*, libro XV, 38-44, Tácito evidencia dos hechos importantes en la Roma de principios de los años 60 de nuestra era: que había en Roma un número considerable de cristianos y los paganos los distinguían de los judíos teniendo conciencia de que provenían de un mismo origen. Varias fuentes paganas ofrecen interpretaciones coincidentes sobre el acontecimiento, mientras que la tradición cristiana más antigua guarda un extraño silencio sobre el incendio, que apenas se menciona en dos fuentes tardías: la correspondencia apócrifa entre Pablo y Séneca y la *Chronica* de Sulpicio Severo, ya de finales del siglo IV d. C.

En estas primeras persecuciones, los delitos que se imputaban a los cristianos, que Tertuliano menciona en el capítulo VII de su *Apologeticum*, eran los siguientes:

Que en la nocturna congregación sacrificamos y nos comemos un niño.

Que en la sangre del niño degollado mojamos el pan, y empapado en la sangre comemos un pedazo cada uno.

Que unos perros que están atados a los candeleros los derriban forcejeando para alcanzar el pan que les arrojamus bañado en sangre del niño.

⁵ Para un análisis de las causas del incendio de Roma, véase el artículo de Pilar Fernández Uriel, "El incendio de Roma del año 64: Una nueva revisión crítica", *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, núm. 3, 1990, pp. 163-188.

Que en las tinieblas que ocasiona el forcejeo de los perros, alcahuetes de la torpeza, nos mezclamos impiamente con las hermanas ó las madres.⁶

A estas acusaciones por infanticidio e incesto (al llamarse “hermanos” entre sí) hay que sumar la de odio general al género humano, ya mencionada por Tácito, y por supuesto el de ateísmo, puesto que los cristianos no rendían culto público a los dioses romanos con sacrificios y libaciones, ni al emperador. Fueron motivos suficientes para que a partir de 64 d. C. el cristianismo fuera declarado por muchos años una religión ilícita.

Y si los primeros dos emperadores flavios, Vespasiano y Tito, fueron relativamente tolerantes con los cristianos, a finales del reinado de Domiciano inicia una nueva oleada de persecuciones, a menudo llamada “segunda persecución”, que parece deberse más a una voluntad de no irritar la opinión pública, contraria a este grupo religioso, que a una falta de creencia del emperador en la historia de Cristo, convicción del problema político que podrían representar.⁷

Del obispo Melitón de Sardes en su *Apología* destinada a Marco Aurelio, una obra perdida de la cual sólo se conserva un fragmento en la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea hasta Orosio en *Adversus paganos*, no cabe duda de que Nerón y Domiciano fueron quienes marcaron el camino para otros *persecutores*.⁸

⁶ Esta traducción del *Apologeticum* de Tertuliano está disponible en la página web <https://www.tertullian.org/articles/manero/manero2_apologeticum.htm>.

⁷ Para un análisis histórico de la persecución de Domiciano, véase Narciso Santos Yanguas, “Domiciano, el senado y los cristianos”, *Helmantica. Revista de Filología Clásica y Hebrea*, vol. 61, núms. 184-185, 2010, pp. 97-121.

⁸ Como bien lo dice Jorge Cuesta Fernández en su artículo “El cristianismo primitivo ante la civilización romana. Sobre la imagen como ‘persecutores christianorum’ de Nerón y Domiciano a través de las primitivas fuentes cristianas”, “Orosio, en su *Historiae Adversus Paganos*, señaló como primer perseguidor a Nerón. El resto de emperadores, tratados como persecutores, lo fueron porque al principio lo fue Nerón. La repetición de este dato nos conduciría a pensar en que Orosio consideraría a los

Otros de los testimonios romanos interesantes para entender la historia del cristianismo y sus persecuciones que fueron, en los hechos, las que dieron pie a la primera literatura hagiográfica destinada a ensalzar las figuras de los que experimentaron martirio por su fe son la carta de Plinio el Joven a Trajano y la respuesta (también llamado rescrito) de éste a la consulta del primero. Esta carta, que es la número 96 del libro X — el libro que contiene las epístolas de Plinio más vinculada con su desempeño como gobernador de la provincia de Bitinia—, está dirigida al emperador y atestigua la preocupación de un autor pagano sobre el estado de la nueva religión cristiana. Trajano, a diferencia de Nerón o Domiciano, no mostró un interés especial por los asuntos de religión; la constatación de Plinio el Joven sin duda se debe a que, a diferencia de Roma, la parte oriental del Imperio donde se encuentra Plinio en el año 112 d. C. está mucho más sujeta a la influencia de otras culturas. En su consulta, Plinio no duda en tachar la religión cristiana de superstición “perversa y desmedida” (usa en latín los términos “prava” e “immodica”) y evidencia que los interrogatorios que le tocó aplicar involucraban en algunos casos a ciudadanos romanos, los cuales remitió a Roma para su juicio y que circulaban denuncias anónimas con las cuales era necesario actuar con prudencia y asegurarse de que los que fueron denunciados en efecto juraban por la fe cristiana sin negarla en ningún momento para enjuiciarlos. En la parte final de su carta, pide respuesta del emperador a su consulta antes de proseguir con las condenas a una religión supersticiosa que considera perversa por su capacidad de contagiar a las poblaciones urbanas y rurales, pero también da cuenta de su fe en que es una influencia que se puede amainar si se logran arraigar de nuevo los rituales sacros de los paganos. Curiosamente, la respuesta de Trajano, que es en palabras de Suárez Campos “el primer documento oficial sobre la relación del poder y el cristianismo”,⁹ pone de manifiesto que la recomendación imperial

diez perseguidores de un modo similar a una dinastía real, cuyo fundador sería Nerón y su sucesor inmediato Domiciano”, *Antesteria*, núm. 1, 2012, p. 133.

⁹ Alfonso Suárez Campos, “Trajano y la tercera persecución”, *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, vol. 38, 2005, p. 636.

es no buscar a los cristianos, por lo cual se infiere que tampoco se deben perseguir; que las denuncias anónimas son inadmisibles, por lo cual se frena la posibilidad de dar con los cristianos para perseguirlos; y que si finalmente se logra atrapar a cristianos, con que se arrepientan deben ser liberados, y en todo caso si no hay suficiente evidencia es mejor que quede impune el delito de un culpable que condenar a un inocente. De esta época se tiene en griego el testimonio de Ignacio de Antioquía en su *Epistola ad Romanos*, conservada en una tradición textual muy tardía¹⁰ pero cuyo martirio tras ser condenado *ad fieras* se ubica hacia el año 110 d. C.; enviado desde Siria a Roma para ser ejecutado, escribió varias cartas a las comunidades cristianas por las que pasó, cartas que reflejan la actitud espiritual de un hombre que ha aceptado morir por Cristo y su encarnación, lamentando que los judíos hayan menospreciado ésta.

El segundo rescripto de interés para cernir la forma en la que las autoridades romanas reaccionaron frente a la implantación cada vez más importante del cristianismo en el territorio del vasto imperio es el que Adriano, sucesor de Trajano, manda hacia 122 d. C. a Minucio Fundano, procónsul de Asia, sobre la situación legal de los cristianos. Lo interesante es que el contenido del documento nos ha llegado a través de la primera *Apología* de Justino, representa de cierta manera una repetición aún más mitigada de la respuesta emitida por Trajano y que, por ende, parece sentar jurisprudencia para por lo menos el resto del siglo II d. C.¹¹ Es importante notar que en este segundo siglo de nuestra era el desarrollo de la religión cristiana se vincula indisolublemente con la realidad política, económica, social e ideológico-religiosa del mundo romano en el que estaba insertada; y que es durante esta época que se consuma la separación definitiva entre judaísmo y cristianismo, mientras que “corrientes helenísticas de la filosofía contemporánea, sobre

¹⁰ Sobre la tradición textual de la *Epistola ad Romanos*, véase Pablo A. Cavallero, “La retórica en la *Epístola a los romanos* de San Ignacio de Antioquía”, *Helmantica: Revista de Filología Clásica y Hebrea*, vol. 48, núm. 147, 1997, pp. 269-271.

¹¹ Véase N. Santos Yanguas, “El rescripto de Adriano a Minucio Fundano y el cristianismo”, *Helmantica. Revista de Filología Clásica y Hebrea*, vol. 72, núm. 206, 2021, p. 38.

todo el estoicismo, arraigarían profundamente en el seno de la doctrina cristiana, así como una idea de salvación que resultaba paralela a otras religiones de la época, como las místicas”.¹² Cabe destacar que, para una lectura correcta del rescripto de Adriano, es importante considerar que apenas una década antes Ignacio de Antioquía había ido sentando las bases de una división entre judaísmo y cristianismo, división reforzada hacia 124 d. C. por Arístides en una *Apología* que, probablemente, sonó convincente a Adriano dado que tenía “una clara dependencia conceptual e ideológica con el aristotelismo, el platonismo medio y el estoicismo, a los que no critica en ningún momento” y que debió de agradar “la defensa que Arístides hizo de la ética ciudadana de los cristianos, cuyas actividades políticas y sociales poco tendrían que ver con las de los judíos, que tantos conflictos estaban ocasionando en diversas provincias del Imperio”;¹³ no se puede olvidar que también la literatura aristocrática romana de esos años hace un llamado permanente a un regreso a la *virtus* de los antepasados, y que “frente a la generalización del adulterio, la prostitución y la homosexualidad, el cristiano tenía una moral sexual ordenada y siempre dentro del matrimonio, cosa que interesaba destacar porque era un lugar común de la legislación romana y de la moral tradicional romana que la sociedad debía basarse en la familia virtuosa”.¹⁴ Así, para Adriano es imprescindible que cualquier acusación realizada contra los cristianos sea examinada con detalle y que quede claro que el cristiano es condenado por haber cometido algún delito y no sólo por pertenecer a la religión cristiana; es más, en su rescripto el emperador intenta evitar la propagación de calumnias castigando las falsas denuncias. En todo caso, se observa tanto en el gobierno de Adriano como en el de su sucesor Antonino Pío una intención real de “limitar las inclinaciones a la persecución y de no

¹² *Idem*.

¹³ Pedro Giménez de Aragón Sierra, “Ignacio de Antioquía inventó el cristianismo: Trajano y Adriano frente a los cristianos”, *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, núm. 16, 2018, p. 321.

¹⁴ *Ibid.*, p. 323.

dar vía libre al fanatismo de las multitudes que pedían intervenciones contra los cristianos”.¹⁵

Si bien los Antoninos tendieron a prolongar esta tendencia a no llevar a cabo persecuciones sistemáticas contra los cristianos, es interesante notar que los casos más sobresalientes de estas persecuciones se dieron durante sus gobiernos, como las muertes de Policarpo, de los mártires de Lyon o de Scillitum, de los que hablaremos más adelante, aunque su ubicación exacta en el tiempo es muy difícil dado que las fuentes de dichos acontecimientos suelen ser posteriores y evidencian ciertas discordancias cronológicas y, por ende, la crítica ha emitido opiniones a veces encontradas sobre las evidencias conservadas. En todo caso, lo que los casos estudiados parecen mostrar es que más que formar parte de una persecución sistemática fomentada por el gobierno imperial, los casos fueron llevados “por representantes del poder político en regiones aisladas y muy concretas del Imperio en aplicación personal de la normativa emanada de los rescriptos emitidos con anterioridad con respecto a los cristianos por las cancillerías de Trajano y Adriano”.¹⁶

Aunque el cristianismo no perdió su carácter de *religio illicita* y se produjeron en ciertos contextos específicos episodios de carácter aislado y personal como el de los mártires de Lyon, arrojados a las fieras en tierras galas en 177 d. C. con motivo de las festividades que congregaban año tras año a los delegados de las tres provincias galas, como el de los mártires de Scillitum, en el Norte de África en 180 d. C., o el martirio de Apolonio, senador de la Ciudad de Roma, cuyo proceso describe Eusebio en su *Historia eclesiástica* y tuvo lugar en 185 d. C., lo cierto es que durante el final del gobierno de Marco Aurelio y el de Cómodo se puede incluso vislumbrar un cierto entendimiento entre el gobierno imperial y las jerarquías cristianas, que se volvieron dueñas de los lugares de culto y de sus necrópolis.

¹⁵ Amparo Mateo Donet, *La ejecución de los mártires cristianos en el imperio romano*. Murcia, Universidad de Murcia, 2016, p. 46.

¹⁶ N. Santos Yanguas, “Antonino Pío y los cristianos”, *Helmantica. Revista de Filología Clásica y Hebrea*, vol. 70, núm. 204, 2019, p. 74.

También la dinastía de los Severos (de 195 a 235) se mostró relativamente tolerante, en gran parte porque, como lo sugiere Narciso Santos Yanguas, el matrimonio de Septimio Severo con Julia Domna, hija del gran sacerdote de Emesa abrió de par en par las puertas del imperio a las religiones orientales.¹⁷ Eso sí, Septimio Severo emitió su decreto antiproselitista contra judíos y cristianos, que retomado por magistrados romanos dio pie a persecuciones en particular en Egipto y el resto de África, como lo documenta Tertuliano en *Ad nationes* y su *Apologeticus*, pero también en la *Pasión de Perpetua y Felicitas* (ocurrída hacia 203 d. C.). En la *Historia Augusta*, XVII, 1 se menciona el decreto que prohibía convertirse al cristianismo y al judaísmo bajo riesgo de penas severas; y, de hecho, como menciona Santos Yanguas, “el único cambio real, aunque muy notable, con relación a la situación anterior al decreto de Septimio Severo lo constituye la indudable autorización concedida por medio del decreto a los oficiales de la administración para buscar a los perseguidos, que contrasta con el rescripto de Trajano”.¹⁸ Cabe destacar que los efectos de este decreto se concentraron más que nada en Egipto y el resto de África, donde tuvieron lugar la mayoría de las persecuciones, y que castigaba a aquellos que se convertían, no prohibía el culto a quienes ya lo ejercían. Caracalla, Heliogábalo y Alejandro Severo parecen, de acuerdo con la documentación histórica, haberse mostrado favorables a los cristianos. Es más, como lo muestra la *Historia augusta*, en el año de 219 Heliogábalo construyó un templo en el Palatino en el que quiso juntar la estatua de Cibeles, el fuego de Vesta, el Paladion, los escudos sagrados para los romanos, pero también las religiones samaritana y judía y la liturgia de los cristianos “ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret” (para que Heliogábalo poseyera los secretos de todos los cultos).¹⁹ Aunque se puede pensar en un constructo anacrónico del autor de la *Historia*

¹⁷ N. Santos Yanguas, “La Dinastía de los Severos y los cristianos”, *Euphrosyne*, núm. 11, 1982, p. 150.

¹⁸ *Ibid.*, p. 161.

¹⁹ *Historia augusta*, Heliogábalo, III, 5, *apud ibid.*, p. 167.

Augusta para abrir el camino hacia la aceptación general, en todo caso la biografía de Alejandro Severo dice que “Christianos esse passus est”, es decir, que permitió la existencia de los cristianos.²⁰ Los martirologios, sin embargo, dan cuenta de un número relativamente abundante de mártires en tiempos de Heliogábalo y Alejandro Severo; es probable que estos estuvieran enmarcados en las persecuciones provinciales promovidas de forma local, o que su datación no fuera del todo precisa.

Pero en general, en los gobiernos de la primera mitad del siglo III, como lo fueron también los gobiernos de Maximino Tracio y Julio Filipo el Árabe, priva lo que describe Raúl González Salinero en su revisión sistémica del desarrollo histórico de las persecuciones, en la tercera parte de su libro *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano*: los episodios antes de las primeras persecuciones generales, que son breves e intensas en ciertos lugares y tiempos de los gobiernos de Decio (250) y Valeriano (251-253), son esporádicos y que las persecuciones se hacen verdaderamente generalizadas, cruentas y ofensivas con Diocleciano y sobre todo de Galerio, a quien Diocleciano hizo parte de la tetrarquía que instauró a partir de 293 d. C.²¹

Decio promulgó en 249 un edicto en el que toma cuerpo la primera persecución sistemática y universal contra el cristianismo. Con éste, la autoridad político-administrativa romana podía desarrollar una acción represiva basada en una búsqueda de oficio y no sólo fundada en delaciones y acusaciones particulares o la represión de revueltas de carácter popular, todas estas de índole muy local. El edicto que se promulga insta a los habitantes del Imperio a sacrificar a los dioses y a elevar plegarias por el emperador, y pone en marcha toda una maquinaria de control para asegurarse el respeto a las reglas. Así, no sólo hacía falta definirse como pagano, realizar libaciones, sacrificar víctimas y comérselas ante la comisión, sino que había que declarar que siempre se habían hecho estos sacrificios y culto a los dioses,

²⁰ *Historia augusta*, Alejandro, XXII, 4, *apud ibid.*, p. 168.

²¹ Raúl González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano*. Madrid, Signifer Libros, 2005, pp. 84-123.

tras lo cual se expedían unos certificados (“libelli”) que garantizaba el cumplimiento de la ley.²² Según Dionisio de Alejandría, en el relato que recoge Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica*, VI, 41, se pueden establecer cuatro categorías de cristianos con base en su respuesta ante el edicto: 1) quienes se presentaron inmediatamente a declarar, porque tenían miedo o porque estaban integrados en la administración pública; 2) aquellos que se acercaron a los altares con un entusiasmo relativo; 3) aquellos que huyeron, entre los cuales una parte logró escapar del todo, otra parte fue aprehendida pero logró sobrevivir y pudo contar lo que pasó (como el mismo Dionisio) y la tercera terminó sacrificando, engrosando las filas de los *lapsi* o apóstatas o cristianos arrepentidos;²³ y 4) quienes permanecieron firmes hasta el final y rehusaron sacrificar, enfrentando la tortura y la condena a muerte. Más adelante en la *Historia eclesiástica* (VII, 11-24), Dionisio sigue relatando los efectos del edicto de Decio en el territorio del Imperio, visión que se puede completar con lo que narra Cipriano sobre el Norte de África en su *De mortalitate*.²⁴ Entre la enfermedad que decimó parte de las poblaciones y la cantidad muy importante de cristianos que apostataron por librarse de las persecuciones oficiales, la iglesia católica padeció severas mermas pero, a pesar de estar rodeado de personajes con una clara inclinación anticristiana, el periodo de Valeriano fue en términos generales clemente con los cristianos y su primer edicto, datado de 257 aunque está perdido y sólo tenemos huellas de él en la narración de Dionisio de Alejandría, sólo pedía a la jerarquía eclesiástica (y no

²² Sobre los *libelli*, véase el interesante estudio de Fernando Pamos de la Hoz, *Textos y documentos para el estudio del edicto de Decio* [en línea], Madrid, 2021. Tesis, Universidad Complutense de Madrid. <<https://docta.ucm.es/rest/api/core/bitstreams/630d96ba-e871-4d70-b96b-cf6bebdddeef3/content>>. [Consulta: 15 de abril, 2024.]

²³ Sobre el problema de los apóstatas, véase Santos Yanguas, “Decio y la persecución de los cristianos”, *Anales de historia antigua y medieval*, núms. 24-25, 1986-1991, pp. 164-168.

²⁴ Acerca este tratado en particular, véase el artículo de Fernando Rivas Rebaque, “Respuesta de Cipriano de Cartago y Dionisio de Alejandría ante la epidemia”, *Cauriensia*, vol. 15, 2020, en particular pp. 554-563.

a los laicos) que reconocieran y participaran en los ritos romanos y que los cristianos ni celebraran asambleas ni visitaran los lugares donde eran enterrados sus difuntos, so pena capital; el segundo decreto, en cambio, tenía una motivación económica e incluía la confiscación de las propiedades de la Iglesia, y excluía a los cristianos de cualquier puesto en la administración imperial.

Su sucesor, Galieno, viendo la situación desastrosa del Imperio y los disturbios imperantes en varias de sus fronteras, revocó los edictos anticristianos promulgados por su padre. Así, promulgó en 260 el primer edicto de tolerancia, que incluía la restitución de los bienes a los cristianos y la apertura de los lugares de culto; sin embargo, ni él ni sus sucesores pudieron poner orden dado lo breve de sus gobiernos. La relevancia económica de las comunidades cristianas sería por supuesto una de las razones para que éstos sean nuevamente blanco de persecuciones cuando Diocleciano establece en 284 la tetrarquía como forma de gobierno para un Imperio ingobernable por su extensión.

Con Diocleciano, y en particular Galerio, se dio la segunda persecución sistemática y general de las comunidades cristianas mediante edictos que se promulgaron entre 202 y 311. El nuevo modelo político-organizativo ideado por Diocleciano para controlar mejor las fronteras del Imperio y evitar el desvío de los fondos recaudados en provincias en las que el poder imperial fuera más débil, llamado “tetrarquía”, parecía sobre papel la solución ideal para el control cabal del gobierno imperial: dos de los emperadores tendrían el título de augusto y dos el de césares, y cuando los augustos abandonaran sus cargos los césares subirían a augustos, nombrándose nuevos césares para sustituirlos y así sucesivamente. De los augustos, el de mayor edad e importancia tendría poder supremo. Para asentar el poder político, Diocleciano buscó apoyo religioso y se hizo nombrar *Jovius*, es decir descendiente de Júpiter en la tierra, mientras que a Maximiano le puso *Herculius*, es decir, descendiente de Hércules. Con esta decisión claramente apoyada en la religión pagana, Diocleciano evidenciaba su desprecio hacia el monoteísmo cristiano. A partir de 299 d. C. se pueden ver en las crónicas manifestaciones de descontento en el seno

del ejército contra los soldados que rechazaban participar activamente en los sacrificios, dando evidencia de que esta religión contraria al culto pagano acaparaba un número cada vez mayor de fieles, interesados por su doctrina igualitaria y esperanzadora. Esto explica de cierta manera que Diocleciano, en parte incitado por Galerio, César de la tetraquía, no tuvo más remedio que emitir en 303 un edicto que estipulaba que todas las iglesias cristianas fueran destruidas, todas sus escrituras confiscadas y quemadas, todos los bienes de los cristianos embargados y todos los cristianos que ocupaban cargos públicos expulsados de los mismos; que los cristianos pertenecientes a un rango social elevado perdieran sus privilegios y los esclavos manumitidos, su libertad.²⁵ De nuevo, como cincuenta años antes con Decio, los cristianos tuvieron que elegir entre convertirse en traidores o enfrentarse al aniquilamiento por parte de la máquina burocrática imperial. Por supuesto, no todas las provincias fueron expuestas de la misma manera a las exacciones: Italia y España, bajo mando de Maximiano, fueron tratadas con excepcional dureza, como lo fue África, mientras que Galia y Britania, gobernadas por Constancio Cloro, apenas vieron demoler algunas iglesias. El segundo edicto, emitido un par de meses después por Diocleciano, añadía a lo anterior la orden de arrestar a los clérigos cristianos que se negasen a sacrificar; fue tal la cantidad de clérigos que se metieron a las cárceles que tuvieron que liberar a antiguos criminales para que pudieran meterse a los obispos y presbíteros en ellas. Ante esta situación llegó el tercer edicto, a finales del mismo año de 303, ofreciendo a los cristianos la posibilidad de rendir culto a los dioses paganos para ser liberados, si bien los que no lo hicieran serían condenados a tortura y muerte; este último no aplicaría para los presbíteros ni obispos, puesto que la idea subyacente era privar a los cristianos de sus pastores. Pero fue finalmente Galerio el que firmó el cuarto edicto, el definitivo, estando Diocleciano enfermo de gravedad. Fue tal su crudeza que creció de forma exponencial el número de mártires y que, como cuenta Lactancio,

²⁵ Mario Lorente Muñoz, “La gran persecución de Diocleciano”, *La razón histórica*, vol. 54, 2022, p. 74.

“personas en masa fueron arrojadas al fuego sin distinción de sexo, ni edad, y que el número fue tan elevado que llegaron a ser colocadas en grupo”.²⁶ De nuevo, la aplicación de la ley varió, como ya se dijo arriba, en función de la repartición geográfica y los gobernantes al mando en las distintas regiones, pero este periodo de terror duraría hasta el año de 311 cuando Galerio, enfermo de gravedad, dictó, según Lactancio por venganza de Dios, en Nicomedia un edicto de tolerancia en el que se permitía dar a los cristianos rienda suelta a sus prácticas religiosas y se restituía a la Iglesia todos los bienes que le habían sido confiscados. Lactancio da en *De mortibus persecutorum*, 33 una copia del decreto, que establece que Galerio considera oportuno “extenderles también a ellos nuestra manifiesta indulgencia, de modo que puedan nuevamente ser cristianos y puedan reconstruir sus lugares de culto, con la condición de que no hagan nada contrario al orden establecido”.²⁷

A este edicto seguiría en 313 el así llamado “edicto” de Milán, promulgado por el emperador Constantino, que convertiría el cristianismo en religión lícita del Imperio y lo dotó de garantías de exención fiscal, además de donaciones muy cuantiosas de tierras, tesoros y subsidios por parte de la familia imperial.²⁸ A este seguiría por supuesto en 380 el edicto de Tesalónica que instituiría la religión cristiana como oficial del Imperio en el reinado de Teodosio, pero la dinámica establecida por Constantino a partir de 313 marcó sin duda el camino hacia la aceptación de la religión cristiana por las estructuras de gobierno imperiales y su paulatino establecimiento como religión de estado. Curiosamente, el documento que hoy se conoce como Edicto de Milán no es realmente una nota redactada por el emperador, sino la copia de una carta que escribe Licinio al gobernador de Bitinia, fechada en Nicomedia en junio de 313 donde

²⁶ Lactancio, *De mortibus persecutorum*, 15, 3, *apud ibid.*, p. 77.

²⁷ *Apud ibid.*, p. 80.

²⁸ Giovanni Alberto Cecconi, “Da Diocleziano a Costantino: le nuove forme del potere”, en Alessandro Barbero, *Storia d'Europa e del Mediterraneo* 7, 3: *L'Ecumene romana. L'impero tardoantico*, Roma, 2009, p. 86.

dice que después de reunirse con Constantino en Milán ha decidido permitir a los cristianos dar libre curso a su culto y que les otorga la recuperación de sus bienes confiscados durante las persecuciones de Diocleciano; las fuentes de esta carta son Lactancio y una traducción griega en Eusebio del texto de Lactancio. El tenor general del mensaje es, pues, “que se debe repudiar la coerción religiosa y la diversidad de creencias”.²⁹ Ahora bien, en los hechos Constantino fue llevando a cabo acciones en distintos ámbitos de la vida social, cultural y legal del Imperio que marcaron su interés evidente en los asuntos de la Iglesia; entre ellos se puede mencionar su intervención en la cuestión donatista, originada por el apego de la iglesia del Norte de África a las ideas de Donato, obispo de Cartago, según el cual sólo podían administrar los sacramentos los sacerdotes cuya vida fuera intachable y los pecadores no podían ser miembros de la Iglesia; la decisión final sobre lo que se convertiría en piedra de toque para la ortodoxia cristiana: la naturaleza increada de Cristo, “consustancial” y el apoyo determinado del poder imperial de asegurar la conformidad de este credo; y el establecimiento de leyes favorables a la Iglesia como la revocación de la *lex Iulia*, que prohibía a los matrimonios sin hijos o solteros recibir herencia, que benefició directamente a las vírgenes y hombres célibes.³⁰

Después de un momento de vacilación, concentrada en particular bajo el gobierno de Juliano el Apóstata, quien intentó de cierta manera revertir los avances del cristianismo y rescatar una teología neohelenística,³¹ y la inestabilidad política que llevó a la designación como emperador de Teodosio, de origen hispano, éste asumió el poder teniendo como primera misión evitar el peligro de ataques de godos mediante una política sistemática de integración de los “bárbaros” que incluía

²⁹ Catalina Balmaceda, “Constantino. Emperador cristiano-emperador romano”, *Teología y vida*, vol. 61, núm. 2, 2020, p. 140.

³⁰ *Ibid.*, pp. 148-157.

³¹ Florencio Hubeñak, “El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio romano”, *Hispania Sacra*, vol. 51, núm. 103, 1999, pp. 7-8.

su cristianización y romanización. Asimismo, Teodosio logró convertir el cristianismo en la religión oficial del Imperio romano integrando a los obispos, funcionarios religiosos, al aparato estatal para reforzarlo. Para evitar las numerosas divergencias internas evidentes en la comunidad eclesiástica, que atentaban contra la unidad religiosa y, por extensión, contra la unidad socio-política, Teodosio adoptó una serie de medidas contra las herejías, es decir, las desviaciones a la religión oficial imperante. El edicto *Cunctos populos*, promulgado en Tesalónica en 380, prescribe textualmente que los pueblos

regidos por nuestra imperial clemencia profesen la fe que creemos ha sido transmitida por el divino apóstol Pedro, mantenida en su forma tradicional hasta el presente día, fe que profesan. Igualmente el pontífice Dámaso y el obispo Pedro de Alejandría, varón de apostólica santidad, esto es, que según la enseñanza evangélica y disciplina apostólica, debemos creer en una deidad, la Santa Trinidad del Padre, del Hijo y el Espíritu Santo, adorados en su igual majestad. Y requerimos que los que observen esta regla de fe abracen el título de cristianos católicos (*christiani catholici*), pues juzgamos a todos los demás de mente insana (*dementes vesanosque*) y ordenamos que sean llamados heréticos (*haeretici*), sus lugares de reunión no tienen derecho al nombre de iglesias; condenados como tales, en primer lugar, a sufrir el castigo divino y, con él, la venganza del poder que por celestial autoridad hemos asumido.³²

Con este edicto, Teodosio pretendía que quedaran zanjadas por una ley imperial todas las diferencias religiosas para todos los pueblos, heréticos y paganos. Entre los heréticos estaban en primera fila como destinatarios de este edicto los arrianos, adeptos de un movimiento, el arrianismo, que negaba la divinidad de Cristo, algo que ya había sido tratado por el Concilio de Nicea. En otro edicto de 381, se castigó

³² *Ibid.*, pp. 17-18.

a los maniqueos, nombre bajo el cual se conocía a las sectas llamadas encratitas, saccophoros, apotácticos e hydropastates.³³

Cabe destacar que tanto Constantino como Teodosio también tuvieron que luchar contra los que rendían culto a la religión tradicional romana, ahora denominados paganos. El paganismo era para entonces un sincretismo algo confuso de antiguas creencias teñidas de neoplatonismo y de cultos orientales, junto con costumbres vinculadas a los antepasados, cuya *fides* constituía la base del patriotismo romano. Los principales representantes de dicho culto no fueron masas de ciudadanos organizados, sino intelectuales formados en la retórica y la filosofía como Claudiano o Ausonio, que identificaban el paganismo con la cultura helenística que había tenido intentos de reestablecimiento con Juliano el Apóstata. El edicto contra el paganismo de 381 promulgado por Teodosio ponía fin a la política de tolerancia de Valentiniano I, que condenaba la participación en sacrificios; otro edicto de 382 prohibió el acceso a los altares, una decisión que llevaría al cierre y abandono de los templos y a la ruina edilicia de la Roma medieval. Así como el cristianismo había sido perseguido por considerarse una religión *illicita*, ahora los cultos tradicionales romanos se habían convertido en una *superstitio* que tenía que ser extirpada. Aunque tomaría varios edictos para verse eliminada esta religión tradicional romana que se negaba a desaparecer, la ayuda del obispo Ambrosio, la aceptación general de la política pro-goda y pro-católica y las reformas al antiguo calendario romano para convertirse en un calendario con festividades cristianas, esta nueva legislación ayudó a marcar el final del paganismo, que se refugia primero en los campos, como se ve en la prédica de Martin de Tours relatada por Sulpicio Severo, y aunque va desapareciendo poco a poco, sigue preocupando a los teólogos cristianos, como lo evidencia el hecho de que, por esos años, Agustín de Hipona está escribiendo su *Ciudad de Dios* para defenderse de las críticas apocalípticas de los paganos.

³³ *Ibid.*, p. 20.

Base del Imperio romano medieval, esta nueva relación entre la política y la religión vería también nacer nuevas santidades por escribir, después de la apología del martirio por la fe: los monjes y los doctores de la Iglesia y, más adelante en la Edad Media, los emperadores y los reyes, seguidos de los fundadores, predicadores y misioneros.

2. Los primeros santos: los mártires

Antes de proporcionar un breve panorama del nacimiento de una literatura hagiográfica, es importante reflexionar sobre la palabra “santo” y su historia, un tema tratado por Hippolyte Delehaye en su seminal estudio *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, de 1927. Al respecto, es preciso no olvidar que la terminología cristiana en general se formó bajo una triple influencia: la de la lengua común, que era la de una sociedad pagana; la lengua de los libros santos y los conceptos propios de la nueva religión. Así, en la lengua pagana la palabra *sanctus* se empleaba para todo lo que tenía que ver con la divinidad o el culto, tanto los edificios y las representaciones de los dioses como lo que era protegido por la autoridad, tanto bienes materiales como personas que gozan del privilegio de inviolabilidad como los embajadores, los senadores o, por supuesto, los emperadores.³⁴ Pero a menudo también se ve empleado el sintagma *vir sanctus* para referirse a hombres cuya conducta en la vida pública y privada es irreprochable y que es fiel a las obligaciones familiares, con una nobleza de carácter que inspira naturalmente al respeto, sin que haya una relación natural con la divinidad, aunque también se encuentran testimonios del uso de *sanctus* con nombres de dioses paganos. En la lengua cristiana, los escritos de los autores eclesiásticos y las inscripciones la palabra *sanctus* se ve empleada con una gran variedad de matices: en los textos más antiguos, sólo se habla de los santos en colectivo, como el “pueblo santo”, que es el pueblo fiel, y en particular aquellos que pasaron a mejor vida, como

³⁴ Hippolyte Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*. Bruselas, Société des Bollandistes, 1927, pp. 3-6.

las almas de aquellos que murieron en Cristo; en textos epigráficos, *sancti* se refiere a los mártires, y no sólo su alma, que conoció la gloria divina, sino su cuerpo que descansa en un cementerio o una basílica. En singular, el término se emplea como epíteto laudativo, a menudo en superlativo, *sanctissimus*, para personas con dignidad. Para la Iglesia, el título de “santo” se suele dar a los obispos, a los que se les llama “su Santidad”. Hasta que finalmente se emplea en su acepción más precisa, el título de honor por excelencia que la Iglesia da a aquellos que merecen culto público, primero los mártires, *martyres*, a los que se les antepone desde finales del siglo V, el adjetivo *sanctus*, a veces acompañado del adjetivo *beatus*. En todo caso, se van fijando dos usos, el ceremonial como fórmula de tratamiento para vivos y difuntos y el religioso, determinado por la terminología bíblica, que refiere a algo sustraído a la condición común porque pertenece a Dios, como los mártires y los muertos ilustres que se asimilan a ellos. Y a partir del momento en el que se reserva a los mártires, el significado del vocablo adquiere una precisión que antes no tenía: el de ser merecedor del respeto de los fieles mediante el homenaje del culto público, equiparando la palabra “santo” a “objeto de culto”.³⁵

Estos objetos de culto generaron escritos que, como bien lo subraya G. Philippart en su “Introduction” al primer tomo de *Hagiographies*, fungen como fuentes hagiográficas históricas que tomaron como forma principal las actas y pasiones, consagradas a la relación de muertes de mártires, las biografías, las anécdotas edificantes y las historias de las reliquias y relatos milagrosos (inventiones, translationes, elevationes, etc.).³⁶ El estudio tipológico de estas fuentes emprendido por grupos de investigadores dio pie a dos conjuntos fundamentales que considero importante mencionar aquí: desde el punto de la recuperación de fuentes, se destaca la *Bibliotheca Hagiographica Latina* y su *Novum*

³⁵ *Ibid.*, p. 59.

³⁶ Guy Philippart, “Introduction”, en Guy Philippart, dir., *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. Tomo I. Turnhout, Brepols, 1994, p. 13.

supplementum, compilada por los bolandistas entre finales del siglo XIX y principios del XX, a la que prácticamente todos los estudios sobre hagiografía remiten mediante el uso de la abreviatura BHL seguido del número que el texto ocupa en la compilación. Por otra parte, los tomos de *Hagiographies* publicados entre 1994 y 2024, dedicados al estudio por áreas geográficas y evolución cronológica de la producción hagiográfica, como parte de la prestigiosa colección *Corpus christianorum*. Esta visión de conjunto permite ver la hagiografía no como un género sino como una colección de textos centrados en el concepto de santidad, puesto que como los santos fueron todos miembros de la comunidad cristiana, venerarlos estuvo en el centro del cristianismo de la Antigüedad Tardía y la Edad Media.

Si bien el primer martirio conocido es el de los cristianos que fueron condenados a muerte y ejecutados en Lyon en 177 d. C., sólo conocemos la información mediante una carta insertada por Eusebio en el libro V de su *Historia eclesiástica*, donde cita fragmentos de una carta de las iglesias de Lyon y de Viena a las iglesias de Asia y Frigia. Así que, como bien lo indica Saxer en su capítulo dedicado a la África latina del primer volumen de la serie *Hagiographies*, no cabe duda de que es en África donde nació la literatura cristiana en lengua latina, y también la hagiografía.³⁷ Ocupa un lugar fundamental en este panorama Tertuliano, quien potenció el uso del latín cristiano y junto con Cipriano y Agustín de Hipona dio pie a una producción sólida y abundante en lengua latina.

Pontius, en su *Vida de Cipriano*, plantea una idea interesante: que si los antepasados se dieron a la tarea de consignar a modo de veneración los hechos notables de catecúmenos mártires, es importante hacerlo con los coetáneos. Con esto evidencia que conoció todas las pasiones anteriores, sin duda mediante la lectura pública y litúrgica de las mismas, una costumbre ampliamente documentada en los concilios africanos y en la obra de varios autores como san Agustín, por lo cual parece evidente que el lugar de arraigo de la literatura hagiográfica fue

³⁷ Victor Saxer, “Afrique latine”, en Guy Philippart, dir., *op. cit.*, p. 25.

la celebración litúrgica de los mártires en la fecha de aniversario de su muerte.

Durante los primeros años de producción hagiográfica, el lapso de poco más de 20 años que va de 180 a 203 d. C. se fueron aclimatando dos subgéneros de hagiografía en África, de donde tuvieron impacto en el resto de Occidente: las actas proconsulares y los relatos llamados “pasiones”; unos sesenta años más tarde se añadirá el género “biografía cristiana”, con el que se complementa el panorama de la hagiografía primitiva.

Los textos más importantes del siglo III d. C. fueron los siguientes:

1. *Las Actas de los mártires scilitanos* (BHL, 7527)

Es el nombre que se suele dar a las actas del proceso por cristianismo al que fueron sometidos un grupo de cristianos de Scilli ante el cónsul de Cartago, el 17 de julio de 180 d. C., a raíz del cual fueron condenados a muerte y ejecutados. El texto más antiguo que se conserva tiene la forma de un acta: indica al principio el lugar, la fecha, los nombres de magistrados y acusados; da cuenta de la sentencia del juez, de su publicación por el pregón y de su ejecución al final; en la parte intermedia, también proporciona con frases sucintas un recuento de las preguntas formuladas por el magistrado y de las respuestas de los acusados; el texto está además lleno de fórmulas jurídicas de la época, por lo cual se llegó a pensar que se trata en verdad de un acta de audiencia de la condena de los mártires, aunque algunos elementos indican que no es la reproducción fidedigna del proceso dado que faltan la declaratoria de identidad de los acusados y la explicitación del motivo de acusación en contra suya; en varios lugares el texto parece trunco, y la fórmula final “et ita omnes simul martyrio coronati sunt et regnant cum patre et filio et spiritu sancto per omnia saecula saeculorum amen” no podría estar en un acta de audiencia, sino que evidencia la intervención de un cristiano con el propósito de preparar el texto para la lectura pública litúrgica.

2. La *Pasión de Perpetua y sus compañeros* (BHL 6633)

A diferencia de las actas anteriores, la *Pasión de Perpetua y sus compañeros* es un relato de los últimos días que vivieron los seis mártires que fueron después expuestos a morir por las fieras en el anfiteatro el 7 de marzo de 203 d. C. Desde el punto de vista literario, el relato es la compilación de elementos muy diversos:

- en los párrafos 3 a 10, las visiones de Perpetua, que ella pone por escrito;
- en los párrafos de 11 a 13, las visiones de Saturus;
- la redacción del compilador, que contiene varios elementos narrativos; el prólogo doctrinal (párrafo 1) y narrativo (párrafo 2), el relato del martirio (párrafos 14 a 21) y un epílogo (párrafo 21).

Si bien durante mucho tiempo se pensó que el autor de este texto era Tertuliano, consideraciones recientes hacen pensar más bien en un autor culto de Cartago, afín con ciertas ideas premontanistas, que apuntaban hacia la necesidad de prepararse al juicio final y mantener una ortodoxia total, llegando a negar la posibilidad de perdón para los cristianos pecadores. Cabe destacar que el texto de la *Pasión de Perpetua y sus compañeros*, a veces conocido también como *Pasión de Perpetua y Felicitas*, no lleva la fecha del 7 de marzo; este dato está en los martirologios posteriores, pero el texto sí menciona el aniversario del César Geta, así que si este tomó el poder en 198 su primer lustro se cumpliría en el año de 203, cuando los mártires murieron en los juegos que se organizaron para celebrar este acontecimiento.

Si Perpetua era de familia acomodada en la que todos eran cristianos menos su padre, el texto de su martirio pone de manifiesto que el mensaje evangélico penetró en las capas superiores de la sociedad cartaginense; como muchos textos de esta índole, proporciona información de gran relevancia sobre la vida cotidiana de la Iglesia primitiva.

3. Las *Actas del martirio de Cipriano* (BHL 2037-2039d)

Estas actas son un documento de gran interés que se puede complementar con la *Vita Cypriani* (BHL 2041), escrita inmediatamente después de la

muerte de Cipriano por Pontius, quien acompañó al mártir en su exilio en Cúrubis. Se trata de un documento compuesto de partes diversas:

- el acta de la audiencia con el procónsul de Cartago Aspasius Paternus del 30 de agosto de 257 d. C. (párrafo 1); éste, aplicando el primer decreto de Valeriano, lo exila a Cúrubis;
- un fragmento narrativo (párrafo 2) insertado por el compilador;
- el acta de la segunda audiencia con el procónsul Galerius Máximus el 14 de septiembre de 258 d. C. (párrafos 3 y 4); en éste, conforme a los nuevos decretos imperiales, se condena a ser decapitado;
- un relato de la ejecución capital y del sepelio de Cipriano (párrafo 5).

Según la carta 77, 2, 1 de Cipriano, ya circulaban en el Norte de África copias de la primera acta; es posible que el mismo Cipriano la haya distribuido para servir de modelo a sus colegas sobre cómo actuar ante los magistrados. De la segunda audiencia se habla en la *Vida de Cipriano*. La veracidad histórica del texto es indudable, si bien no se sabe nada del procónsul Aspasius Paternus: Cipriano menciona que se había prohibido a los cristianos ir a los cementerios y que se castigaría con muerte por decapitación a los contravenientes, y en su penúltima carta Cipriano cuenta cómo Sixto fue ejecutado el 6 de agosto, junto con cuatro diáconos, en el cementerio, aparentemente por haber contravenido el rescripto imperial. Por lo que respecta a la narración del martirio, es sin duda la parte del relato más difícil de verificar, aunque coincide con las narraciones de otros martirios posteriores.

La *Vida de Cipriano* es, a su vez, considerada como la primera biografía cristiana. La tradición textual nos la legó sin nombre de autor, aunque san Jerónimo menciona a Pontius como su artífice. Esta *Vida de Cipriano* no es una biografía en el sentido que le damos hoy al término, sino una defensa de la preeminencia de Cipriano sobre otros mártires que lo precedieron, como Perpetua. También dialoga con las *Actas de Cipriano* y usa parte del texto de sus distintas partes. Es interesante que la *Vida* contiene información que se puede comprobar completa-

mente con base en otros textos del mismo Cipriano, como sus cartas, sus tratados *Ad Donatum* y *De mortalitate*. Es, pues, un documento credible elaborado por un testigo ocular.

4. Las *Actas del conscripto Maximiliano* (BHL 5813)
y las *Actas de Marcelo el Centurión* (BHL 5253-5255a)

Se trata sin duda de las últimas actas redactadas durante el siglo III. Presentan toda la información oficial de actas originales y sus héroes son objetores de conciencia que rechazaron el servicio militar, motivo por el cual fueron sancionados (y no por ser cristianos).

En el caso de las *Actas de Maximiliano*, algunos críticos opinan que se trata del acta de un consejo de revisión, con presencia del procónsul y del padre del conscripto. Pero de ser así, sería un documento único; a eso hay que añadir que si fuera sólo por rechazar el servicio militar, la pena infligida habría sin duda sido menos grave que la decapitación. Por ello otros consideran que se trata de un acta de audiencia judicial; como en el caso del *Acta de los mártires scilitanos*, la parte final que contiene una nota sobre cómo se ejecutó el conscripto, dónde fue sepultado en Cartago y que su padre era cristiano es sin duda un *addendum* cristiano posterior.

Las *Actas de Marcelo el Centurión* nos fueron en cambio legadas por una transmisión textual complicada. La mejor copia conservada da cuenta del proceso de Marcelo, quien a finales del siglo III d. C. no aceptó hacer el servicio militar y se convirtió en objetor. A Marcelo se le ejecutó el 30 de octubre de 298 d. C., fecha en la que no había persecuciones contra los cristianos, como tampoco las había en 295 cuando murió Maximiliano. Pero, si creemos a Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica*, VIII, 4, 3, hubo en el ejército una voluntad de eliminar a los elementos no leales, que incluían a aquellos que se rehusaban a ejercer el culto imperial; y como la objeción de conciencia era considerada un rechazo a la autoridad militar, parece que bajo las órdenes del César Galerio empezaron desde temprano a castigarla con la muerte.

En cuanto a la centuria siguiente, encontramos los textos siguientes:

1. La *Pasión de Arcadius* (BHL 659)

Esta *Pasión de Arcadius* narra el martirio de un cristiano africano en Cesarea. En el estado textual en el que nos llegó, esta *Pasión* perdió sus referencias geográficas y cronológicas primitivas, y sólo se conserva el día de la ejecución, el 12 de enero. El mártir intenta primero huir para sustraerse a la persecución, pero cuando se da cuenta de que se llevaron en lugar suyo a un pariente se presenta espontáneamente ante el tribunal. Ante la obligación que le es hecha de llevar a cabo un sacrificio, se niega y en respuesta es condenado por el magistrado a una muerte lenta con la amputación sucesiva de cada uno de sus miembros. Cuando sólo queda de él un tronco informe, el mártir se dirige a sus miembros descuartizados y exhorta a la conversión los testigos de su suplicio, antes de entregar su alma a Cristo.

2. La *Pasión de Mammarius y sus compañeros* (BHL 5205-5206)

Se trata de un texto que narra el suplicio de más quince víctimas de la persecución de Diocleciano, si bien los manuscritos suelen hablar de Valeriano o de Maximiano. Anullinus, ejecutando las órdenes imperiales, pide al general Alejandro que arreste a los cristianos en una región muy extensa de Numidia. En Vaga se apodera del sacerdote Mammarius, un anciano de 93 años y en otro lugar llamado *Ad centum arbores* del diácono Félix y de los fieles Albinus, Vivus y Donatus; en otros lugares de la misma región encuentra a otros cristianos y todos son llevados a *Boseth Amphoraria* donde reside el procónsul; en el camino los alcanzan Fausta y su marido Faustino y, una vez en presencia de Anullinus, son sometidos a torturas que el relato hagiográfico multiplica *ad libitum*. De pronto son condenados a muerte y Mammarius, agotado, cae en medio del camino y le cortan la cabeza allí mismo, mientras que a los demás, en el lugar previsto para ello.

3. La *Pasión de los santos Ciriaco y Paula* (BHL 2066t, 2067)

Aunque se le considera parte del pasionario hispánico, en realidad los martirologios dudan en atribuirlo a Roma, a España o a África. Sin embargo, ambos mártires fueron enjuiciados y ejecutados por Diocleciano

en su persecución africana. De nuevo, es Anullinus quien reúne en Cartago a los cristianos de su jurisdicción, interroga durante un largo tiempo a los jóvenes hermanos y los mete a la cárcel. En un segundo interrogatorio, viendo que no flaquean en su fe, los lleva hacia Tremeta, donde mueren lapidados. El texto carece de las fórmulas jurídicas que se suelen encontrar en las actas proconsulares, pero está lleno de sermones y una inclinación innegable a la violencia, e incluso la irrupción de elementos sobrenaturales, como un ángel, típico de las pasiones épicas. La *Pasión de los santos Ciriaco y Paula* concuerda además en la fecha del martirio con los martirologios y es muy interesante desde el punto de vista topográfico.

4. Las actas “donatisadas”

Cabe destacar que entre el rico acervo de pasiones producidas en África se encuentran varios textos que fueron “donatisados”, es decir acaparados por la propaganda donatista y presentados como partidarios de su excesivo rigor disciplinario, así como pasó, de cierta manera, con las *Actas de Cipriano*. Así pasó con las *Actas de los santos Saturnino y compañeros de Abitinae* y con las *Actas de los mártires de Thuburbo Máximo, Donatila y Segunda*. En la *Pasión de los Mártires de Abitinae* (BHL 7492), por ejemplo, desde el preámbulo se oponen a los mártires con sus delatores, a los que se denuncia que los mártires habían participado en un concilio previo para excomulgar a los traidores. En la *Pasión de los mártires de Thuburbo* (BHL 5809, 5809d), se exageran las torturas que inflige a los mártires un magistrado sanguinario, mientras que en otras pasiones no “donatisadas” Anullinus es más bien presentado como un ejecutor mitigado de los decretos imperiales.

5. Pasiones donatistas

También se encuentran relatos de martirios causados por la represión que se hizo a raíz del edicto imperial de 316 que ordenó la reunificación de la Iglesia donatista con la Iglesia católica. El relato de la ocupación de las tres basílicas donatistas de Cartago en marzo de 317 por las tropas y los saqueos y violencias que se desencadenaron entonces

se encuentran en un texto hagiográfico donatista, llamado *Passio sancti Donati aduocati* (BHL 2303b). Otro de estos textos es el *Passio Isaac et Maximiani* (BHL 4473), que cuenta cómo por aplicar la ley de 316 fueron torturados y puestos en la cárcel donde murieron los responsables de la laceración del edicto proconsular y cómo sus cadáveres fueron arrojados al mar.

Entre los siglos IV y VI en el Norte de África encontramos aún algunos textos de pasiones:

1. Las pasiones de santos militares, como la
Passio Fabii vexilliferi (BHL 2818)

Que narra la historia de un oficial que se niega a llevar el *signum* de su unidad; lo meten a la cárcel e interrogan dos veces y, dado que no quiere retractarse, lo condenan a muerte y decapitan; su cuerpo y su cabeza son arrojados al mar por separado y milagrosamente reunidos antes de encallar en la playa de Cartenna, en Argelia, donde los fieles cristianos le dan sepultura.

2. Las pasiones de vírgenes santas: *Pasión de Marciana*
(BHL 5256-5258) y la *Pasión de Salsa* (BHL 7467)

Ambas pasiones ponen en escena a jóvenes adolescentes de ciudades muy próximas, Cherchel y Tipasa, que fueron apresadas por destruir un ídolo pagano, Marciana una estatua de Diana y Salsa la de un dragón. Marciana es sometida a un juicio tras el cual es condenada a morir en la boca de las fieras en el anfiteatro mientras que Salsa muere linchada por la muchedumbre y su cuerpo es arrojado al mar. Estas dos pasiones de tipo épico están llenas de alusiones legendarias y en el caso de la *Pasión de Salsa*, el texto abunda en información sobre el descubrimiento del cadáver por un marinero y cómo fue enterrada, sin duda porque su tumba ya era objeto de veneración en Tipasa. La ubicación de ambos textos a finales del siglo IV se debe sobre todo a la fascinación que muestran, sobre todo la *Pasión de Marciana*, por la vida eremítica y ascética.

3. Los santos ermitaños y doctores de la Iglesia

1. *Vida de san Martín*

Si bien se considera tradicionalmente que la primera *Vida* redactada como tal es la de san Antonio, que compuso en griego san Atanasio de Alejandría, para el occidente latino se suele decir que Martín de Tours es el primer santo que es honrado como tal sin haber sufrido martirio. Su hagiografía biográfica es la *Vita Sancti Martini* (BHL 5634) y fue escrita por Sulpicio Severo, quien fue uno de sus discípulos directos, en los últimos años del siglo IV d. C. Martín introdujo el monacato en la Galia, aunque había nacido en Panonia (Hungria) de un padre tribuno militar y criado en la religión pagana hasta que conoce, hacia los diez años, a un compañero cristiano en la escuela y quiere convertirse a la religión de Cristo. Pero aún lo espera un largo servicio militar hasta que por fin se une con Hilario, quien le permite instalarse en una pequeña ermita cerca de Poitiers; la llegada de discípulos suyos lleva a la creación de la primera comunidad monástica de Galia. Después de ello, se desempeña como obispo de Tours donde muere en noviembre. El “veranillo de san Martín” se debe a que, milagrosamente, cuando transportaron su cuerpo en el río Loire nacieron flores a pesar de que el 11 de noviembre ya está bien entrado el otoño.

2. *Vita Augustini* y *Vita beati Fulgentii pontificis*

Finalmente, cabe destacar la presencia en el territorio del Norte de África en dicha cronología tardía de hagiografías biográficas, una tradición iniciada con Pontius con su *Vida de Cipriano*. Así, la *Vita Augustini* (BHL 785) de Possius, a quien la invasión vándala había obligado a buscar refugio en Hipona, donde residió con Agustín, amigo y maestro suyo, es una biografía que pretende ofrecer a la Iglesia un modelo de santidad gracias a un relato modesto y honesto en el que el biógrafo adapta el modelo de Suetonio para dar a conocer la vida y costumbres de su maestro. La *Vita beati Fulgentii pontificis* (BHL 3208) fue escrita por Ferrando, diácono de Cartago, entre el 1 de enero de 527, fecha de la muerte de Fulgencio, y antes de 536, pues en esa fe-

cha muere Bonifacio, a quien va dedicada la obra. Es la fuente principal que tenemos para la biografía de Fulgencio, que se basa en un conocimiento de primera mano también dado que Ferrando había vivido con Fulgencio durante su exilio en Cerdeña y que, como diácono de Cartago, tenía acceso a los archivos de la iglesia. No está exento de panegírico el texto, pero evita recurrir a lo sobrenatural y así ofrece un testimonio interesante del monacato africano.

DEL ENCOMIO CLÁSICO AL PANEGÍRICO CRISTIANO: LOS PANEGÍRICOS A LOS MÁRTIRES DE BASILIO DE CESAREA¹

MARÍA ALEJANDRA VALDÉS GARCÍA
Universidad Nacional Autónoma de México

La teoría de los autores de *Progymnasmata* o ejercicios preparatorios²

En retórica, para la elaboración de un discurso completo, era necesario dominar los *progymnasmata* o ejercicios preparatorios, los cuales eran fábula, relato, *chreia*, sentencia, lugar común, encomio, comparación, etopeya, descripción, tesis, propuesta de ley, lectura, audición, paráfrasis, elaboración y réplica.³ Como podemos ver en esta lista, los tratadistas incluyen el encomio (ἐγκώμιον) entre ellos,⁴ aunque correspondía a una composición completa. Su complejidad exige detenimiento, analizaremos aquí las homilías a los mártires de Basilio de Cesarea,

¹ Este escrito se ha publicado con el título “Encomio y vituperio en las *Homilías diversas* de Basilio de Cesarea”, en Ma. Alejandra Valdés García y Alfonso Javier González Rodríguez, coords., *Temas patrísticos* 3. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras / DGAPA, 2021, pp. 39-82 (Col. Aproximación a la Patrística). Se ha modificado lo necesario obedeciendo a la temática del presente volumen.

² En este artículo abordaremos la teoría retórica de los siguientes autores de *Progymnasmata*: Teón, Ps. Hermógenes, Aftonio y Nicolás de Mira. Eventualmente se mencionarán los *Progymnasmata* de Libanio de Antioquía y las *Institutiones oratoriae* de Quintiliano. Contamos con la traducción al castellano de Martínez Reche para los tres primeros: Teón, Hermógenes, Aftonio, *Ejercicios de retórica*. Trad. de Ma. Dolores Martínez Reche. Madrid, Gredos, 1991 (Biblioteca Clásica Gredos, 158).

³ Cf. Theo 59-65.

⁴ Sobre *encomio* y *vituperio*, cf. Theo 109-112; Ps. Hermog., *Prog.* 14-18; Aphth. 21-31; Nicol. 47-58; Lib., *Prog.* 209-328; Quint., *Inst.* 3, 7.

como panegíricos integrales,⁵ desde el punto de vista del encomio como *progymnasma*, como lo propone el título de este apartado.

El encomio ocupa, dice el rétor Teón, una posición crucial en el ciclo de los ejercicios preparatorios,⁶ signo de su importancia es la implicación que tiene en otros *progymnasmata*.⁷ En la introducción a su obra, Teón se excusa de incluir entre éstos al encomio; según él mismo dice: “dejé para el lugar oportuno la exposición exacta de las reglas del encomio y ahora he hecho más sencilla su enseñanza”,⁸ pero esa obra sobre el encomio o no fue escrita o no se conserva. Así lo define el rétor: “un encomio es una composición que pone de manifiesto la grandeza de las acciones nobles y de las otras buenas cualidades de un personaje determinado”.⁹

Y enseguida enumera los tipos y nombres de las distintas composiciones epidícticas: Encomio para los vivos, epitafio para los muertos, himno para los dioses.¹⁰ Los tratadistas derivan su denominación de

⁵ Existe traducción completa al castellano de estas obras en: Basilio de Cesarea, *Panegíricos a los mártires. Homilias contra las pasiones*. Trad. de Ma. Alejandra Valdés García. Madrid, Ciudad Nueva, 2007 (Biblioteca Patristica, 73).

⁶ Sobre la posición del ejercicio en los manuales, decía Atanasio, rétor del siglo IV, que era mejor poner el encomio al principio de la serie debido a su importancia, pues proporcionaba elementos de enseñanza básicos. Cf. *Aphthonii Progymnasmata*. Ed. de Hugo Rabe. Lipsiae, Teubner, 1926, p. 53 (*Rhetores Graeci*, 10).

⁷ El encomio se encuentra en la obra de los autores de *progymnasmata* entre el lugar común y la comparación, debido a la relación que los une, pues ambos ejercicios son esenciales para la composición del elogio, si bien ambos se refieren a casos generales, mientras que el elogio tiene un objeto preciso.

⁸ Theo 61.

⁹ *Ibid.* 109.

¹⁰ Cf. Theo 109. Las normas para cada una de estas composiciones las encontramos en la obra de Menandro el rétor, *Dos tratados de retórica epidíctica*. Trad. de Manuel García García y Joaquín Gutiérrez Calderón. Madrid, Gredos, 1996 (Biblioteca Clásica Gredos, 225). A propósito de las posibles composiciones epidícticas, frases de los panegíricos de Basilio de Cesarea aquí abordados fueron utilizados para elaborar himnos en la liturgia bizantina, cf. Peter Karavites, “Saint Basil and the Byzantine Hymnology”, *The Greek orthodox theological review*, vol. 37, núm. 1, 1992, pp. 203-214.

diferentes vocablos: Teón lo hace procedente de ἐν κώμῳ (*komos*, fiesta), mientras que Ps. Hermógenes y Aftonio lo relacionan con el término κώμη (*kome*, aldea), pues, según su definición: “se llama ‘encomio’, según afirman, porque antiguamente los poetas cantaban los himnos a los dioses en las aldeas”.¹¹

Como *progymnasma*, este ejercicio enseñaba al alumno a alabar a una persona o cosa por su virtud, o a censurarla por su falta de cualidades en el caso del vituperio. Aftonio es el único que trata por separado encomio y vituperio, pero los demás rétores incluyen ambos en un solo ejercicio, afirmando que están basados en los mismos tópicos o en los mismos lugares de invención, puesto que al elogio corresponde dialécticamente el vituperio.¹²

El encomio es uno de los *progymnasmata* para el que los tratadistas proporcionan indicaciones exhaustivas, ya que excede en gran medida los límites propios de un ejercicio escolar y constituye por sí mismo un tipo de discurso literario referido a un caso particular;¹³ para ilustrar esto veamos el tratamiento que le da Teón dividiéndolo, primero, en tres partes: “cualidades del espíritu y del carácter, cualidades físicas y cualidades externas”.¹⁴

Después, hace de cada apartado las subdivisiones correspondientes proporcionándonos la lista más completa de argumentos para el encomio de persona:

¹¹ Ps. Hermog., *Prog.* 15; cf. Aphth. 21.

¹² Theo 112.

¹³ El estudio más completo sobre el encomio es el hecho por Laurent Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*. París, Brepols, 1994. 2 vols., y de carácter más general su antecedente, Theodore C. Burgess, *Epideictic Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1902, pp. 89-261 (*Studies in classical philosophy*, 3) (= Nueva York, Garland Pub, 1987).

¹⁴ *Ibid.*, p. 109. Esta división tripartita también es mencionada en Pl., *Lg.* 697 b, 717 a y en Arist., *Rh.* 1362 b. Aristóteles, *Retórica*. Trad. de Quintín Racionero. Madrid, Gredos, 1990 (Biblioteca Clásica Gredos, 142).

- Cualidades intelectuales y morales: prudencia, templanza, valor, justicia, piedad, liberalidad, magnanimidad.
- Cualidades físicas: salud, fuerza, belleza, sensibilidad.
- Cualidades externas: nobleza de nacimiento: ciudad, pueblo, forma de gobierno, padres, familia; educación; amistades; reputación; cargo; riqueza y abundancia de hijos.

A éstas siguen las acciones, la parte más importante de los encomios, que también enumera profusamente, ya que son importantes por distintas razones: por el bien de otros, a causa del bien y de la utilidad pública, o por haber sido llevadas a cabo solo o el primero, por encima de su edad o en medio de fatigas, etc. En general, la actividad humana es entendida esencialmente como actividad moral, por ello acciones y virtudes pueden ir juntas en los encomios.

Su exposición de la preceptiva encomiástica concluye con la enumeración de otros argumentos que también aconseja utilizar:

- Juicios de personajes célebres.
- Conjeturar el futuro a partir del pasado.¹⁵
- Hacer mención de otras personas alabadas anteriormente, comparando sus obras con las de quienes estemos elogiando.
- Encomiar a partir de los nombres propios y de la homonimia, o de los sobrenombres.¹⁶

El rétor Ps. Hermógenes, a diferencia de Teón, menciona los tópicos del elogio y después enumera otros elementos que también pueden encomiarse: animales, cosas, plantas y ciudades. Dos puntos importantes en su obra son qué diferencia entre alabanza y elogio:¹⁷

¹⁵ *Ibid.* 1368 a 30-31 incluye este argumento entre los recursos comunes a todos los discursos.

¹⁶ Theo 111.

¹⁷ Según Arist., *Rh.* 1367 b 28-30, la diferencia estriba en que la alabanza ensalza las virtudes mientras que el elogio las acciones.

“El encomio se diferencia de la alabanza (ἔπαινος, *epainos*) en que ésta se podría hacer también en pocas palabras, por ejemplo: ‘Sócrates es sabio’, mientras que el encomio se hace mediante una exposición más extensa”.¹⁸

Aftonio define el encomio estableciendo la diferencia entre los distintos tipos de encomio y el *épainos*: “Himno para los dioses, encomio para los mortales, la alabanza es breve”.¹⁹ Además de los objetos ya enumerados por Ps. Hermógenes como susceptibles de encomio, Aftonio incluye las épocas y después propone la siguiente estructura:

- Proemio
- linaje (pueblo, patria, antepasados y padres)
- educación (ocupaciones, dominio de su arte y respeto a las leyes)
- acciones (espíritu, cuerpo y fortuna)
- comparación
- epílogo.²⁰

Nicolás de Mira tiene una visión de encomio distinta a la de los otros rétores. En su obra, después de afirmar que el encomio es complicado y de muchos tipos, dice que se limitará solamente a lo apropiado para principiantes. Puesto que los otros *progymnasmata* son partes de una hipótesis y ejercitan para elaborar una hipótesis completa, argumenta Nicolás, el encomio es incluido entre ellos, ya que unas veces se considera como parte y otras como hipótesis completa, según el uso que se haga de él.

Parte de una hipótesis es, por ejemplo, el pequeño encomio que puede hacerse del autor de una máxima, puesto que no se trata de un discurso completo, e hipótesis completa es el caso de los panegíricos a los mártires de Basilio.

¹⁸ Ps. Hermog., *Prog.* 15.

¹⁹ Aphth. 21.

²⁰ *Ibid.* 22.

Después de enumerar los tipos de encomio que hay, entre los cuales incluye la *thesis*,²¹ que también considera de factura encomiástica, puesto que para convencer o disuadir se encomia o vitupera una propuesta,²² divide el esquema a la manera tradicional (bienes espirituales, corporales y externos), pero no recomienda seguir ese orden, sino el siguiente:

- Proemios
- origen (nacionalidad, ciudad de origen, ancestros)
- nacimiento (augurios)
- educación
- acciones.

Aunque menciona los bienes corporales como parte de la división que hacen los otros rétores, dice claramente que no la seguirá.²³ De entre los tratadistas es el único que da recomendaciones sobre cómo debe ser el estilo del género epidíctico: “en los encomios, dicen, es necesario usar un estilo elegante y más gracioso y teatral con algo de solemnidad’... necesitamos... en los panegíricos lo que produzca placer, como dije, con solemnidad, para gente que disfruta sin preocupación alguna”.²⁴

Libanio en sus *Progymnasmata* no desarrolla una exposición sistemática del elogio como los demás rétores, sino que va directamente a los ejemplos de donde se deduce su estructura, la cual seguiría el orden tradicional:²⁵

- Exordio
- nacimiento
- ciudad

²¹ Nicol. 49, cf. Arist., *Rh.* 1367 b 37-1368 a 1.

²² Cf. *Ioannis Sardiani Commentarium in Aphthonii Progymnasmata*, Ed. de Hugo Rabe. Lipsiae, Teubner, 1928, p. 167.

²³ Nicol. 50.

²⁴ *Ibid.* 58.

²⁵ Lib., *Prog.* 8.

- ancestros
- infancia
- educación
- acciones.

Según B. Schouler, el plan seguido por Libanio es esencialmente cronológico, lo que nos lleva a pensar en una mayor aproximación a la biografía,²⁶ pero los oradores no siguen de manera estricta un plan totalmente cronológico o totalmente ideológico, sino uno equilibrado entre ambos, manteniendo siempre un conjunto de *topoi* lógicamente articulados. En esto difiere de Teón afirmando que la narración que se hace de manera cronológica constituye un relato propiamente dicho.²⁷ Este rétor sigue a Aristóteles en su división del encomio, pues en la *Rhetorica* aconseja expresamente el uso de una *narratio* no continua para el discurso epidíctico, sino subdividida en partes, las cuales corresponden a los distintos *topoi*: “En cuanto a la narración, en los discursos epidícticos no es continua, sino por partes”.²⁸ Técnica que, debido a la agrupación, facilita la memoria de las acciones, objetivo del discurso.²⁹

De la obra de Menandro el rétor, el teórico por excelencia de la elocuencia epidíctica, es de gran importancia el apartado del *basilikós logos* o discurso imperial³⁰ que comprende los *topoi* siguientes para el elogio de persona:

- Patria
- familia
- nacimiento
- naturaleza

²⁶ Bernard Schouler, *La tradition hellénique chez Libanios*. París, Les Belles Lettres, 1984, p. 111. 2 vols.

²⁷ Cf. Theo 86-87.

²⁸ Arist., *Rh.* 1416 b 16-17.

²⁹ *Ib.* 1416 b 22 y ss.

³⁰ Men. *Rh.* 368-377.

- crianza
- actividades
- acciones
- fortuna.³¹

El esquema de Menandro ha llegado a ser el básico, e incluso, él mismo lo sigue para el resto de los discursos incluidos en su misma obra.

En la oratoria latina, Quintiliano, hablando en general de los primeros ejercicios, antes de centrarse en el desarrollo del encomio, lo califica de tarea mayor y de múltiple utilidad, y expresa el objetivo pedagógico del ejercicio: “se forma el carácter con la reflexión acerca de la rectitud y de la depravación”.³² En general, sigue las reglas dictadas por los tratadistas griegos, pero concede mayor importancia a las cualidades del alma — después de Aristóteles el elogio de la virtud será lo predominante— y a lo que sigue a la muerte de un hombre: honores divinos, decretos, estatuas erigidas y sobre todo lo que él llama *ingeniorum monumenta*, pues los hombres ilustres como Menandro han conseguido juicio más justo por parte de la posteridad que por parte de su propia época.³³ Tal vez Quintiliano usa la tripartición temporal antes-durante-después para acentuar el carácter biográfico de su esquema.³⁴

Igual que Aristóteles,³⁵ concede mucha importancia al auditorio, pues “importa muchísimo cuáles sean los principios morales de los oyentes”,³⁶ y aconseja introducir en algún momento el elogio de los oyentes, pues eso los hace benévolos y así se logra el objetivo del discurso: “muy especialmente favorable es el juez, cuando piensa que el orador está de acuerdo con su propio sentir”.³⁷

³¹ Cf. L. Pernot, “Les *topoi* de l'éloge chez Ménandros le rétheur”, *Revue des Études Grecques*, núm. 99, 1986, pp. 34-53.

³² Quint., *Inst.* 2, 4, 20.

³³ *Ibid.* 3, 7, 18; cf. Arist., *Rh.* 1367 a 1-2.

³⁴ Cf. Quint., *Inst.* 3, 7, 10-18.

³⁵ Arist., *Rh.* 1367 b 7-8.

³⁶ Quint., *Inst.* 3, 7, 23.

³⁷ *Ibid.* 3, 7, 25.

En cuanto al elogio de ciudad, Quintiliano establece su preceptiva con detalle. Usa la misma tónica que para las personas, pero con sus diferencias: en lugar del padre, el fundador, y en lugar de las virtudes y vicios, las bondades de su situación geográfica. Se alaba a sus ciudadanos como se hace con los hombres y su descendencia, y tanto sus edificios públicos como los lugares, por su utilidad, situación favorable o fecundidad.³⁸ Termina el capítulo sobre el género demostrativo remitiendo a los ejercicios de tipo deliberativo, pues, en conjunto — opina— ambos géneros tienen cierta semejanza.³⁹

Después de considerar la teoría y sus variantes en cada rétor se puede concluir que, sin importar cuál sea el objeto de elogio, la tónica del encomio es, por analogía, antropomórfica, y guarda esencialmente una sola estructura basada en las características del encomio para persona, es decir, implica básicamente los siguientes *topoi*:⁴⁰

- Proemio
- linaje
- educación
- acciones
- comparación
- epílogo.

El encomio en los *Panegíricos a los mártires* de Basilio

Dentro de las *Homilías diversas* de Basilio de Cesarea consideradas auténticas, hay cuatro panegíricos a los mártires (*A la mártir Julita*, *Al mártir Gordio*, *A los cuarenta mártires de Sebaste* y *Al mártir Mamante*).⁴¹ El objeto de alabanza en los encomios profanos son hombres,

³⁸ *Ibid.* 3, 7, 26-27.

³⁹ *Ibid.* 3, 7, 28.

⁴⁰ Una visión de conjunto de los *topoi* del encomio se ofrece en los cuadros finales.

⁴¹ Estas homilías están contenidas en PG 31: *HIul.* [5] 237 A-262 A, *HGord.* [18] 489 B-508 A, *HMart.* [19] 508 B-526 A y *HMam.* [23] 589 B-600 B, respectivamente.

dioses o héroes, en el cristianismo el “héroe” es un santo o un mártir.⁴² Apreciaremos que los *topoi* encomiásticos en estas homilias siguen básicamente el esquema del *basilikós logos* de Menandro el rétor.⁴³

La lista de *topoi* que se ha enunciado en el apartado anterior sirve de plan básico al orador. Basilio conoce la preceptiva retórica clásica y la sigue, pero deja de lado todos los *topoi* que no contribuyen a su objetivo principal. En toda su obra es característica la subordinación de la forma al propósito de su predicación: edificar a la audiencia anteponiendo la perspectiva ética y mover a los oyentes a la imitación de un modelo ideal,⁴⁴ por lo que adapta la tópica tradicional a las necesidades primordiales de su discurso, aunque en ocasiones, mediante el uso de la *praeteritio*,⁴⁵ diga que no se servirá de ella, pues es un lugar común en la literatura cristiana el desprecio de la oratoria profana en contraste con los elevados temas cristianos, por lo que predomina, en general, el asunto sobre la forma. En realidad, en la retórica cristiana permanecen las denominaciones de los géneros oratorios, pero se adaptan los esquemas y cambian los contenidos, pues la Escritura es la cantera

⁴² Cf. Aurelia Ruiz Sola, “La asimilación de la heroicidad a la santidad cristiana”, en Aurelia Ruiz Sola y Carlos Pérez González, eds., *Cristianismo y paganismo: ruptura y continuidad*. Burgos, Universidad de Burgos, 2003, pp. 211-222.

⁴³ Men. Rh. 368-377.

⁴⁴ Los objetivos en el conjunto de su obra los ha dejado claros en su opúsculo *Gent.* 2: “Nosotros, hijos míos, en modo alguno tenemos en algo de estima la vida humana terrenal, ni en absoluto consideramos o declaramos como algo bueno lo que nos procura una utilidad cumplida dentro de los límites de ésta. Y es que ni la excelencia de los antepasados, ni la fortaleza física, ni la belleza, ni la grandeza, ni los honores de todos los hombres, ni la propia realeza, ni cualquiera de los asuntos humanos que se podrían mencionar los juzgamos algo grande o siquiera deseable, y tampoco admiramos a los que los poseen, sino que vamos mucho más allá en nuestras esperanzas y actuamos en todo momento en aras de la preparación para la otra vida”. Basilio de Cesarea, *A los jóvenes sobre el provecho de la literatura clásica*. Trad. de Teresa Martínez Manzano. Madrid, Gredos, 1998.

⁴⁵ Recurso que consiste en manifestar la omisión de determinados asuntos, aunque afirmar que se quieren pasar por alto implique el nombrarlos (Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria*. Madrid, Gredos, 1993, §882).

principal de hechos, personajes y referencias que pasan a sustituir los temas y ejemplos a los que se recurría en la oratoria clásica.

Algunos autores⁴⁶ han señalado que los criterios a seguir para el encomio cristiano son expuestos por Basilio en su *Panegírico al mártir Gordio*:

La escuela sagrada no conoce una regla para los encomios, sino que enumera el testimonio de las acciones en vez de hacer elogios, y así como para los santos sirve de alabanza, también para los que emprenden el camino hacia la virtud es de gran provecho. La norma de los encomios consiste, en efecto, en indagar la patria, investigar el linaje y exponer su educación, mientras que nuestra norma acalla las palabras de nuestros prójimos y cumple el testimonio con lo propio de cada uno (*HGord.* 492 B-C);⁴⁷

en el de los cuarenta mártires:

Pues tal es el encomio de los mártires, exhortar a la virtud a la concurrencia, ya que los discursos sobre los santos no admiten someterse a las normas de los encomios, porque los que pronuncian palabras elogiosas a partir de temas mundanos

⁴⁶ Hippolyte Delahaye, "Les panégyriques", en *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Bruselas, Société des Bollandistes, 1966, pp. 133-162; Gerhardus J. M. Bartelink, "Adoption et rejet des topiques profanes chez les panégyristes et biographes chrétiens de langue grecque", *Siclorum Gymnasium*, vol. 39, núms. 1-2, 1986, pp. 25-40; Marguerite Harl, "Les modèles d'un temps idéal dans quelques récits de vie Pères Cappadociens", en *Le déchiffrement du sens: études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*. París, Brepols, 1993, pp. 313-334; Angelo de Nicola, "Il θεῖος τῶν ἐγκώμιων λόγος nella Vita di san Gregorio Taumaturgo di Gregorio Nisseno", en Angelo de Nicola, ed., *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 5-7 maggio 1994. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1995, pp. 283-300 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 50).

⁴⁷ El mismo argumento se encuentra en su *HPs. 1: PG* 29, 216 D: "Feliz es, entonces, el que posee lo estimado de más valor, el que participa de los bienes que no se pueden arrebatar".

adoptan los principios de la buena fama, pero para los que el mundo fue crucificado ¿cómo puede ofrecer algo de lo que hay en él como distinción? (*HMart.* 509 A-B)

y en el de *Mamante*:

En esto consisten los elogios del mártir, en abundancia de dones espirituales. Puesto que no podemos ensalzarlo según la norma de los encomios profanos, no podemos hacer un discurso sobre padres y antepasados célebres, porque es deshonesto adornar lo evidente en la virtud propia con cualidades ajenas. Semejantes argumentos adoptan, según las normas de costumbre, en los encomios, pero la norma de la verdad reclama los elogios propios de cada uno... Admiramos al varón que no se adorna con ornato ajeno, sino que se honra con el suyo propio (*HMam.* 589 D-592 B).

En estas definiciones predominan las ideas y los conceptos cristianos sobre las convenciones, las leyes del género literario y las estructuras tradicionales, pues la predicación cristiana procede por descripción de modelos;⁴⁸ no obstante, subyace el sustrato común del encomio profano cuyos *topoi* no han sido desarraigados.⁴⁹ En el apartado de las virtudes, por ejemplo, además de las cuatro cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, se consideran las tres teologales: fe, esperanza y caridad.

⁴⁸ Hallamos un ejemplo en *HGord.* 491 A-B: “Cuando escuchamos la vida de Moisés (*Nm* 12, 3), conducida por el Espíritu, de inmediato entra en nosotros el celo de la virtud de este hombre y lo dulce de su carácter parece a cada uno envidiable y feliz... Pues exhortación a la prudencia es la vida de José (*cf. Gn* 39, 9) y los relatos de Sansón llamamiento a la valentía” (*cf. Jc* 14).

⁴⁹ Otro caso típico de encomio dentro de la obra de Basilio es el que hallamos en el proemio de la primera homilía sobre el *Hexaemeron*. Antes de comenzar el relato de la creación encomia al autor del *Génesis* siguiendo claramente todos los tópicos tradicionales del encomio: Proemio (*Hex.* 1, 1, 11-18), crianza (1, 1, 18-21), educación (1, 1, 21-22), acciones (1, 1, 22-40), comparación (1, 1, 40-42) y epílogo (1, 1, 42-46).

Los proemios y los epílogos de los encomios han sido analizados en otro trabajo bajo el recurso del lugar común, puesto que se trata de ampliaciones,⁵⁰ no obstante, tratándose de una hipótesis en la que se resume el contenido del discurso, encontramos en ellas *topoi* propios del encomio. Los *topoi* encomiásticos se analizarán siguiendo el orden en que aparecen en las homilias y de acuerdo a la preceptiva de los manuales de *progymnasmata*.

Ya se ha mencionado que la *recusatio* de las normas del encomio profano llegó a ser un tópico en la literatura cristiana, pero el modelo permaneció el mismo aunque con sus variantes y propósitos propios. Puede decirse que el encomio cristiano se ciñe a la definición que da Teón en su manual, pues se elogian las acciones y las cualidades inalienables de los santos: “Un encomio es una composición que pone de manifiesto la grandeza de las acciones nobles y de las otras buenas cualidades de un personaje determinado”.⁵¹

Panegírico a la mártir Julita (PG 31, 237 A-262 A)

Este panegírico consta de dos partes: la primera contiene el encomio de la mártir propiamente dicho, y la segunda, la defensa de la cita de san Pablo: *Orad constantemente, en todo dad gracias*.⁵² Basilio comienza el panegírico elogiando el mérito de la mártir (*Hlul.* 237 A-B), que consiste en haber sufrido los tormentos por encima de sus fuerzas, *topos* incluido por Teón dentro del apartado de bellas acciones⁵³ entre las cualidades no espirituales.⁵⁴

⁵⁰ Cf. María Alejandra Valdés García, *La paideia en Basilio de Cesarea*. Salamanca, 2005. Tesis, Universidad de Salamanca, pp. 121-161.

⁵¹ Theo 109.

⁵² *1 Ts* 5, 17-18. En esta segunda parte Basilio concluye la predicación del día anterior que había dejado inconclusa (*HGrat.*), eso justifica el que el encomio de la mártir sea muy breve.

⁵³ Theo 110.

⁵⁴ *Ibid.* 112: dulzura de palabra, salud, fuerza y las semejantes.

El bien externo de la riqueza, del cual gozaba la mártir, es mencionado por Basilio con ocasión del proceso contra ella a favor de un hombre avaro que buscaba despojarla de todos sus bienes (*Hlul.* 237 C), pero este *topos* no se menciona como una “cualidad”, ni siquiera externa, que sirva para elogiar a la encomiada, sino que es usada en sentido inverso para que se reconozca el desprecio que le inspiraron los bienes materiales en comparación con el valor de los bienes eternos, lo cual entra en el apartado de las virtudes: “¿Acaso fue atraída por la riqueza, o desdeñó lo conveniente por una contienda con el injusto, o sintió terror por el peligro amenazante de los jueces? De ningún modo, sino que decía: ‘que la vida se pierda, que perezcan los bienes y no sobreviva mi cuerpo, antes de que salga una palabra impía contra el Dios que me creó’” (*Hlul.* 240 B).

También son bellas acciones, dice Teón, “las que siendo alabadas mientras aún estamos vivos rebasan la envidia de la mayoría”, en estos parámetros encaja la audacia de la mártir para responder al juez (*parresía*) cuya cólera aumentaba con sus respuestas (*Hlul.* 240 B). También bellas acciones son “las que realizamos a causa del bien y no de la conveniencia”, lo que se corresponde con la visión de la mártir, no importa ser despojada de los bienes terrenales para obtener el paraíso, ni ser condenada y atormentada si se gana con ello la gloria de los coronados (*Hlul.* 240 B-C).

Y aquellas “en las que el esfuerzo es privado, pero la utilidad pública y esas gracias a las cuales la mayoría experimenta grandes bienes y a las que considera un servicio de bienhechores, especialmente, si han muerto”.⁵⁵ El martirio es un bien común, ya que mediante el ejemplo se edifica y se fortalece la fe, así, la muerte de un mártir es fermento de devoción (*Hlul.* 240 C-241 A). También “son dignas de alabanza las acciones que se realizaron en el momento oportuno, y las que alguien llevó a cabo solo”.⁵⁶

⁵⁵ *Ibid.* 110.

⁵⁶ *Idem.* Entre las acciones, Cicerón en sus *Topica* (18, 69) afirma que los hechos voluntarios son preferibles a los necesarios.

El *topos* de la fortuna (poder, riqueza, amigos), que va incluido en el apartado de los bienes externos y que Aftonio sitúa antes de la comparación,⁵⁷ es para los mártires de carácter póstumo. Han corrido la suerte de ser testigos de la fe y su recompensa es la gloria.

A Julita se la compara en varias ocasiones, de manera parcial, con una “madre que como con una leche común cuida a los ciudadanos”, y la gracia que a éstos les fue procurada por mérito suyo es “como la gracia de Eliseo para los de Jericó” (2 R 2, 5). Ps. Hermógenes considera la comparación como “la más importante fuente de argumentación en los encomios”⁵⁸ y Menandro recomienda añadir una comparación parcial en cada una de las partes del encomio.⁵⁹ Pero en el esquema básico del encomio hay un apartado exclusivo para la comparación, que en este caso es una *synkrisis*,⁶⁰ situado antes del epílogo y mencionado por Aftonio⁶¹ y por Menandro,⁶² la cual es de tipo general, ya que se refiere a colectivos de personas, no a personas específicas. En el desarrollo de esta *synkrisis* se conjuntan los bienes espirituales y las virtudes que los acompañan, como el ser valeroso y piadoso.⁶³

Decía: “Somos de la misma arcilla que los hombres. Fuimos hechas a *imagen de Dios* (Gn 1, 27) como ellos. La mujer fue hecha por el Creador capaz de virtud igual que el varón. ¿Y por qué somos semejantes a los varones en todo? Porque no *sólo carne* fue tomada como constitución de una mujer, sino también *hueso de sus huesos* (Gn 2, 23). De manera que la constancia, el vigor y la paciencia la debemos al Señor de igual manera los varones y nosotras” (Hlul. 241 A).

⁵⁷ Aphth. 22.

⁵⁸ Ps. Hermog., *Prog.* 17.

⁵⁹ Men. Rh. 372.

⁶⁰ Entiéndase *synkrisis* como comparación argumentada, no como un símil. Cf. M. A. Valdés García, “La *synkrisis* en Basilio de Cesarea”, en *op. cit.*, pp. 235-262.

⁶¹ Aphth. 22.

⁶² Men. Rh. 376-377.

⁶³ Theo 110.

Ps. Hermógenes menciona para el encomio un apartado referente al modo de muerte que no mencionan los demás rétores. Este *topos* es importante para los mártires en general, pues muchas veces se les identifica con el género de muerte que han padecido, como testimonia el uso posterior de esos detalles en la iconografía. La muerte de Julita fue en la pira (*Hlul.* 241 A). También aconseja el mismo rétor mencionar si algo extraordinario acaeció entonces. Basilio menciona que su cuerpo había quedado intacto y que se conservaba como reliquia en su santuario (*Hlul.* 241 A-B).

Y, por último, dice Ps. Hermógenes, “examinarás también los sucesos que siguieron a la muerte”.⁶⁴ Este *topos* lo cumple el orador en el epílogo, desarrollado como una amplificación del hecho, debido al milagro póstumo en el que se relata el cambio de la naturaleza del agua que mana cerca del santuario y que posee propiedades terapéuticas.⁶⁵

Apreciamos que Basilio en este panegírico no sigue estrictamente el plan propuesto por Teón, el cual aconseja desarrollar el encomio de la siguiente manera: “Inmediatamente después del proemio hablaremos sobre la nobleza de su linaje y las otras cualidades, tanto las externas como las corporales, componiendo el discurso no de un modo general ni al azar, sino señalando a propósito de cada cualidad que no de un modo insensato, sino juiciosamente y como era preciso, se sirvió de ellas”.⁶⁶ En la elaboración de este panegírico no fue necesario seguir la argumentación a partir de todos los lugares prescritos, sino sólo a partir de los aptos al asunto en cuestión, siguiendo el orden determinado.⁶⁷

⁶⁴ Ps. Hermog., *Prog.* 16.

⁶⁵ Los hechos milagrosos como circunstancias posteriores a la muerte encajan en las virtudes denominadas taumatúrgicas, que no son consideradas dentro de la tópica profana, cf. Réginald Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*. Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, 1987, pp. 81-82.

⁶⁶ Theo 111.

⁶⁷ *Ibid.* 125.

Panegírico al mártir Gordio (PG 31, 489 B-508 A)

El proemio de esta homilía y parte de la *narratio* constituyen un lugar común.⁶⁸ En el apartado correspondiente a la comparación que conforma esta estructura, Basilio introduce una serie de preguntas retóricas que tienen que ver con el *topos* obligatorio del elogio de la ciudad natal del personaje encomiado que Teón sitúa en el apartado de nobleza de nacimiento.⁶⁹ Este *topos* es tratado por Basilio de diferentes maneras, de acuerdo con los datos que posee sobre cada mártir.

En los manuales de *progymnasmata*, las partes del encomio son enumeradas en su totalidad, pero no se habla del desarrollo de cada una de ellas de manera precisa. En cambio, en Menandro encontramos la elaboración del encomio de ciudad con detalle,⁷⁰ el cual procede básicamente por descripciones, para éste se deben tomar en cuenta: cielo y estaciones; continente, mar o región; regiones y ciudades vecinas; montañas o llanuras. En los ejemplos que este rétor proporciona se detiene en los puntos a describir propios de las estaciones, entre los que se encuentran los productos que se dan durante ellas en cada ciudad,⁷¹ veremos en el caso de Gordio, que él mismo es comparado con los frutos de su tierra:

Él era natural de esta ciudad,⁷² por ello también lo amamos más, porque para nosotros es hermoso lo de nuestra tierra. En verdad, lo mismo que las plantas fecundas ofrecen a la propia tierra los frutos que producen, así también él, que brotó de las entrañas de nuestra patria y que se elevó a la más alta cima de la gloria, obsequió el beneficio de los particulares frutos de su piedad a la tierra que lo engendró y que lo crio. Ciertamente, también son buenos los frutos del extranjero cuando son dulces y nutritivos;

⁶⁸ Para el lugar común como ampliificación, *vid.* n. 50.

⁶⁹ Theo 110, *cf.* Ps. Hermog., *Prog.* 15 y Aphth. 22.

⁷⁰ Men. Rh. 346, 26 y ss.

⁷¹ *Ibid.* 348.

⁷² Es decir, Cesarea de Capadocia.

no obstante, mucho más dulces que los de fuera son los propios y coterráneos porque, además del provecho, nos proporcionan el placer de un ornamento por su familiaridad (*HGord.* 493 B).

Los puntos que Basilio nombra son los básicos para un encomio de ciudad, lo cual confirma que el orador conocía la preceptiva correspondiente y, aunque expresa que en nada pueden hacer mejor a un hombre las cualidades de su tierra natal, que como parte del mundo “han sido tenidas en poco” por el mártir, no desaprovecha la oportunidad de hacer, por una parte, breve encomio y rápida descripción de Cesarea, y por otra, mediante la *recusatio*, engrandecer la figura del mártir cuyo valor es mayor que todo lo enunciado con respecto a su ciudad: triunfos históricos, características y situación geográficas, cantidad de población y productos de la tierra (*HGord.* 492 C-D). Así queda cubierto el *topos* del origen, además de cumplir las expectativas del auditorio en cuanto a lo que espera escuchar, pues el encomio de ciudad es un elogio común que implica a todos sus habitantes.⁷³

Esto nos conduce a pensar en la totalidad del encomio como una sucesión de elogios: elogio de la ciudad natal del personaje, elogio de sus virtudes, elogio de sus acciones, etc.

Ya mencionado uno de los trazos biográficos del mártir, el ser nativo de esa ciudad, el *topos* es reforzado con el desarrollo de una *synkrisis*, de la que hace uso como prescribe Ps. Hermógenes: “la más importante fuente de argumentación en los encomios es la procedente de las comparaciones, que dispondrás según lo aconseje la ocasión”.⁷⁴ Dicha *synkrisis* (*HGord.* 493 B) aumenta la importancia del origen, al haber sido comparado con los frutos nativos, producidos por la misma tierra que le vio nacer, y esa fecundidad propia fue comparada con los frutos de piedad producidos por Gordio.⁷⁵

⁷³ *Ibid.* 369, 25.

⁷⁴ Ps. Hermog., *Prog.* 17, cf. Nicol. 53.

⁷⁵ Arist., *Rh.* 1367 a 28 afirma, dentro de su apartado sobre la retórica epidíctica, que bello es también lo propio de cada país.

Quintiliano expresa que los ciudadanos son orgullo de las ciudades como los hijos lo son de los hombres,⁷⁶ por lo que, finalmente, y pese a lo que Basilio expresa sobre el desprecio del mundo por parte de los justos y el escaso valor que se concede al origen,⁷⁷ la proveniencia no deja de tener importancia, especialmente porque tratándose de mártires locales despiertan también un sentimiento de patriotismo y alientan una especie de identidad nacional en el auditorio por su familiaridad y cercanía.⁷⁸

Después del origen pasa inmediatamente al *topos* de las acciones donde hace uso de distintos recursos de composición para enmarcar y dar relevancia a las acciones y virtudes del héroe.⁷⁹ Aunque sigue la exposición del martirio sobre una secuencia lógica de los sucesos, apreciaremos que no sigue un plan cronológico preciso, lo que implicaría hacer más bien un relato, sino que expone los hechos de acuerdo a los *topoi* relativos a las acciones (*praxeis*) y las virtudes (*aretai*) que son inseparables, como afirma Teón: “Son bienes espirituales la moral honrada y las acciones que la acompañan, como el ser juicioso, prudente, valeroso, justo, piadoso, liberal y magnánimo, y todo lo semejante”.⁸⁰

Basilio comienza relatando las circunstancias del edicto en las que incluye una descripción de la ciudad durante la persecución de que fueron objeto los cristianos, esto introduce el retiro del mártir a los montes en señal de desprecio por todo lo mundano. Incluye aquí dos relatos que componen una *synkrisis* en la que se compara al santo con Elías (*HGord.* 496 B-C); el concepto de comparación como la fuente más

⁷⁶ Quint., *Inst.* 3, 7, 27.

⁷⁷ *HGord.* 492 D.

⁷⁸ El apartado del origen en la tópica encomiástica abarca padres, linaje, nacimiento, patria y ciudad, pero Basilio sólo elige uno de ellos, el de ciudad, para desarrollarlo como *synkrisis* y, así, encarecerlo.

⁷⁹ En el apartado de las acciones es donde entra la descripción y la prosopopeya, aunque ésta en menor grado, *cf.* Men. Rh. 373-374.

⁸⁰ Theo 110. Sobre las acciones y las virtudes, *cf.* L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, vol. 1, pp. 165-176.

importante de argumentación en los encomios la encontramos en Ps. Hermógenes y Nicolás.⁸¹

El paralelo con Elías introduce su preparación ascética al martirio. Como ya se ha dicho, la exposición de las acciones implica las virtudes cardinales que devienen cualidades contemplativas propias del asceta. Éstas van a encuadrar, en primer lugar, el *topos* correspondiente a la *paideia*,⁸² pues la verdadera vida del cristiano comienza con el bautismo, y su instrucción concierne generalmente al estudio de las Escrituras y a ser “instruido en los misterios” por medio de revelaciones teniendo como maestro al *Espíritu de la verdad* (Jn 16, 13), según encontramos expresado en este panegírico (HGord. 496 C).

Ps. Hermógenes es más preciso que Teón en este *topos*, ya que lo plantea en “cómo fue educado o cómo fue instruido”.⁸³ Sobre el modo de esta “instrucción” Basilio dice: “Llegó a ser santo purificando sus oídos, purificando sus ojos y, sobre todo y antes que esto, habiendo purificado su corazón para que le fuera posible ver a Dios (cf. Mt 5, 8)” (HGord. 496 C).

La *paideia* cristiana, al igual que la profana, es adquirida, por lo que Teón sitúa este lugar de argumentación entre las cualidades externas.⁸⁴ La educación es lo que primero pone de relieve las cualidades intelectuales y morales. El mártir ha llegado a ser digno de la instrucción divina gracias a su retiro, pues la educación es propia de las ciudades, y las grandes ciudades corrompen las costumbres, por eso el santo optó por el desierto. El orador elogia la actitud de Gordio, que huyó “de todo lo que implica lo populoso de las ciudades”⁸⁵ y cuya preparación consistió en lo necesario para recibir el martirio.⁸⁶ De esta

⁸¹ Ps. Hermog., *Prog.* 17, cf. Nicol. 53.

⁸² Sobre el *topos* de la educación, cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, vol. 1, pp. 161-163.

⁸³ Ps. Hermog., *Prog.* 16.

⁸⁴ Theo 110.

⁸⁵ HGord. 496 C.

⁸⁶ *Ibid.* 496 D: “Después de haber llegado a un concepto de la vida como inútil, como vana, como más insignificante que cualquier sueño o sombra, fue motivado más

decisión, preferir la contemplación a la vida de la ciudad, se infiere la virtud de la prudencia.

Es de sobra conocida la metáfora paulina del cristiano y el atleta, y el concepto agonístico del martirio,⁸⁷ éstos van a cubrir el *topos* del ideal griego de la educación y la preparación física como autorrealización⁸⁸ con sus correspondientes cambios, pues en lugar de mencionar las cualidades propias de la naturaleza del cuerpo entre las que incluye Ps. Hermógenes las propias a la aptitud deportiva,⁸⁹ de Gordio se dice que mediante la ascesis preparó no sólo su cuerpo para el combate, sino también y principalmente su espíritu:

Y era como un atleta que se da cuenta de que ya se ha ejercitado lo suficiente y que se ha ungido para el combate con los ayunos, las vigiliass, las oraciones y el continuo y constante cuidado de las Sagradas Escrituras; como un atleta que aguardaba ese día en el que toda la ciudad se encontraba reunida en el teatro celebrando una fiesta en honor de la divinidad amante de la guerra, observando una carrera de caballos (*HGord.* 496 C).

rápídamente al deseo de la llamada divina". Según apreciación de M. Harl, el héroe no abandona ninguna de sus tres ocupaciones: estudio, contemplación y acción, y está consagrado simultáneamente a ellas en distintos periodos de su vida (M. Harl, *op. cit.*, p. 317).

⁸⁷ Sobre estos temas y su relación con mártir y martirio, *cf.* Victor C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*. Leiden, Brill, 1967; Roman Garrison, "Paul's Use of the Athlete Metaphor in 1 Corinthians 9", en *The Graeco-roman Context of Early Christian Literature*. Bath, Sheffield Academic Press, 1997, pp. 95-104 y Antonio Quacquarelli, "Sopravvivenze retoriche dell'antica concezione del martirio nella liturgia", en *Retorica e liturgia antenicensa*. Roma, Desclée & Cie., 1960, pp. 201-220. Específicamente en Basilio, *cf.* José A. Martínez Conesa, "Imágenes y motivos clásicos en la pedagogía de Basilio el Grande", *Estudios Clásicos*, tomo 26, núm. 88, 1984, pp. 401-409.

⁸⁸ *Cf.* Henri Irenée Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*. Madrid, Akal, 1985, pp. 156-177.

⁸⁹ Ps. Hermog., *Prog.* 16: "Dirás, con respecto a su cuerpo, que es hermoso, que es alto, que es rápido y que es fuerte".

Sin embargo, sí se menciona una de sus cualidades corporales, la de su fuerza física, que es igualada con el valor de su alma, por lo que se distinguió entre otros y le valió que se le confiara el título de centurión (*HGord.* 493 C). En este pasaje el orador anuncia el *topos* que va a predominar en el discurso, y en general en la mayoría de los discursos a los mártires, el del valor, cualidad principal de todos los que han padecido suplicios por su fe.⁹⁰

Tal cualidad queda más que probada por su auto denuncia introducida por una *ekphrasis* que describe el estadio abarrotado debido a una celebración pública en honor del dios de la guerra, circunstancia aprovechada por Gordio para padecer el martirio. Este es el hecho y la virtud principal que el orador no se contenta con relatar, comparar o describir, sino que hace del valor del mártir una argumentación completa en forma de sentencia (*HGord.* 497 A-C), basada en el versículo de *Pr* 28, 1: “El justo como un león está seguro”, que desarrolla a través de cuatro pasos de elaboración: proemio, enunciación de la frase, epífonesis (*Is* 65, 1) y símil.⁹¹

Signo de la escasa importancia que el orador confiere a los *topoi* concernientes a origen, familia y cargos, que Teón incluye entre las cualidades externas,⁹² es que en el relato del proceso se limita a hacer mención de ellos sin desarrollarlos, dando prioridad al hecho, es decir, al motivo del retorno del santo a la ciudad: “Así pues, dijo su patria, su linaje, el grado de jerarquía que tenía, la causa de su huida, de su retorno: ‘Me presento para demostrar con hechos mi desdén por vuestros edictos y mi fe en Dios, en quien espero. Ya que escuché’, dijo, ‘que tú te distingues en mucho por tu crueldad, elegí este momento favorable para llevar a cabo mi deseo’” (*HGord.* 500 A-B).

⁹⁰ En el comentario de Procl., *In R.* 1, pp. 12-13 encontramos la clasificación de las virtudes cardinales del modo siguiente: la prudencia es una virtud contemplativa; la justicia, una virtud política; el valor, una virtud purificadora y la templanza es la principal virtud moral. Considerado desde este punto de vista, se obtiene el valor a través de la purificación.

⁹¹ La argumentación completa de esta cita es analizada en M. A. Valdés García, *op. cit.*, pp. 93-95.

⁹² Theo 110.

El *topos* de la familia que casi nunca falta en los encomios profanos debido a su importancia,⁹³ pasa a segundo plano en los encomios cristianos, signo evidente es que lo encontramos apenas mencionado en *Gordio* y saldado convencionalmente en *Mártires*,⁹⁴ como queriendo cumplir con ese argumento debido simplemente a que tanto el orador como el auditorio tienen del encomio un plan mental preconcebido.

La virtud del valor, ἀνδρεῖος (*andreios*) o ἀνδρία (*andria*), fue tal vez la más destacada en la antigüedad.⁹⁵ La encontramos en esta homilía bajo distintos motivos: Gordio no cede ante las amenazas de tortura (*HGord.* 500 B, 504 A), se mantiene firme en no negar su fe (*HGord.* 501 D-504 A, 505 A), está dispuesto a morir innumerables veces (*HGord.* 500 B, 504 B) e incluso él mismo se entrega a los verdugos (*HGord.* 500 C-D, 505 C-D).

También de manera semejante es tratada la virtud de la templanza, la cual queda manifiesta en el desprecio de los bienes temporales de los que gozaba Gordio gracias a su cargo, como eran los honores y la riqueza, y que ahora nuevamente eran puestos a su alcance por ofrecimiento del juez a condición de negar su fe (*HGord.* 501 A-B).

La descripción del aspecto de Gordio después de su permanencia en los montes no concuerda con ningún ideal de belleza, pero es una virtud cristiana la despreocupación de cualquier asunto terrenal, lo que ayuda más bien a hacerse un retrato moral del personaje, como confirma la frase: “En todo aquello aparecía cierta gracia venida del Inefable” (*HGord.* 497 C), así como el desprecio por la vida misma incluso. Este elemento es mencionado también por Menandro en el discurso de consolación: el hecho de que es mejor dejar esta vida, pues “la mayoría de las veces se está envuelto en asuntos propios

⁹³ Cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, vol. 1, p. 155.

⁹⁴ *HMart.* 509 C.

⁹⁵ Arist., *Rh.* 1366 b 5-6: “A los hombres que más se honra es a los justos y a los valientes”; *EN* 1117 a 32: “Se llama valientes a los hombres por soportar lo que es penoso... De ahí que la valentía sea algo penoso y con razón se la alabe, pues es más difícil soportar los trabajos y apartarse de las cosas agradables”. Cf. James R. Butts, *The ‘progymnasmata’ of Theon*. Claremont, 1990. Tesis, Universidad de Michigan, p. 486, n. 19.

de los hombres, enfermedades, preocupaciones”.⁹⁶ Es un tópico que encontramos en el discurso de *Gordio* en el que invita a los cristianos a morir con el mérito del martirio, mejor que llegar a una muerte infructuosa, común a los hombres y a las bestias; es mejor morir mártir que dejarse consumir por el tiempo o ser aniquilado por la enfermedad (*HGord.* 505 B-C).

A lo largo de este encomio la virtud de la justicia es puesta de manifiesto casi tan frecuentemente como la del valor. En siete ocasiones califica de justo al mártir, y específicamente en tres de ellas, apoyándose en distintas citas bíblicas en cada una de las partes del discurso: *Pr* 29, 2 (*HGord.* 489 C), *Pr* 28, 1 (*HGord.* 497 B) y *Sal* 111, 6 (*HGord.* 508 A), que no se limita a mencionar, sino que incluso argumenta. Como *sententia* en el proemio:⁹⁷ “...cuando un justo es alabado los pueblos se alegran (*Pr* 29, 2), nos decía poco antes el sabio Salomón” (*HGord.* 489 C-492 B), también como *sententia* en la *narratio*: “Se puso en medio confirmando este proverbio: *Como un león el justo está seguro*” (*HGord.* 497 A-B), y como lugar común en el epílogo: “Pues en memoria eterna permanece el justo (*Sal* 111, 6), entre los que están sobre la tierra, mientras la tierra exista, y en los cielos junto al justo Juez (2 *Tm* 4, 8)” (*HGord.* 508 A), dando así mayor importancia al *topos* de justicia.

La justicia, entendida como constante fidelidad a los deberes hacia Dios y hacia el prójimo, también está presente en su rechazo a abjurar y en los consejos que da a los amigos que lo exhortan a salvarse en su discurso de despedida (*HGord.* 505 B-C). Se nos da un dato también sobre su infancia. La cualidad de la reverencia a Dios durante toda la vida es más convincente si se perfila el carácter del encomiado desde la niñez:

¿Cómo negaré a mi Dios, a quien veneré desde niño? ¿No se estremecerá el cielo?, ¿no se oscurecerán los astros por causa mía? En una palabra ¿la tierra me soportará? *No os engañéis,*

⁹⁶ Men. Rh. 414.

⁹⁷ Sobre la argumentación de la sentencia, cf. Ps. Hermog., *Prog.* 8-10 y *Aphth.* 7-10.

de Dios nadie se burla. Nos juzga por nuestra boca, nos justifica por nuestras palabras y por nuestras palabras nos condena. ¿No leisteis la terrible amenaza del Señor? *A quien me niegue ante los hombres, le negaré yo también ante mi Padre que está en los cielos* (HGord. 505 A).

La perfección la ha obtenido el santo por perseverar en las cuatro virtudes cardinales: en la prudencia que le ha ayudado a discernir el bien y los medios para llevarlo a cabo, en la justicia con la que ha guardado la debida reverencia a Dios, en la fortaleza por medio de la cual el mártir ha permanecido firme en sus principios, a pesar de las amenazas de muerte, y en la templanza, cualidad que le procuró la facultad de dar el justo valor a los bienes materiales.

Las ocupaciones o actividades las sitúan los rétores en distintos lugares, Teón entre las cualidades externas,⁹⁸ Ps. Hermógenes antes de las acciones⁹⁹ y Aftonio dentro del *topos* de la educación.¹⁰⁰ La vida militar es precisamente una de las ocupaciones mencionadas por Ps. Hermógenes dentro del encomio. Este *topos* en el panegírico a Gordio, centurión romano, está situado entre las acciones, pues como dice este rétor: “las acciones dependen de las ocupaciones”.¹⁰¹ Para hacer el encomio de actividad Basilio sigue la preceptiva de este tratadista, quien establece que “el mejor método, en el caso de semejantes encomios referidos a actividades, consiste en examinar a quienes las practican, cómo son tanto en sus espíritus como en sus cuerpos...”¹⁰²

El orador pone entonces en boca del mártir los *exempla*¹⁰³ de los centuriones célebres por su fe, mencionados en el Nuevo Testamento, para ensalzar su profesión (HGord. 504 C-D), los cuales son enumerados

⁹⁸ Theo 110.

⁹⁹ Ps. Hermog., *Prog.* 16.

¹⁰⁰ Aphth. 22.

¹⁰¹ Ps. Hermog., *Prog.* 16.

¹⁰² *Ibid.* 17.

¹⁰³ En la *Rh. Alex.* 1429 a y en Arist., *Rh.* 1356 b 5 se tiene al *exemplum*, es decir, a la inducción retórica, como uno de los principales medios de argumentación.

en orden de importancia, no en orden cronológico, de acuerdo a su aparición en la vida de Jesús: El centurión que estuvo junto a la cruz en el Calvario (*Jn* 19, 25), el que pidió la salud para su sirviente (*Mt* 8, 5-10) y el centurión Cornelio (*Hch* 10, 1 y ss.).

Ps. Hermógenes aconseja también mencionar el modo de muerte.¹⁰⁴ Gordio fue degollado, el hecho únicamente se menciona, pero se refieren detalles que entran en este tópico, como la serenidad con que fue aceptada la muerte y el valor con que él mismo se entregó al suplicio: “No como quien va a encontrarse con el verdugo, sino como quien va a ponerse en manos de los ángeles” (*HGord.* 505 C-D).

Antes se ha comparado a Gordio con Elías, con Cristo y con un atleta. Ps. Hermógenes aconseja, como ya se ha dicho, que las comparaciones sean usadas en todo lugar,¹⁰⁵ las encontradas en *Gordio* son comparaciones parciales: es comparado con Lázaro; la impresión que su martirio causó entre los espectadores, con un “estruendo de nubes” y, en el epílogo, la admiración que causó tal heroísmo, con la que siempre causa contemplar el sol (*HGord.* 505 C-508 A).

El panegírico a *Gordio* y el de *Mártires*, como se verá a continuación, son encomios más completos que el de *Julita*, debido a su brevedad, o el de *Mamante*, por su falta de datos certeros.

Homilía a los XL mártires de Sebaste (PG 31, 508 B-526 A)

La doctrina tradicional aplica el elogio a una persona determinada,¹⁰⁶ pero Ps. Hermógenes admite que un encomio puede ser particular o común: “la exposición de cualidades que alguien posee en común”.¹⁰⁷ Un encomio colectivo es el caso del *Panegírico a los cuarenta mártires de Sebaste*:

¹⁰⁴ Ps. Hermog., *Prog.* 16.

¹⁰⁵ *Ibid.* 18.

¹⁰⁶ Theo 109; Aphth. 21; Nicol. 38 y 48.

¹⁰⁷ Ps. Hermog., *Prog.* 14.

No se nos propone admirar a uno, ni sólo a dos; no asciende a diez el número de los bienaventurados, sino a cuarenta hombres que tenían *una sola alma* en cuerpos separados... Todos semejantes entre ellos, iguales en cuanto al sentimiento, iguales en cuanto a la capacidad para el combate. Y por ello fueron juzgados dignos de iguales coronas de gloria (*HMart.* 508 B).

Basilio menciona con frecuencia a lo largo del discurso que se trata de un encomio común: “como la aportación de las limosnas son comunes, también la patria de los bienaventurados es común de todos” (*HMart.* 509 C); “renunciando a sus nombres de nacimiento, se proclamaban todos del común salvador” (*HMart.* 512 C); “igual que la naturaleza del fuego que se mantiene íntegra, así están siempre los cuarenta” (*HMart.* 521 C).

Sobre los *topoi* de patria y linaje, Gregorio de Nisa en su *Elogio de Basilio* expresa: “Únicamente se mencionará con acierto aquella patria y aquel linaje que adquieren los esforzados a través de sus libres decisiones... Su linaje es pertenecer a la familia de Dios, su patria es la virtud”.¹⁰⁸

De manera semejante, para la patria de los cuarenta, Basilio introduce el motivo cristiano de ser “ciudadanos del mundo” y, en cuanto al linaje, el tener como madre a la “Jerusalén celestial” (*Flp* 3, 20) y por familia, únicamente la espiritual (*cf. Ga* 4, 26),¹⁰⁹ pues “Dios es su padre común y todos son hermanos, no nacidos de un hombre y una mujer, sino *de la adopción del Espíritu*” (*Rm* 8, 15-16), motivos prácticos y válidos siendo los mártires, como él mismo expresa, provenientes de diferentes ciudades (*HMart.* 509 B-C).

Sin embargo, en *Mártires* Basilio menciona el caso de la madre de uno de los cuarenta: “buena raíz que ha dado buen retoño, su noble madre demostró que con máximas de piedad lo alimentó mejor que con su leche”,¹¹⁰ tópico de la crianza encontrado también en Aristóteles,

¹⁰⁸ Gr. Nyss., *Bas.* 59-60 (*PG* 46, 816 A-B).

¹⁰⁹ Este es uno de los *topoi* más recurrentes en la literatura martirial.

¹¹⁰ *HMart.* 524 B-C. También Gregorio Nacianceno da a este *topos* su importancia en su *In laudem Basilii* (*PG* 36, 500 B): “Cada familia o individuo tiene su marca y su

pues, según su *Retórica*, de buenos padres nacen buenos hijos y de la crianza recibida depende el carácter.¹¹¹ La piedad de los padres, más que su posición social, es una cualidad muy apreciada para los santos.

Este episodio de la madre está inspirado en el relato bíblico del martirio de los siete hermanos hallado en el segundo libro de los *Macabeos* (7, 27-29). Es el único caso en las homilias a los mártires en que Basilio menciona con cierta precisión la ascendencia, y es notable que lo haga yendo del encomio general de los cuarenta a un caso particular, si puede denominarse tal, pues se trata, en realidad, de un lugar común, situado precisamente antes del epílogo, en el lugar propio de la digresión.¹¹²

De manera semejante a como ha hecho con Gordio, militar igual que los cuarenta, hace una breve descripción de sus cualidades físicas y espirituales, que concuerdan en parte con las enumeradas por Ps. Hermógenes,¹¹³ pues estos soldados se distinguían “por su estatura, el vigor de su edad y su fuerza”.¹¹⁴

Alude también a su “ocupación” y al “dominio de su arte”, que Aftonio incluye en el apartado de educación,¹¹⁵ y hace mención de la fama alcanzada gracias a su profesión: “por la experiencia marcial y el valor de su alma ya tenían los primeros honores de parte de los soberanos, haciéndose célebres entre todos por su valor” (*HMart.* 509 C). La fama es mencionada por Teón entre las cualidades externas.¹¹⁶ Aquí es mencionada no como un bien externo, digno de admirarse como logro propio, sino como medio que amplificará el mérito de haberla despreciado a cambio de un bien mayor.

historia, pequeña o grande, que pasa a la posteridad como un patrimonio... para él, la piedad es el signo distintivo de sus dos ascendencias...”

¹¹¹ Cf. Arist., *Rh.* 1367 b 30-32.

¹¹² Sobre la digresión, cf. Lucia Calboli Montefusco, *Exordium, Narratio, Epilogus*. Bolonia, 1988, pp. 73-77.

¹¹³ Ps. Hermog., *Prog.* 16.

¹¹⁴ *HMart.* 509 C.

¹¹⁵ *Aphth.* 22.

¹¹⁶ Theo 110.

Como en toda la literatura martirial, el valor va a ser la cualidad moral dominante “de los invencibles y probos soldados de Cristo” (*HMart.* 512 B). Este valor se manifiesta en la narración de los hechos que comienza con el edicto y la persecución, en los que distintas formas de *auxesis* van a encarecer la situación en que quedarán en evidencia las cualidades de los mártires (*HMart.* 509 D-511 A). Y en la auto denuncia donde “con voz contundente, confiada y valerosamente, sin temer nada de lo que les esperaba ni asustarse ante las amenazas, se declararon a sí mismos cristianos” (*HMart.* 511 B-C).

La manera de responder al juez también da testimonio de su carácter valeroso: “No os encontraréis con hombres temerosos, ni aferrados a la vida, ni cobardes por amor a Dios. Aquí estamos, listos para ser descoyuntados, atormentados, quemados, para someternos a todo tipo de instrumentos de tortura” (*HMart.* 513 C).

Argumento importante en todas las homilías a los mártires es el de “mostrar valor en los infortunios”.¹¹⁷ Las cualidades del alma, de acuerdo con los ideales cristianos, se imponen al *topos* de los bienes corporales.¹¹⁸ Ya hemos apuntado que para el rétor Nicolás los bienes corporales no son propiamente un apartado, más bien son considerados entre los bienes externos, pues para él un hombre merece ser ensalzado si se ha conducido con rectitud.¹¹⁹ La apreciación moral de Teón en cuanto a los bienes corporales no se aleja mucho de ésta, pues propone decir a propósito de estas cualidades que “utilizó con templanza las excelencias de su cuerpo”.¹²⁰ Así que, aun dentro del concepto profano, las virtudes morales se anteponen a las cualidades físicas.

La templanza también queda manifiesta en el desprecio que hacen a los ofrecimientos del magistrado que intentaba debilitar su fe invitándolos a no entregar su juventud, a no sufrir una muerte prematura propia de malhechores, a aceptar las riquezas y honores que les prometía por

¹¹⁷ Cf. Theo 127.

¹¹⁸ Cf. Nicol. 50.

¹¹⁹ *Ibid.* 49-50.

¹²⁰ Theo 111.

parte del emperador (*HMart.* 512 D-513 A), a lo que ellos respondieron: “Das riquezas que se quedan aquí, gloria que se marchita. Nos haces amigos del emperador, pero extraños al verdadero rey. ¿Por qué nos ofreces tan poca cosa de este mundo? Hemos despreciado el mundo entero, lo que se ve no es para nosotros equivalente a la anhelada esperanza” (*HMart.* 513 A).

La prudencia se refleja en su reflexión de no dejar perder lo eterno por lo temporal, para ellos esos ofrecimientos causan daño, esas honras “son madre de deshonra”, lo perecedero no se compara con la dicha de los justos (*HMart.* 513 A-B). Los dos discursos, el del proceso y el de despedida, están impregnados de afirmaciones de las que se infieren las cuatro virtudes cardinales.¹²¹

La virtud de la justicia es expresada con sus propias palabras al reconocer que son afortunados por sufrir igual castigo que el Amo, pues “es algo grande para el esclavo padecer lo mismo que su Señor”: ser despojados de sus mantos y tener la oportunidad de borrar la afrenta hecha por los soldados al quitarle sus vestiduras y después sorteárselas; dar la vida por el verdadero rey: “¿Cuántos soldados de nosotros cayeron en combate manteniéndose fieles a un rey mortal?, ¿y nosotros no entregaremos esta vida por la fe en el verdadero rey?, ¿cuántos arrostraron la muerte de los malhechores, condenados por injusticias?, ¿y nosotros no soportaremos la muerte por la justicia?”, y por entregarse ellos mismos como inmolación: “*Sea nuestro sacrificio realizado ante ti (Dn 3, 40), Señor, y seamos acogidos como víctima viva, agradable a ti (Rm 12, 1), consumidos por este frío, hermosa ofrenda, nuevo holocausto, no por fuego, sino por hielo totalmente consumado*”¹²² (*HMart.* 517 A-C).

Todas las virtudes buscan alcanzar la perfección y el motivo de la narración de las acciones de los santos es la edificación de los fieles:

El relato de la historia presenta los hechos a través del oído,
una pintura los muestra en silencio mediante la imitación. Así

¹²¹ *HMart.* 513 A-C, 517 A-C.

¹²² El martirio de los cuarenta mártires de Sebaste fue el congelamiento.

también nosotros recordaremos la virtud de estos santos a los presentes y, como si lleváramos los hechos ante sus ojos, estimularemos a su imitación a los más generosos y afines a ellos en cuanto a la voluntad. Pues tal es el encomio de los mártires, exhortar a la virtud a los que se reúnen (*HMart.* 509 A).

En el lugar de la comparación (*HMart.* 521 B-524 C) encontramos reiteradas veces la mención de los cuarenta como unidad y la invitación de una madre a su hijo a no ser inferior a los otros.¹²³ Se trata de comparaciones parciales, no de una *synkrisis* o comparación general.

El epílogo sigue la prescripción de Aftonio, el único que nos da algún dato sobre esta parte del discurso, en cuanto que afirma que debe aproximarse mucho a una súplica.¹²⁴ Termina, pues, el discurso con la invocación de los mártires a manera de letanía.

Panegírico del mártir Mamante (PG 31, 589 B-600 B)

Debido a la carencia de noticias el encomio de Mamante no sigue la tónica del encomio propiamente, sino que es elaborado con base en otros recursos: un lugar común para el proemio; el encomio de la actividad propia del mártir, que incluye una larga *synkrisis* sobre el pastoreo;¹²⁵ dos citas bíblicas desarrolladas con la argumentación propia de una sentencia sobre la polémica doctrinal en que deriva el tema relacionado con la profesión del mártir¹²⁶ y el epílogo, elaborado igual que el proemio a manera de un lugar común. Los ejercicios mencionados, lugar común y sentencia, se aproximan a una tesis por su carácter general y por su argumentación. Nicolás expresa con acierto la relación que

¹²³ Cf. Arist., *Rh.* 1367 a 22-23.

¹²⁴ Aphth. 22.

¹²⁵ Sobre la composición epidíctica en forma de *synkrisis*, cf. Jacques Bompaigne, *Lucien Ecrivain. Imitation et creation*. París, E. de Boccard, 1958, pp. 271-273.

¹²⁶ Desarrollo de la cita sobre el buen pastor y el pastor asalariado (*Jn* 10).

hay entre lugar común y encomio: “Pues ¿qué es el encomio sino la amplificación de los bienes unánimemente reconocidos?”¹²⁷

En el proemio se enumeran los méritos del santo (presencia en sueños,¹²⁸ solución de causas difíciles, regreso de extraviados, salud de enfermos, prolongamiento de los días de vida) que suplen, en parte, las acciones (*HMam.* 589 C), pues a lo largo del encomio no se vuelve a mencionar al personaje, sino hasta el epílogo.

Ya que se carece de datos sobre la patria y la ascendencia, más que la estirpe se valoran las virtudes del encomiado a través de las acciones, siguiendo la preceptiva encomiástica de Menandro que recomienda que si ni la ciudad natal, ni la patria, ni la familia es ilustre, se alabe sólo al personaje: “pues él a sí mismo se basta sin gloria ninguna que venga de fuera”.¹²⁹ Este caso se da en *Mamante* cuyas noticias son escasas y vagas,¹³⁰ así que a lo largo de toda la homilía el argumento predominante es el mencionado por Teón: “es digno de alabanza también quien, procediendo de una familia humilde, se convirtió en importante”.¹³¹

Basilio no toma en cuenta la ascendencia, pues según expresa en *Mamante* con una comparación, las cualidades de los ancestros no se heredan (*HMam.* 592 A-B), ya que el único dato cierto es que el mártir era pastor, basa la totalidad del opúsculo en el encomio de esta actividad y en el vituperio de la contraparte que serían los pastores asalariados. Ambos, encomio y vituperio, formarán una *synkrisis*, de acuerdo con lo que Aftonio afirma respecto a ese recurso retórico.¹³²

¹²⁷ Nicol. 37.

¹²⁸ También Men. Rh. 371 sugiere el sueño como recurso, justificado en Basilio por la ausencia de datos.

¹²⁹ *Ibid.* 370.

¹³⁰ *HMam.* 589 C-D: “Después de haber reunido todo para mí, conseguisteis un encomio de común ayuda. Transmitíais recíprocamente lo que cada uno sepa a otro que no lo sepa; lo que desconozca, que lo tome del que lo conozca, y así, alimentándonos unos a otros con las aportaciones. Perdonad nuestra carencia”.

¹³¹ Theo 127.

¹³² Aphth. 31. Ma. Violeta Pérez Custodio, “La sínkrisis de Quintiliano y Aftonio en el XVI: a propósito de los *progymnasmata*”, en Tomás Albadalejo *et al.*, eds., *Quintiliano*:

Encomio y tesis tienen características comunes. Nicolás incluye la *thesis*¹³³ en su enumeración de tipos de encomio, puesto que también es de factura encomiástica, ya que para convencer o disuadir se encomia o vitupera un asunto. En el caso de *Mamante*, Basilio desarrollará la argumentación sobre su oficio. Después de hacer la caracterización del pastor y de apelar a la verdad, enuncia el hecho que dará pie al desarrollo del lugar común, de carácter general como la tesis, sobre el que argumentará la actividad de que hará encomio: “Pastor y pobre, estos son ornatos para un cristiano” (*HMam.* 593 A).

Y prosigue con su argumentación mediante silogismos, primero de “pobre”, apoyándose en *exempla* del Nuevo Testamento: “Si buscas a los fundadores de la escuela de la fe, pescadores y publicanos; si a los discípulos, talabarteros pobres; nadie rico, sin ninguna distinción, todo esto parece con el mundo” (*HMam.* 593 A); en segundo lugar de “pastor”, cuya argumentación consta de *exempla*, siguiendo el precepto de Ps. Hermógenes, quien establece que “el mejor método, en el caso de semejantes encomios referidos a actividades, consiste en examinar a quienes las practican, cómo son tanto en sus espíritus como en sus cuerpos...”.¹³⁴ De los *exempla*¹³⁵ de personajes del Antiguo Testamento que practicaron el pastoreo se deduce el *topos* del origen, según el modo que prescribe Ps. Hermógenes para el encomio de actividades, las cuales deben ser elogiadas a partir de sus inventores y a partir de quienes las realizaron.¹³⁶ En este caso Abel, Moisés, Jacob, David y Cristo, “el buen pastor”, título que es apoyado con copiosas citas bíbli-

historia y actualidad de la retórica. Volumen 3. Calahorra, Gobierno de La Rioja, 1998, p. 1465, cita de Juan de Mal-lara: *comparatio maximam habet affinitatem cum laudatione et uituperatione*. El encomio de actividad lo hace a la manera prescrita por Menandro el Rétor para el discurso esmintíaco (Men. Rh. 442): “...has de hablar del mismo modo de lo más importante y característico del dios: que es adivino. En ese punto, has de formular brevemente, como tesis, que la adivinación es un bien...”

¹³³ Nicol. 49.

¹³⁴ Ps. Hermog., *Prog.* 17.

¹³⁵ *Vid.* n. 103.

¹³⁶ Ps. Hermog., *Prog.* 17 y 19.

cas (*HMam.* 593 C-596 A) y para el que no necesita mayor explicación, puesto que las frases hablan por sí mismas. De los *exempla* se deduce la comparación, que es “la más importante fuente de argumentación en los encomios”,¹³⁷ así, se le compara con los personajes bíblicos que fueron transmitiendo el celo por el pastoreo, puesto que este arte es, de acuerdo a su apreciación, el “fundamento de la mayor ciencia” (*HMam.* 593 B).

Esta enumeración llega al clímax con Cristo, el pastor por antonomasia. El creyente basa su conducta en la imitación de su vida como referencia central. Basilio siempre introduce en la conducta de los mártires alguna alusión a la vida de Jesús: Gordio, dispuesto a recibir el martirio, imita a su maestro;¹³⁸ los de Sebaste tienen en común con Él, verse despojados de sus mantos;¹³⁹ Mamante comparte la profesión de pastor. Aquí Basilio demuestra su habilidad para la composición. Uno de los recursos retóricos para el encomio es la *auxesis*,¹⁴⁰ después de haber apelado en varias ocasiones a la verdad,¹⁴¹ y a falta

¹³⁷ *Ibid.* 40.

¹³⁸ *HGord.* 497 B-C: “Me he dejado hallar de quienes no me buscaban, me he hecho encontradizo de quienes no preguntaban por mí (Is 65, 1)... imitando al maestro que en las tinieblas de la noche, sin ser reconocido por los judíos, él mismo se descubre”.

¹³⁹ *HMart.* 517 A: “Te agradecemos, Señor (Ap 11, 17), porque con este manto nos despojamos del pecado; puesto que lo vestimos por la serpiente (Gn 3), por Cristo nos lo quitamos... El Señor fue despojado igual que nosotros (Mt 27, 28) ¿No es algo grande para el esclavo padecer lo mismo que su Señor?”.

¹⁴⁰ H. Lausberg, *op. cit.*, §259: “La *amplificatio* o *auxesis* es una intensificación preconcebida y gradual (en interés de la parte) de los datos naturales mediante los recursos del arte”.

¹⁴¹ *HMam.* 593 A: “No nos avergoncemos de la verdad, no imitemos a los fabulistas paganos, no ocultemos la verdad con ornato de palabras. Desnuda está la verdad, indefensa, mostrándose ella a sí misma”. Se advierte en este pasaje el concepto que Basilio tiene de la retórica pagana entendida como engaño. En *HGord.* 504 A-B la persuasión por la palabra puede ser de origen maligno: “Veía con los ojos espirituales al diablo que rondaba, que movía al llanto a uno y colaboraba con otro para ser más convincente...” En otras obras suyas tiene igual apreciación (*Gent.* 4: “Y no imitaremos la habilidad de los rétores para engañar, pues la mentira no nos es beneficiosa ni en los tribunales ni en ninguna otra actividad”). A. Quacquarelli, “*Inventio ed elocutio nella retorica cristiana antica*”, en *Retorica e iconologia*. Bari, Istituto di Letteratura

de testimonios sobre la vida e incluso sobre la pasión del mártir, pues nunca se menciona cuál fue su martirio, opta por hacer la amplificación a partir de los *exempla* bíblicos.¹⁴²

En *Mamante* elogia al pastor a quien se confían los irracionales.¹⁴³ La educación no es una cualidad innata, sino adquirida, y la verdadera cualidad del mártir es lo propio, lo inalienable,¹⁴⁴ “pues como la cualidad de otros animales se considera en cada uno, así también la alabanza propia de un hombre es la testimoniada por las acciones virtuosas que le pertenecen”.¹⁴⁵ Desde Aristóteles ha sido un axioma que los bienes que un hombre posee gracias a la fortuna deben mencionarse en el encomio, pero no son por sí mismos dignos de alabanza.¹⁴⁶

Siguiendo la temática del pastor contrapone ahora mediante una *synkrisis* al buen pastor con los pastores asalariados. Este tema va a derivar intencionadamente en polémica doctrinal, puesto que aque-

Cristiana Antica, 1982, p. 43, expresa muy acertadamente esta idea cuando concluye después de hablar de la palabra: “I Padri sembrano dire che se la verità delle cose fosse dipesa dall’abilità di chi parla, il mondo sarebbe finito; avremmo avuto il trionfo della menzogna sulla verità”. Para la retórica pagana entendida como engaño valgan los pasajes de Quint., *Inst.* 4, 2, 38: “en todo caso, el orador habla muy bien cuando parece decir la verdad”, y el de Arist., *Rh.* 1369 b 21-23: “Cuántas cosas se ponen en práctica voluntariamente será o bien algo bueno o que aparezca como bueno”.

¹⁴² El repertorio más completo de estos *exempla* del Antiguo y Nuevo Testamento lo encontramos en Gr. Naz., *In laudem Basilii*, 70-76.

¹⁴³ *HMam.* 593 B.

¹⁴⁴ Cf. *HGord.* 492 B. Como afirma en *Gent.* 5, 45: “Las restantes posesiones no pertenecen a los que las tienen más que a los que han dado con ellas por azar, y cambian de las manos de unos a otros como en el juego de los dados. Pero el único bien inalienable es la virtud, la cual permanece en la vida y en la muerte”.

¹⁴⁵ *HMam.* 592 A. Usa de un argumento de sentido similar en la *HPs.* 1, 216: “Hombres incultos y mundanos, ignorantes de la naturaleza del Bien mismo, muchas veces se alegran de cosas dignas de nada, riqueza, salud, fama; ninguna de ellas es buena en su propia naturaleza, no sólo porque es fácil que se muden en lo contrario, sino porque no pueden hacer buenos a sus poseedores. Pues ¿quién es justo por sus posesiones? ¿quién es sabio por su salud?”

¹⁴⁶ Arist., *Rh.* 1368 a 2-5.

lla era época de fuertes y variadas herejías,¹⁴⁷ por lo que el encomio se ve interrumpido por la invectiva contra ellas. Para su argumentación usa tres citas tomadas del *Evangelio de Juan*: “Yo soy el buen pastor. El buen pastor da su vida por las ovejas, pero el asalariado que no es pastor, a quien no pertenecen las ovejas, ve venir al lobo, abandona las ovejas y huye” (*Jn* 10, 11-12), “conozco mis ovejas y las mías me conocen a mí” (*Jn* 10, 14) y “En el principio existía la Palabra” (*Jn* 1, 1), argumentadas a manera de sentencia. Así que no recupera al personaje del encomio, sino hasta el epílogo (*HMam.* 600 A-B) que tiene mucho en común con la preceptiva de Menandro, resumida en prosperidad para la ciudad, piedad para con lo divino, protección, bienes obtenidos por el encomiado y la demanda de su asistencia.¹⁴⁸

Las características de todo martirio, en general, coinciden con la enumeración de bellas acciones detalladas por Teón, pues según su manual:

Bellas acciones son precisamente las alabadas después de la muerte... así como las que realizamos en interés de otros y no de nosotros mismos, y a causa del bien y no de la conveniencia y el placer, y en las que el esfuerzo es privado, pero la utilidad pública, y esas gracias a las cuales la mayoría experimenta grandes bienes y a las que considera un servicio de bienhechores, especialmente si han muerto, por lo cual son alabadas tanto las venganzas como los peligros en interés de los amigos.¹⁴⁹ Son dignas de alabanza las acciones que se realizaron en el momento oportuno, y las que alguien llevó a cabo solo o el primero, o cuando nadie se atrevía, o con mayor participación que los demás, o con ayuda de unos pocos, o por encima de lo que permitía su edad, o sin esperanzas, o en medio de fatigas o cuantas empresas fueron realizadas con la mayor facilidad o rapidez.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Cf. Basil., *De Sp S.* (PG 32, 68-217) y *HSab.* (PG 31, 600-617).

¹⁴⁸ Cf. Men. Rh. 377.

¹⁴⁹ Cf. Arist., *Rh.* 1366 b 23-1367 a 32.

¹⁵⁰ Theo 110.

Bellas acciones alabadas después de la muerte son, por ejemplo, la realización de milagros, como encontramos en *Mártires*: “el beneficio es abundante, la gracia inagotable, pronta ayuda para los cristianos” (*HMart.* 521 C). Las realizadas en interés de otros y no de nosotros mismos: “enumerar el testimonio de las acciones, en vez de hacer elogios, para los santos sirve de alabanza y para los que emprenden el camino hacia la virtud es de gran provecho” (*HGord.* 492 C).

Las llevadas a cabo a causa del bien y no de la conveniencia y el placer como las que leemos en *Julita* que “litigando por los bienes perecederos se aseguraba la posesión de los bienes celestes” (*HIul.* 240 B-C). En las que el esfuerzo es privado pero la utilidad pública, como la que se procura lograr entre los reunidos en su memoria, presentando “a los asistentes la utilidad común, exponiendo ante todos como en un cuadro el heroísmo de estos hombres” (*HMart.* 508 D).

Y aquellas, gracias a las cuales, la mayoría experimenta grandes bienes y a las que considera un servicio de bienhechores, especialmente si han muerto, por lo cual son alabados los hechos en interés de los amigos:

Recordad al mártir cuantos gozasteis de su presencia en sueños; cuantos habéis tenido al mismo intercesor en la oración acudiendo a este lugar; cuantos, habiendo invocado su nombre, se os presentó en las dificultades; cuantos caminantes hizo volver, cuantos recuperó de su enfermedad; cuantos os ha vuelto a la vida a sus hijos ya difuntos; cuantos os alargó vuestros días de vida” (*HMam.* 589 C).

También “son dignas de alabanza las acciones que se realizaron en el momento oportuno, y las que alguien llevó a cabo solo o el primero, o cuando nadie se atrevía, o con mayor participación que los demás, o con ayuda de unos pocos, o por encima de lo que permitía su edad, o sin esperanzas, o en medio de fatigas...”, lo que puede decirse de todo mártir, pero que queda manifiesto en el caso de *Julita* que soportó un “combate esforzadísimo, que produjo total estupor entre los que estaban entonces presentes en el espectáculo y entre los que después escucha-

ron la narración de lo padecido en un cuerpo femenino, si en efecto es apropiado llamar mujer a la que ocultó la debilidad de su naturaleza femenina con la magnitud de su alma” (*Hlul.* 237 A-B).

En resumen, el martirio es un acto heroico y requiere ante todo la virtud cardinal de la valentía, que en las homilías es ensalzada cuanto es posible.

Conclusión

A pesar del carácter convencional del género, cada *topos* deja lugar a la originalidad. Los oradores utilizan los mismos tópicos, es decir, siguen más o menos el mismo plan, pero cada autor imprime su marca personal en la invención, en la manera de tratar los *topoi*, pues éstos varían de acuerdo con el interés y la dimensión del discurso. Este sistema se sigue siempre en los ejercicios preparatorios susceptibles de argumentación, se usan sólo aquellos lugares convenientes para su elaboración.

Hemos dicho que el modelo a seguir de los cuatro panegíricos de Basilio es el *basilikós logos* o discurso imperial de Menandro el Rétor, pero atendiendo a los modelos proporcionados por los progimnasmatistas, el panegírico a Julita sigue los *topoi* encomiásticos expuestos por Ps. Hermógenes y Aftonio. Ambos planes completan el de este encomio, puesto que Ps. Hermógenes incluye el modo de muerte y los sucesos posteriores a ésta, puntos que podrían considerarse suplementarios, puesto que exceden el esquema tradicional del encomio, y Aftonio es el único que incluye la *synkrisis*.¹⁵¹

El encomio de *Gordio* y el de *Mártires* tienen varios puntos en común, además de estar mejor logrados que el de *Julita* o *Mamante*. Ambos tratan personajes militares, y por su estructura se aproximan mayormente al tipo de encomio prescrito por Ps. Hermógenes. El encomio de *Mamante* encaja en el esquema de cualquiera de los manuales, puesto que desarrolla esencialmente la actividad y carece de un personaje concreto con cualidades específicas.

¹⁵¹ Cf. Cuadros anexos.

El rechazo de los *topoi* del encomio llegó a ser un lugar común en todos los elogios cristianos, aunque es evidente que son absolutamente necesarios, y que la presencia retórica siempre fue innegablemente fuerte, aun sin tener una pretensión literaria. Lo que se apreciaba más bien es un aprovechamiento de los recursos ya existentes, una renovación, una modificación debida a las ideas cristianas, pues, según Quintiliano, es necesario acomodar el género a la elocuencia del orador: “como uno vive, así habla”,¹⁵² de donde se deduce que no todo es la ciencia retórica, el orador revela inevitablemente el alma en su discurso.

1. *Topoi* del encomio

Teón 109-112	Hermógenes 14-18	Afonio 21-27	Nicolás 47-58	Menandro 368-377
Proemio Cualidades externas: nobleza de nacimiento: ciudad pueblo forma de gobierno padres familia educación amistades reputación cargo riqueza abundancia de hijos Cualidades físicas: salud fuerza belleza sensibilidad Cualidades intelectuales y morales: prudencia templanza valor justicia piedad magnanimidad Acciones	pueblo ciudad linaje nacimiento crianza educación Naturaleza del cuerpo: belleza estatura velocidad fuerza Naturaleza del espíritu: justicia templanza prudencia valor ocupaciones acciones Bienes externos: parientes amigos posesiones criados fortuna longevidad modo de muerte sucesos posteriores a la muerte	Proemio linaje: pueblo patria antepasados padres educación: ocupación dominio de su arte respeto a las leyes acciones espíritu: valor prudencia cuerpo: belleza rapidez fuerza fortuna: poder riqueza amigos comparación epilogo	Proemios origen: nacionalidad ciudad de origen ancestros nacimiento (augurios) educación acciones	Proemios patria familia nacimiento naturaleza crianza actividades acciones fortuna comparación epilogo

¹⁵² Quint., *Inst.* 11, 1, 30.

2. Topoi de los panegíricos a los mártires

Teón 109-112	Julita	Gordio	Mártires	Mamante
Proemio <u>Cualidades externas:</u> - nobleza de nacimiento: ciudad pueblo forma de gobierno padres familia - educación - amistades - reputación - cargo - riqueza - abundancia de hijos <u>Cualidades físicas:</u> salud fuerza belleza sensibilidad <u>Cualidades intelectuales y morales:</u> prudencia templanza valor justicia piedad liberalidad magnanimidad - acciones Hermógenes 16-18 longevidad modo de muerte sucesos posteriores a la muerte Afonio 22 Comparación Epilogo	Proemio templanza valor fe reverencia desprecio de la riqueza aceptación del martirio pira milagro póstumo igualdad de géneros epilogo	Proemio ciudad: Cesarea de Capadocia linaje familia cristiana instrucción en los misterios y las Escrituras centurión fuerza templanza valor fe reverencia desprecio de los honores auto denuncia decapitación epilogo	Proemio Patria: Jerusalén celestial Padre espiritual familia espiritual reputación: vencedores en batallas militares fuerza, edad, estatura templanza valor fe reverencia desprecio de los honores aceptación del martirio muerte jóvenes congelamiento incineración, dispersión de cenizas XI como unidad epilogo	Proemio pastor templanza fe reverencia milagros el buen pastor y el pastor asalariado epilogo

3. Estructura

Julita PG 31, 237 A-262 A	Gordio PG 31, 489 B-508 A	Mártires PG 31, 507 B-526 A	Mamante PG 31, 589 B-600 B
Primera parte (237 A-241 C): 1. Proemio (237 A-C)	1. Proemio (489 B-492 B)	1. Proemio (508 B-508 C)	1. Proemio (589 B-589 D)
2. <i>Narratio</i> (237 A-241 B) -proceso -discurso de despedida y martirio -sucesos después de la muerte	2. <i>Narratio</i> (492 B-505 D) - Preceptiva encomiástica profana y cristiana - datos biográficos - edicto - auto denuncia - proceso - discurso de despedida y martirio	2. <i>Narratio</i> (508 C-524 C) - Rechazo de la preceptiva profana del encomio - trazos biográficos - edicto - auto denuncia - proceso - discurso de despedida y martirio - sucesos después de la muerte	2. <i>Narratio</i> (589 D-596 C) - Rechazo de la preceptiva profana del encomio - elogio de la actividad pastoral (único rasgo biográfico) 3. Polémica doctrinal (596 C-597 C)
3. Epilogo (241 B-C)	3. Epilogo (505 D-508 A)	3. Epilogo (524 C-526 A)	4. Epilogo (597 C-600 B)

4. Segunda parte (PG 31, 241 C-261 A):

Comentario a I Ts 5, 17-18.

Abreviaturas

Aphth.	<i>Aphthonius</i>
Arist., Rh.	<i>Aristotelis Rhetorica</i>
Basil., De Sp S.	<i>Basili Caesariensis De Spiritu Sancto</i>
Basil., Gent.	<i>Basili Caesariensis De legendis gentilium libris</i>
EN	<i>Ethica Nicomachea</i>
Gent.	<i>De legendis gentilium libris</i>
Gr. Naz.	<i>Gregorius Nazianzenus</i>
Gr. Nyss., Bas.	<i>Gregorii Nysseni In Basilium fratrem</i>
Hex.	<i>Hexaemeron</i>
HGord.	<i>Homilia in Gordium martyrem</i>
HGrat.	<i>Homilia de gratiarum actionem</i>
Hlul.	<i>Homilia in martyrem Iulittam</i>
HMam.	<i>Homilia in sanctum Mamantem martyrem</i>
HMart.	<i>Homilia in sanctos XL martyres Sebastenses</i>
HPs.	<i>Homilia in Psalmum</i>
HSab.	<i>Homilia contra Sabellianos et Arium et anomaeos</i>
Lib., Prog.	<i>Libanii Progymnasmata</i>
Nicol.	<i>Nicolaus rhetor</i>
Pl., Lg.	<i>Platonis Leges</i>
Procl., In R.	<i>Procli In Rempubicam</i>
Ps. Hermog., Prog.	<i>Pseudo Hermogenis Progymnasmata</i>
Rh. Alex.	<i>Rhetorica ad Alexandrum</i>

Abreviaturas bíblicas

Ap	<i>Apocalipsis</i>
Dn	<i>Daniel</i>
Ex	<i>Éxodo</i>
Flp	<i>Epístola a los filipenses</i>
Ga	<i>Epístola a los gálatas</i>
Gn	<i>Génesis</i>
Hch	<i>Hechos de los apóstoles</i>
Is	<i>Isaías</i>

<i>Jc</i>	<i>Jueces</i>
<i>Jn</i>	<i>Evangelio según san Juan</i>
<i>Mt</i>	<i>Evangelio según san Mateo</i>
<i>Nm</i>	<i>Números</i>
<i>Pr</i>	<i>Proverbios</i>
<i>Rm</i>	<i>Epístola a los romanos</i>
<i>Sal</i>	<i>Salmos</i>
<i>2 Tm</i>	<i>Segunda epístola a Timoteo</i>
<i>1 Ts</i>	<i>Primera epístola a los tesalonicenses</i>

DEL MONJE-GUERRERO AL CABALLERO-SANTO: TRANSLACIÓN Y CONDICIONES DE POSIBILIDAD PARA LA ESCRITURA DE UNA HAGIOGRAFÍA CABALLERESCA

DIEGO CARLO AMÉNDOLLA SPÍNOLA

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

En el año de 2015, Jean-René Valette evidenció en su artículo “La Queste del Saint Graal, une hagiographie en semblance: défi laïque et spiritualité décléricalisée” la doble condición que presentaba el texto perteneciente a la Vulgata, a saber: una novela perteneciente a la Materia artúrica y una hagiografía, por lo que en síntesis, señala, podríamos comprender el texto como una “hagiografía caballeresca”.¹ Apoyado en la propuesta de Patrick Henriët sobre los elementos que caracterizan a las hagiografías —primacía del concepto de intercesión; valorización de los lugares asociados a los santos donde han vivido han o sido enterrados o han realizado un milagro; dimensión ejemplarizante del discurso; combate de los santos y los fieles contra las fuerzas malignas; y modelo cristológico, apostólico y profético de los santos—², Valette analizó las particularidades que muestra Galahad, protagonista de la obra, con el fin de evidenciar las premisas sobre las que fue construido el modelo del santo-guerrero.

¹ Jean-René Valette, “La Queste del Saint Graal, une hagiographie en semblance: défi laïque et spiritualité décléricalisée”, en *Lire et écrire des Vies de saints: regards croisés XVII^e-XIX^e siècles, Les Dossiers du Grihl* [en línea], vol. 9, no. 1, 2015. <<https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6324>>. [Consulta: 30 de mayo, 2024.]

² Patrick Henriët y Jean-René Valette, “Perlesvaus et le discours hagiographique”, *Revue des langues romanes*, tomo 118, núm. 1, 2014, p. 75.

Con el fin de profundizar en las aportaciones realizada por Valette, en la presente colaboración analizaremos las condiciones de posibilidad del surgimiento de dicho modelo, el del santo-guerrero, y su relación con el modelo del monje-guerrero postulado por Bernardo de Claraval entre 1120 y 1136 en su obra *Liber ad milites Templi. De laude novae militiae*. Para lograr dicho objetivo, se establecerán aquellos elementos históricos y literarios — específicamente a partir de la obra de Chretien de Troyes, *Le Conte du Graal*— que conformaron un largo proceso de modelización de la caballería cristiana, el cual hunde sus raíces en las asambleas de paz desarrolladas a finales del siglo X, como respuesta a los embates de la caballería del milenio, y que encontrará su momento de consolidación en la figura de Galahad, el santo-guerrero. En este orden de ideas, el presente texto busca demostrar no sólo los cambios y continuidades que presenta el modelo caballeresco durante casi tres siglos, sino la manera en que las diversas características de los ecuestres fueron trasladadas³ con el fin de que se adecuaran a la ideología cristiana de la época.

1. El monje-guerrero: un oxímoron conformado a lo largo de casi dos siglos

Dirigida a Hugo de Payns, la obra del monje cisterciense Bernardo de Claraval destaca, como mencionamos anteriormente, por explicar las características de una nueva especie [sic] de caballería “que los siglos

³ A decir de Stephen G. Nichols, el proceso de translación (*translatio*) es propio de los textos plenomedievales, donde la tradición dota de autoridad al texto, y el escritor actualiza la obra para que cumpla con la función que desea. En síntesis, nos encontramos frente a un proceso simultáneo de actualización de las obras cuyo objetivo es lograr que el público pudiera comprender la obra a nivel idiomático y semántico, a la vez que pudiera encontrar elementos contextualmente interesantes y cercanos que llamaran su atención. Stephen G. Nichols, “The New Medievalism: Tradition and Discontinuity in Medieval Culture”, en Marina S. Brownlee, Kevin Brownlee y Stephen G. Nichols, eds., *The New Medievalism*. Baltimore / Londres, The Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 1-26.

pasados no conocieron, y a través de la cual el Señor libra incansable y conjuntamente una doble batalla ‘contra la carne y la sangre y con los espíritus del mal en los espacios celestes’⁴. A lo largo del documento, sobresale la manera en que adjetiva a la caballería templaria, la cual portaba una doble coraza — la de hierro y la de la fe—, no temía al diablo, a los hombres o a la muerte, “puesto que Cristo es su vida y la muerte para él es ganancia”⁵; era “verdaderamente santa y segura, porque está absolutamente libre del doble peligro en el que tan fácilmente tan a menudo cae la otra clase de guerreros: aquellos para quienes Cristo no es la razón del combate”⁶. De esta manera, Bernardo de Claraval observó en la caballería, especialmente en los caballeros del Temple, la conjunción a dos tipos de hombre: el monje y el guerrero. En palabras del monje cisterciense:

En efecto, resistir valientemente a un enemigo “corpóreo” de este mundo con la sola fuerza del cuerpo no me parece tan sorprendente, sobre todo porque no es un hecho raro. Y, por otra parte, empeñar la fuerza del alma en una guerra contra los vicios y los demonios: tampoco es sorprendente, aunque sí digno de elogio: el mundo, como vemos, está lleno de monjes.

Pero si, unidos en la misma persona, cada uno de estos dos tipos de hombre se ciñe audazmente su “espada” y se separa noblemente de su arnés, ¿quién no consideraría eso verdaderamente digno de admiración sin reservas, ya que, obviamente, es tan inusual? (p. 51).

En primera instancia el modelo señalado por Bernardo de Claraval ha sido conformado a partir de dos conceptos antitéticos cuya con-

⁴ Bernardo de Claraval, “Liber ad milites Templi. De laude novae militiae”, en *Oeuvres complètes*. Tomo XXXI. París, Les Editions du Cerf, 1990, p. 51. Todas las traducciones son realizadas por el autor.

⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁶ *Ibid.*, p. 55.

junción termina por ser un oxímoron. No obstante, dicha enunciación no surgió como un acto deliberado del eclesiástico. La condición de posibilidad para que esta armonización surgiera, hunde sus raíces en varios procesos históricos desarrollados durante los primeros siglos de la Plena Edad Media, a la vez que hizo eco en textos — históricos y literarios— y eventos posteriores. En resumen, el tratado de Bernardo de Claraval forma parte de un largo proceso de conformación de modelización de la caballería, que, *grosso modo*, puede datarse entre las últimas décadas del siglo X y la primera mitad del XIII.

A manera de síntesis podemos señalar algunos de los principales hechos históricos que posibilitaron el surgimiento de ideas como las de Bernardo de Claraval. El primero de ellos puede ser datado en el siglo X, cuando, en respuesta ante un mundo permanentemente conflictivo donde la violencia guerrera y la proliferación de castillos se había traducido en el uso exacerbado de las armas, poniendo en riesgo a las ciudades episcopales y los monasterios, la Iglesia buscó llevar a cabo una reforma de la sociedad con el fin de frenar los embates de la caballería del milenio. Dicho proceso, narrado de manera hiperbólica por el abad Oliba de Vic,⁷ condujo a que se llevaran a cabo las primeras asambleas de paz en Aquitania y el *Midi* francés, para que posteriormente fueran extendidas al resto de Occidente. Así, a través de la celebración de asambleas de paz por iniciativa de eclesiásticos y campesinos, además de la presión y el apoyo monacal, inició un proceso de pacificación — y reforma— que buscaría poner en manos de los eclesiásticos la administración de la violencia.

Como consecuencia de las Asambleas de paz, en el año 998, la Iglesia instauró la Paz de Dios con la que buscó obtener de los caballeros un juramento pronunciado sobre reliquias, a través del que se comprometían, bajo pena de perjurio y excomunión, a renunciar al uso de la violencia en contra de iglesias, eclesiásticos y todo aquel que no tuviera

⁷ Vid. José Enrique Ruiz-Doménec, “El abad Oliba: un hombre de paz en tiempos de guerra”, en *Ante el Milenario del reinado de Sancho el Mayor: un rey navarro para España y Europa*, XXX Semana de Estudios Medievales, Estella 14-18 de julio de 2003. Pamplona, Gobierno de Navarra / Institución Príncipe de Viana, 2004, pp. 173-196.

armas, además de dejar a un lado la captura de mujeres y campesinos para obtener rescate de ellos. En los años posteriores los intentos por limitar el uso de la armas no cesaron, para 1027 en el Concilio de Elna fueron denegadas todas las hostilidades desde el sábado hasta el lunes.⁸ Posteriormente, se prohibió el uso de las armas durante las fiestas del calendario litúrgico, y finalmente, en el año de 1037, fue firmada en Arles la “Tregua de Dios” donde se prohibía utilizar artefactos de guerra desde el jueves por la noche hasta el lunes por la mañana en recuerdo de la detención, la Pasión y la resurrección de Cristo so pena de excomunión.

Estos dos momentos no sólo demuestran las preocupaciones políticas de la Iglesia, sino de reordenar a los grupos medievales a partir de su función social. La institución eclesiástica comenzó en esta primera mitad del siglo XI un ataque contra las prácticas que, a lo largo de los siglos, habían penetrado el mundo de los clérigos, de la Iglesia y de la religión misma.

A decir de Harold Berman, la primera mitad del siglo XI apoyó la continuación del proceso de sistematización del orden terrenal impulsado por la institución eclesiástica, el cual se traducirá en el ordenamiento del mundo con base en la autoridad del derecho justiniano, el derecho natural, el derecho canónico, el derecho feudal y señorial, además del de cada localidad.⁹ En consecuencia, la segunda mitad de dicho siglo se caracterizó por la parcial escisión entre las autoridades eclesiásticas y las autoridades seculares, la cual se materializó hacia el año 1075, cuando el papa Gregorio VII intentó implementar una hierocracia a través del *Dictatus Papae*, la supremacía política y legal del papado sobre toda la Iglesia y la independencia del clero de todo control secular, lo cual implicó que todos los obispos serían investidos por el papa, se encontraban subordinados a él y no a la autoridad secular.¹⁰

⁸ Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, vol. 19, col. 483. <<https://gredos.usal.es/handle/10366/47341>>. [Consulta: 30 de mayo, 2024.]

⁹ Vid. Harold Joseph Berman, *La formación de la tradición jurídica medieval*. Trad. de Mónica Utrilla de Neira. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

¹⁰ El *Dictatus Papae* consta de 27 proposiciones las cuales no sólo declararon la independencia del poder papal, sino la subordinación de los emperadores ante él, lo cual implicó que el Sumo Pontífice podía deponerlos.

La reforma impulsada por el papa tuvo varias consecuencias que, si bien no significaron una ruptura total entre poder espiritual y temporal pues aún mantuvieron vínculos con el fin de conservar el orden social, sí marcó un distanciamiento entre ellos. Aunado a ello la Iglesia se vio beneficiada tanto a nivel material como en la influencia a nivel político y social, lo cual coadyuvó al surgimiento de una conciencia social propia del clero, cuya misión sería la reforma del mundo secular. En palabras de Berman: “la conciencia de clase [sic] del clero fue al mismo tiempo una conciencia social en el sentido moderno, una conciencia con respecto al futuro de la sociedad”.¹¹ De esta manera, los religiosos no sólo lograron establecer su superioridad sobre los laicos, sino que formularon un sistema jurídico para poder justificarlo: la idea de Dios como el juez máximo y la justicia como origen del orden. De tal suerte que al cumplir la Iglesia un compromiso social, ésta era justa y, en consecuencia, los eclesiásticos también. Así, la institución eclesiástica tenía en sus manos el objetivo de crear en la tierra una sociedad que reflejara la voluntad divina mediante el apoyo y guía de una sociedad cuyo origen era el pecado.

La conformación de un sistema jurídico propio de los eclesiásticos no sólo dio beneficios a la Iglesia de carácter político, sino que apoyó la reglamentación de la vida religiosa mediante el establecimiento de un organigrama bien definido de la institución¹² y con ello las limitaciones de cada uno de los religiosos. Esta sistematización interna promovió la “purificación” de las acciones de los clérigos. La reforma gregoriana y la organización de un sistema jurídico consciente complejizó el modelo de clérigo que buscaba establecer la Iglesia mediante conceptos como justicia, orden y compromiso social.

En el caso de los ecuestres, si bien la figura caballeresca se pierde un poco durante este proceso, es importante mencionar que Gregorio VII buscó el apoyo de los *bellatores* quienes, a pesar de no ser parte fundamental del proceso, sí encontraron en éste algunas de las premisas

¹¹ H. J. Berman, *op. cit.*, p. 119.

¹² *Vid. ibid.*, pp. 123-124.

de su ética e ideología, la cual se caracterizaba por el honor, la audacia y la temeridad. En consecuencia, encontramos no sólo un proceso de inclusión de los ecuestres en términos sociales, sino también la conformación de la caballería de Cristo (*Militia Christi*).

Cabe señalar que a pesar del enriquecimiento que encontró a partir de este momento la ética caballeresca, algunas características de los grupos ecuestres aún no eran admitidas por la Iglesia, especialmente el uso deliberado de la violencia. Es por ello que la institución eclesiástica se dio a la tarea de utilizarla para beneficio propio mediante la Guerra Justa y la Guerra Santa. Este tipo de guerra aprobada por el Papa con el fin de proteger a la Cristiandad¹³ y a la Santa Sede, permitía a los caballeros usar las armas contra paganos y herejes, de tal manera que la única forma de ser un buen guerrero era convertirse en un “*miles de Cristo*”, lo cual convertía a esa “caballería del siglo” en un ejército de Dios.

Aunado a este proceso, y a manera de materialización de las premisas estipuladas en la Guerra Justa y la Guerra Santa, se encuentra la predicación de la Cruzada que realizó el papa Urbano II en el Concilio de Clermont. En 1095, el papa hizo un llamado a los fieles con el fin de abrir las puertas de la gracia a beneficio de toda la cristiandad, con la única condición de que partieran hacia Oriente para recuperar el Santo Sepulcro. A decir verdad, el llamamiento de Clermont fue dirigido principalmente a los caballeros, a quienes el viaje a Oriente proporcionaba al mismo tiempo un objetivo religioso y una justificación de su estado de vida. Así, la Iglesia incluyó a los ecuestres, pero bajo la premisa de que debían ir sin buscar beneficios propios — ganancias materiales— y con un espíritu piadoso, a cambio de lo cual recibirían la anulación de sus penitencias y remisión total de sus pecados. De tal manera que la cruzada no sólo era una peregrinación, sino una Guerra Santa.

¹³ A decir de Dominique Iogna-Prat: “la Cristiandad (con mayúscula) es un todo orgánico que abarca un conjunto de reinos cristianos, cuya Sede Apostólica se reivindica como la cabeza tanto en la ‘plenitud espiritual’ como en la latitud temporal”. Dominique Iogna-Prat, *La invención social de la Iglesia*. Trad. de Ángela Schilker y Silvia Teconi. Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2016, p. 113.

El llamado a la Cruzada buscó transformar el uso de las armas a través de su admisión como un mal menor que podía redimirse mediante el buen uso de la espada blandiéndola en contra del enemigo declarado contra la Cristiandad y conformando así el ejército de Cristo. Fue a partir de este momento que la institución eclesiástica llevó a la práctica el modelo ecuestre que se había fraguado desde casi un siglo antes: una caballería cristiana cuyas prácticas habían sido “domesticadas” e incluidas en la moral cristiana. En este orden de ideas, la Cruzada fue el punto culminante del papado para poner a la caballería al servicio de la Iglesia a través de la oposición de la “caballería del siglo” a la “caballería de Dios”, es decir con la creación de un modelo de caballero que, al poner sus armas al servicio de la Iglesia y la religión cristiana, redimía sus pecados.

Aún así, encontramos algunos hechos que hacen necesario profundizar un poco más sobre este cambio en la caballería para valorar el impacto que tuvieron las guerras de cruzada. En principio la escasa cantidad de caballeros que acudieron a las primeras dos cruzadas — la primera desarrollada en 1095 y la segunda de 1147-1149— hace pensar que, al menos durante estos años, no hubo un alto impacto del mensaje papal. Fue hasta 1120 cuando Hugo de Payns, avalado por Bernardo de Claraval, decidió fundar una milicia en Tierra Santa con guerreros que seguían una regla monacal con votos de pobreza, castidad y obediencia, además de proteger a los peregrinos mediante el cuidado de los caminos y el combate contra los enemigos de la cristiandad.¹⁴

Por otra parte, el papa Inocencio II retomó casi un siglo después el dictamen del Concilio de Elna y de la Tregua de Dios en el Segundo Concilio Lateranense, llevado a cabo en 1139, donde en el canon doce se estableció la prohibición de las guerras desde la noche del miércoles hasta el lunes en la mañana, so pena de excomunión. Finalmente, el concilio reafirmó el carácter violento de las justas y torneos caballerescos, pues estos llevaban a los *bellatores* a pecar.¹⁵ Así, este hecho comprueba

¹⁴ *Vid.* Bernardo de Claraval, *op. cit.*

¹⁵ Y ordenamos la tregua desde la puesta del sol en la cuarta semana hasta la salida del sol en la segunda semana, y desde la venida del Señor hasta el octavo de Epifanía, y

la suposición de que la caballería no había cambiado sus costumbres en su totalidad, a grado tal que un siglo después de la Tregua de Dios se seguía haciendo hincapié en la prohibición de dichos eventos.

El largo proceso de reforma de la Iglesia desde el siglo X, la inclusión de la caballería en el desarrollo de Iglesia y las Guerras de Cruzada llevan a cuestionarnos si la caballería cristiana fue un proyecto que llegó a materializarse o únicamente un modelo creado a partir de las necesidades del poder espiritual que establecía un horizonte de posibilidades para los nobles. Si tomamos en cuenta los constantes llamados de la Iglesia a conservar la paz, en conjunto con la prohibición del uso de armas, el panorama parece un poco desalentador, pues esto significaría que, aunque existió un importante decrecimiento de la violencia hacia el siglo XIII, las guerras privadas, torneos, justas, etc. continuaron siendo un aspecto importante de la caballería. No obstante, como veremos a continuación, fue en la literatura de corte artúrico donde no sólo la caballería mostró un cambio en sus actitudes, sino también el espacio escriturístico en el que la caballería logró acercarse al plano más cercano a Dios: la santidad.

desde el quincuagésimo hasta el octavo de Pascua, mandato que debe ser observado inviolablemente por todas las naciones. Pero si alguno intenta romper la tregua, después de la tercera amonestación, si no queda satisfecho, su obispo pronunciará sobre él la sentencia de excomunión y anunciará la declaración escrita a los obispos vecinos. Pero ninguno de los obispos debe recibir en la comunión a los excomulgados. Si alguno se atreve a violar esto, quedará sujeto al peligro de su orden. Y como el triple cordón es difícil de romper, ordenamos a los obispos que, sólo por respeto a Dios y a la seguridad del pueblo, dejen de lado toda tibieza, para aconsejarse unos a otros y ayudarse a mantener firmemente la paz, y no descuidar esto por amor u odio a cualquiera. Pero si alguno se encuentra tibio en esta obra de Dios, incurre en la pérdida de su propia dignidad. *Concilium Lateranense II, apud Henry Joseph Shroeder, Disciplinary Decrees of the General Councils, Text, Translation and Commentary.* Misuri, B. Herder Book, 1937, pp. 545-549.

2. Perceval: un buen caballero, un buen cristiano

Ampliamente conocido por su importante producción literaria, Chrétien de Troyes —clérigo lector de la corte de María de Champagne— ha sido objeto de estudio tanto de historiadores como de críticos literarios dado el amplio contenido que sus obras resguardan sobre temas como el amor cortés y la religiosidad de sus protagonistas. En relación con el tema que aquí interesa, llama la atención el recorrido que realizan los protagonistas de dichos *roman courtois*, quienes en su búsqueda de aventura afinan poco a poco su comportamiento, lo que los convierte no sólo en caballeros reconocidos por su estamento, sino en *bellatores* profundamente religiosos.

Así, desde *Erec et Enide* hasta *Le Conte du Graal*, el caballero modélico debe mantenerse bajo el orden de la cristiandad y los designios del Señor, quien es, al final de cuentas, quien permite a los *bellatores* encontrar aventura y salir victoriosos en las batallas. Asimismo, los ecuestres se caracterizan por encomendarse en repetidas ocasiones a Dios y acudir a misa, además de tener contacto con religiosos en algún momento del relato.

Posiblemente, el ejemplo más sobresaliente se encuentra en Perceval, protagonista de *Le Conte du Graal*. En este texto se relatan algunos pasajes que son de gran utilidad para dibujar los contornos de la religiosidad —piedad y reverencia a Dios— del modelo caballeresco. Así, a partir de un método comparativo, Chrétien de Troyes mostró a sus lectores —y escuchas— el comportamiento correcto de la caballería. El clérigo lector redactó una escena donde Perceval se olvida de Dios con el fin de explicar qué sucede cuando un caballero se comporta de manera opuesta a los preceptos del cristianismo:

Perceval, así cuenta la historia,
Así perdió la memoria
Que de Dios él no sabía más.
V veces pasaron abril y mayo

Que son V años transcurridos enteros,
Antes que él entrase en un monasterio,
Y a Dios o a su cruz adorara.
Todo así V años demoró,
Pero no dejó en absoluto
De buscar caballería,
Y las extrañas aventuras,
Las felonas y las difíciles [...]
Así los V años empleó,
Nunca de Dios se acordó.
Al cabo de V años le sucedió
Que él por un desierto andaba
Cabalgando, así como él solía,
Con todas sus armas armado.
A tres caballeros encontró
Y con damas hasta X. [...]
Y uno de los tres caballeros
Lo detuvo y dijo: “Buen señor querido,
¿No cree usted en Jesucristo
Que la Nueva Ley escribió,
Y la dio a los cristianos?
Cierto es, que no es razonable ni bueno
Armas portar, sino un gran error,
El día que Jesucristo fue muerto.”
Y aquel que nada [le] preocupaba
Del día ni de ninguna otra cosa,
Tanto tenía en su corazón aflicción,
Respondió: “¿Qué día es hoy?”
— “¿Qué día, señor? No lo sabe,
Es el Viernes Santo,
El día en que uno debe adorar
La cruz y sus [pecados] llorar,
Porque hoy fue en la cruz colgado

Quien fue por XXX monedas vendido. [...]
Todos aquellos que en él creen
Deben hoy estar en penitencia.¹⁶

Como es posible observar, Perceval ante su “pérdida de memoria”, no sólo regresa al modelo de caballería del milenio, la cual buscaba únicamente beneficio propio, sino tampoco seguía el orden establecido y, por supuesto, se encontraba fuera de los cánones cristianos. En consecuencia, el ecuestre cometía felonías, convirtiéndose en la antítesis del modelo de buen caballero cristiano. Por otra parte, son importantes los referentes históricos que tiene este pasaje; claramente Chrétien hace un llamado a la Paz y a la Tregua de Dios al señalar que no es “razonable ni bueno” portar armas en días santos, pues de hacerlo así, se pondría en duda su creencia en Jesucristo.

Es en este orden de ideas que Chrétien utiliza a su protagonista no sólo de manera positiva, sino como un ejemplo de los errores que se pueden cometer. Por supuesto en líneas posteriores, cuando Perceval se encuentra a un ermitaño¹⁷, el clérigo cortesano narra el arrepentimiento del caballero y su deseo de regresar al buen camino¹⁸, para lo cual pide ayuda al eremita quien, en tan sólo algunas líneas, establece el correcto comportamiento que debe tener un caballero cristiano:

[En] Dios cree, [a] Dios ama, [a] Dios adora,
[A] Buen hombre y buena dama honra
Ante los sacerdotes ponte de pie,
Es un servicio que poco cuesta,

¹⁶ Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal*. Trad., presentación y notas de Charles Méla. París, Le Livre de Poche, 1990, vv. 6143-6154, 6162-6169, 6179-6196, 6223-6224.

¹⁷ Sobre el papel de los ermitaños en la literatura, *vid.* Antonio Rubial García, “Los ermitaños, un tópico literario en la Edad Media”, en Antonio Rubial García e Israel Álvarez Moctezuma, coords., *Historia y literatura: textos del Occidente medieval. Memorias del Primer Coloquio del Seminario Interdisciplinario de Estudios Medievales*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 73-84.

¹⁸ Chrétien de Troyes, *op. cit.*, vv. 6280-6289.

Y Dios lo ama por verdad,
Porque procede de humildad.
Si una doncella ayuda requiere,
Ayúdale, que mejor te hará,
[Y también] A viuda mujer o huérfana,
Esta limosna es justa,
Esto quiero que por tus pecados hagas,
Si recuperar todas las gracias
Así como tener las suyas.¹⁹

Instruido por el ermitaño, Perceval será capaz de volver al camino de Dios, es decir, dejar a un lado su comportamiento rústico para lograr ponerse al servicio de Dios y con ello realizar obras de caridad y de protección, en este caso, hacia las damas, lo cual, como señala el texto, le haría redimir sus pecados y con ello dejar de ser un “caballero del milenio” para volverse un caballero cristiano, un *militia christi* que si bien no se dirigirá a Tierra Santa, si combatirá a favor de la cristiandad y de su reino.

3. Galahad: materialización del caballero cristiano y translación de modelo bernardino

Albert Pauphilet, Etienne Gilson y Fanni Bogdanow²⁰ han propuesto que *La Queste de Saint Graal* muestra un profundo espíritu cisterciense y de las afirmaciones que Bernardo de Claraval dejó plasmadas en el *Liber ad milites Templi. De laude novae militiae*. Aunado a lo anterior,

¹⁹ *Ibid.*, vv. 6385-6397.

²⁰ Vid. Étienne Gilson, “La mystique de la grâce dans la *Queste del saint Graal*”, *Romania*, tomo 51, núm. 203, 1925, pp. 321-347; Albert Pauphilet, *Études sur la Queste del Saint Graal*. París Honoré Champion, 1980; Fanni Bogdanow, “The Mystical Theology of Bernard de Clairvaux and the Meaning of Chrétien de Troyes’ *Conte du Graal*”, en Peter S. Noble y Linda M. Paterson, eds., *Chrétien de Troyes and the Troubadours. Essays in Memory of the Late Leslie Topsfield*. Cambridge, St. Catherine’s College, 1984, pp. 249-282.

Martin Aurell ha señalado que *La Queste de Saint Graal* debe ser leído como una novela aparte de su predecesor *Lancelot*, en tanto este último mantiene una trama guiada por el amor cortés, pues es una obra “exce-sivamente caballeresca”. En contraparte “La *Quête* borra completamente todo trazo de simpatía por el *fin’amour*, rebajado al rango de vicio [...] Profundamente espiritual, la *Quête* no admite ninguna concesión a la mala conducta de los héroes [...] Su búsqueda del Grial es como el alma que, tocada por la gracia, progresa en el conocimiento del amor a Dios, que poseerá en plenitud en la visión beatífica”²¹.

Si bien, al observar el contexto de producción de la *Queste* así como su contenido narrativo, es posible reafirmar la vigencia de las afirmaciones de estos cuatro autores, resulta pertinente establecer los procesos históricos antes mencionados como la condición de posibilidad para que Bernardo de Claraval escribiera *Elogio*, a la vez que dicha obra proporcionó nuevos elementos para realizar una continuación renovada del ciclo del Grial. En este sentido, si bien como menciona Martin Aurell la *Búsqueda* debe ser leído como un libro aparte del *Lancelot* perteneciente a la Vulgata — y podríamos añadir aquel escrito por Chrétien de Troyes entre 1180 y 1190 —, serían el modelo predecesor, en conjunto con las ideas cistercienses, el horizonte de posibilidad — el primero como contraejemplo y el segundo como fundamento— que dieron pie al surgimiento de un santo-caballero como Galahad.

Basta observar la manera en que Galahad es adjetivado en la *Queste* para dar cuenta de las características con las que éste cuenta:

Cuando terminaron de comer el rey y los compañeros de la Tabla Redonda, se levantaron de sus asientos. El mismo Rey vino al Asiento Peligroso y levantó el velo de seda y encontró el nombre de Galahad, que tanto deseaba saber. Y se lo muestra a mi señor Gawain y le dice: ‘Buen sobrino, ahora tenemos a Galahad, el **buen caballero perfecto**, a quien nosotros y los de la Tabla Redonda tanto habíamos querido conocer. Pensemos

²¹ Martin Aurell, *La légende du roi Arthur*. París, Perrin, 2007.

ahora en honrarle y servirle todo el tiempo que esté con nosotros; porque no permanecerá aquí mucho, yo lo sé bien por la gran Búsqueda del Graal, que empezará pronto según creo. Y Lancelot nos lo ha hecho escuchar, que no habría dicho nada si no hubiera sabido algo'. 'Señor — dice Gawain— , **usted y yo debemos servirle como aquel que Dios nos ha enviado para liberar a nuestro país de las grandes maravillas y de las extrañas aventuras** que tan a menudo y durante tanto tiempo le han ocurrido'.²²

Las líneas cotadas podrían hacer parecer, en primera instancia, que Galahad es únicamente un caballero que destaca de entre el resto de los integrantes de la Tabla Redonda debido a su perfección, lo cual podría llevar a interpretar al protagonista de la *Queste* como un caballero similar al Perceval de Chrétien de Troyes. No obstante, son las líneas posteriores las que dan cuenta de la particularidad que presenta el caballero; al mencionar Gawain “vos y yo debemos servirle como al enviado de Dios que ha de liberar a nuestro país de las grandes maravillas y de las extrañas aventuras”, dota al personaje de una calidad social y religiosa diferente, a saber: una similitud con Cristo, lo cual otorga al caballero de cierta santidad. Al respecto, Jean-René Valette ya ha evidenciado la necesidad de no confundir dicha similitud con una identidad cristológica: “Con respecto a la santidad que se le reconoce, la caballería de Galahad entra en una relación de analogía — o de *semblanza*, según la palabra que utiliza el texto medieval—. La expresión con la que se le compara a Cristo, ‘de semblance ne mie de hautece’ invita a distinguir claramente entre identidad (= *hautece*) y analogía (= *semblance*): Galahad no se identifica con Cristo, sólo se asimila a él”.²³

²² *La Queste del Saint Graal. Roman du XIII^e siècle*. Ed. de Albert Pauphilet. París, Librairie Honoré Champion, 1967, pp. 10-11. Las negritas son mías.

²³ J.-R. Valette, *op. cit.*, p. 5.

La afirmación de Valette puede ser constatada líneas más adelante cuando la llegada de Galahad es nuevamente comparada con la encarnación de Dios. El caballero es comparado, desde sus características y sus objetivos, con la venida del mesías haciendo énfasis en su similitud, sin que esto signifique que cuenta con la misma dignidad. A la letra se lee:

De manera similar que el Padre envió a la tierra a su Hijo para liberar a su pueblo, esto se ha renovado. Porque pues lo mismo que el error y la locura desaparecieron con su venida y que él y la verdad brilló y resplandeció y manifestó, del mismo modo Nuestro Señor te designó entre los demás caballeros para enviarnos a tierras extrañas a acabar con las graves aventuras y para dar a conocer cómo han sucedido. **Por eso hay que comparar su venida con la venida de Jesucristo, por la semejanza, que no por la dignidad.** Y así como los profetas, mucho tiempo antes de la venida de Jesucristo, habían anunciado su llegada, y habían dicho que liberaría al pueblo de los lazos del infierno, así ha anunciado el ermitaño y el santo tu llegada hace más de veinte años. Y bien decían todos que las aventuras del reino de Logres no terminarían antes de que llegaras. Si hemos esperado tanto tiempo, gracias a Dios, ya te tenemos.²⁴

A partir de dicha afirmación, es posible ubicar a Galahad no sólo por encima del resto de los caballeros por su calidad como caballero, sino por su semejanza con Cristo, lo cual lo coloca, extendiendo las afirmaciones de Bernardo de Claraval, por encima del modelo de monje-guerrero. Líneas más adelante, el protagonista de la *Queste* es presentado nuevamente, pero ahora desde una perspectiva diferente: ya no sería únicamente un caballero perfecto, sino un santo caballero:

²⁴ *La Queste del Saint Graal*, p. 38. Las negritas son mías.

Cuando tú te separaste de Galahad, el enemigo, que te había encontrado débil, fue contigo y pensó que poco había hecho aún si no te hacía caer en otro pecado, para arrastrarte al infierno de pecado en pecado. Entonces apareció frente a ti una corona de oro, haciéndote caer en la envidia tan pronto como la viste. Al tomarla caíste en dos pecados mortales, orgullo y envidia. Al ver que también habías caído en envidia, y que te llevabas la corona, se convirtió en caballero pecador e intentó hacerte tanto daño como si ya fueras suyo y deseaba matarte. Te atacó enfilándote con la lanza y te hubiera dado muerte, pero la señal de la cruz que hiciste te salvó; de todas formas, Nuestro Señor te puso en el temor de morir porque te habías salido de su servicio, y para que otra vez confiaras más en la ayuda de Nuestro Señor que en tu fuerza. Para que tuvieras pronto socorro, te envió a Galahad, **este santo caballero**, contra los dos caballeros que significaban los dos pecados que se habían albergado en ti y que no pudieron resistir, pues él estaba sin pecado mortal. Y él dice que esa causa es bella y maravillosa.²⁵

Como es posible observar, finalmente Galahad es nombrado por el autor como un santo caballero, quien no sólo se aleja totalmente de la “caballería del milenio”, sino que lucha contra los pecados — orgullo y envidia— y salva a Galahad del infierno promoviendo que llegue a la Salvación. Asimismo, el protagonista ya no lucha por el amor a una dama como lo hacía Perceval en el *roman courtois* de Chrétien de Troyes; contrario a ello, en la *Queste* se muestra un caballero espiritual en búsqueda de Dios.

²⁵ *La Queste del Saint Graal*, pp. 45-46. Las negritas son mías.

Conclusión

Más allá de que el proceso escriturario e histórico deba ser comprendido desde una perspectiva teleológica, resulta plausible establecer un proceso de larga duración iniciado en el siglo X y culminado en el siglo XIII, en el que los diversos actores eclesiásticos buscaron cristianizar a la caballería desde las estructuras institucionales y las narrativas literarias. En consecuencia, el *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes estaría anclado en un primer proceso de cristianización de la caballería, donde los procesos desarrollados a lo largo de los siglos X, XI y XII hasta la escritura del *Elogio* de Bernardo de Claraval posibilitaron que Perceval se representara como el modelo del caballero cristiano.

En un segundo momento, y bajo las premisas de obra del monje cisterciense surgiría el mencionado oxímoron monje-guerrero, el cual sería llevado a su límite superior en la figura de Galahad. El protagonista de la *Búsqueda del Grial* ya no sólo sería representado como un buen cristiano o un monje-guerrero, en cambio sería caracterizado como un santo-guerrero, similar a Cristo. El largo proceso de cristianización de la caballería y de administración de la violencia, iniciado con las Asambleas de paz del siglo X, encontraría su materialización y consolidación narrativa en la figura de Galahad.

Así, a largo de casi tres siglos, la caballería narrada en la literatura y en las fuentes históricas habría presentado varias translaciones: la primera, aquella realizada por Chrétien de Troyes, quien se encargó de “domesticar” a Perceval y hacerlo un caballero cristiano; la segunda cuando Bernardo de Claraval postuló la idea de los monjes-guerreros; y finalmente una tercera actualización cuando Galahad fue mostrado como un santo-caballero.

En este orden de ideas, el análisis de los diversos procesos históricos desarrollados a lo largo de la Plena Edad Media, así como el avance de la literatura perteneciente a la Materia de Bretaña, muestran no sólo la vigencia del proceso de translación como herramienta central para comprender el desarrollo del medievo, sino el dinamismo de los modelos sociales y los géneros literarios de dicha época. Sin duda, la

afirmación de Jean-René Valette sobre la *Búsqueda del Grial* como una “hagiografía caballeresca” es una aportación interesante que permite releer la obra desde una perspectiva diferente; no obstante, dicha afirmación posibilita analizar el texto como parte de un proceso mucho más amplio, el cual deja entrever la combinación de géneros literarios como lo propuso hace varias décadas Hans Robert Jauss²⁶, así como ubicar dicha obra dentro de un proceso mucho más largo que hunde sus raíces en el proyecto eclesiástico iniciado y continuado a lo largo de los siglos X y XII, con las obras de Chrétien de Troyes, así como los cambios históricos y literarios del siglo XIII.

²⁶ Hans Robert Jauss, “Littérature médiévale et théorie de genres”, en Gérard Genette *et al.*, *Théorie des genres*. París, Editions de Seuil, 1986, pp. 37-76.

EL VIAJE DE SAN BRANDÁN

ROSALBA LENDO

Universidad Nacional Autónoma de México

Muchas de las grandes obras de la literatura universal son relatos de viaje, la *Odisea*, el *Libro de las maravillas del mundo*, la *Novela de Alejandro*, la *Divina Comedia*, el *Quijote*, entre otras. Se trata de obras en las que observamos referencias geográficas, históricas y culturales, así como características literarias particulares, donde el viaje está en el centro de la trama. La literatura de viajes refleja el espíritu de una época y cultura determinadas, y está íntimamente relacionada con las expectativas de la sociedad a la que se dirige. Este tipo de literatura ha sido constante a lo largo de la historia, pues el viaje forma parte de la condición humana, no sólo como reflejo de la curiosidad, sino como verdadera necesidad. Los relatos de viajes son generalmente descriptivos y el discurso está centrado en la travesía, los lugares, las personas, las costumbres. El recorrido que se hace y los lugares que se descubren son la materia misma del relato. En su *Poética del relato de viajes*, Sofía Carrizo Rueda señala que “los relatos de viajes constituyen un tipo de discurso narrativo-descriptivo en el cual la segunda función absorbe a la primera aún en los momentos en que se relatan aventuras, ya que éstas no empujan al receptor hacia la averiguación del desenlace”.¹ A partir de esta constatación propone una definición de libros de viaje: “se trata de un discurso narrativo-descriptivo en el que predomina la función descriptiva como consecuencia del objeto final, que es la presen-

¹ Sofía M. Carrizo Rueda, *Poética del relato de viajes*. Kassel, Edition Reichenberger, 1997, p. 13.

tación del relato como un espectáculo imaginario, más importante que su desarrollo y su desenlace. Este espectáculo abarca desde informaciones de diversos tipos hasta las mismas acciones de los personajes”.²

Los relatos de viajes medievales están relacionados con expediciones, conquistas, misiones religiosas, entre otros temas, y en ocasiones resulta difícil distinguirlos de las crónicas, biografías u otros géneros que incluyen desplazamientos. Las cruzadas y peregrinaciones en la Edad Media constituyeron una fuente importante para los relatos de viajes. Las embajadas, misiones, viajes comerciales a Oriente son el origen del desarrollo de relatos que describen lugares exóticos nunca vistos, un mundo totalmente distinto al occidente cristiano, relatos en los que el imaginario medieval, la visión medieval de Oriente, tienen un lugar preponderante.

La peregrinación tendrá un gran auge en la Irlanda medieval, donde los monjes, grandes navegantes, surcaban el mar y fundaban pequeños monasterios fuera de Irlanda, aislados e inaccesibles, que les permitían tener una vida ascética, alejados del mundo y de sus tentaciones. Ejemplo de esto es el monasterio en la isla de Iona, en Escocia, fundado en 563; también se sabe que llegaron hasta Islandia y posiblemente más lejos. Es dentro de este contexto de viajes monásticos irlandeses donde se sitúa la *Navigatio sancti Brendani*, relato de un viaje marítimo de este célebre religioso y gran navegante irlandés, cuyo destino es el Paraíso terrenal y en el que los temas de la peregrinación y el ascetismo son dominantes.

San Brandán, abad irlandés del siglo VI, es esencialmente conocido y adquirió extraordinaria fama en la Europa medieval gracias a la *Navigatio* y a un relato hagiográfico, la *Vita sancti Brendani*, textos que fueron muy difundidos en la época y de los que se conservan distintas versiones. Nació en el condado de Kerry, donde se hizo religioso, y en 561 fundó el monasterio de Clonfert en Irlanda. Se volvió célebre gracias a diversos viajes marítimos que se le atribuyen, viajes que realizaban también muchos otros monjes ascéticos irlandeses que buscaban instalarse en una isla desierta. La *Navigatio* parece haber sido escrita por un

² *Ibid.*, p. 14.

monje irlandés hacia 800 y relata, como lo señalamos, el viaje marítimo de Brandán, en una barca cubierta de cuero y acompañado por catorce monjes, al Paraíso. La duración del recorrido por diversas islas es de siete años, repletos de aventuras sobrenaturales y muchas veces peligrosas, que ponen constantemente a prueba la fe de la tripulación; durante la travesía, regresan a ciertos lugares para la celebración de fiestas del año litúrgico, a la isla pez, a la de las ovejas, a la de los pájaros, a la isla de Albea, para finalmente llegar a su destino y luego regresar a su lugar de origen. Se trata de un viaje centrado en la fe cristiana, que es reflejo de las peregrinaciones reales monásticas irlandesas y también del mundo maravilloso del imaginario medieval.

La *Navigatio* comparte muchas características con los relatos irlandeses de viajes marítimos al Otro Mundo celta, los *immrama*, que presentan un imaginario insular y marítimo similar; ejemplo de esto es el *Imram curaig Máel Dúin*, donde este héroe y su tripulación viajan de isla en isla, encontrando maravillas semejantes a las descritas en la *Navigatio*, sin que se pueda determinar con certeza la dependencia entre los dos textos. A esto habría que agregar también la influencia de la *Vita sancti Brendani*, aunque aquí también es imposible determinar cuál de los dos textos sobre Brandán es fuente del otro, así como la de otros relatos hagiográficos de vidas de santos irlandeses; los bestiarios medievales y los relatos bíblicos también constituyen una fuente importante de inspiración. Por último, se han señalado puntos en común entre la *Navigatio* y epopeyas clásicas, como la *Eneida* y la *Odisea*, y relatos orientales, como *Las mil y una noches*, donde encontramos elementos similares a la *Navigatio*, como el episodio de la isla pez, del palacio desierto, entre otros.

Numerosas traducciones y adaptaciones de la *Navigatio* fueron hechas en diversas lenguas romance. Una de ellas, *El viaje de san Brandán*, fue redactada en anglonormando a principios del siglo XII por un clérigo llamado Benedeit que vivía en Inglaterra; no se sabe nada del autor más allá del nombre con el que firma la obra. Dependiendo del manuscrito, en el prólogo se menciona a Adeliza, segunda esposa de Enrique I de Inglaterra, como la protectora que encargó el texto, o a Matilde, primera

esposa del rey. Aunque Benedeit sigue de cerca la trama del texto en latín, también integra elementos retomados de la *Vita sancti Brendani* y adapta el relato al público de la época, presentándolo bajo una forma más novelesca y dramática, suprimiendo pasajes con características marcadamente monásticas, como himnos y oraciones, entre otros, y resaltando el aspecto de la aventura y el encuentro con la maravilla, lo sobrenatural, interpretado desde una perspectiva cristiana y moral. Las descripciones de paisajes insulares y de seres maravillosos son más detalladas que en el texto en latín. Estas son algunas de las características de la versión anglonormanda, redactada dos siglos después de la *Navigatio*.

El *Viaje de san Brandán* refleja, sin duda alguna, el espíritu del hombre medieval, que vive en un universo en el que la manifestación de lo sobrenatural es percibida como normal, permitida u originada por Dios, creador del universo. En el ámbito literario, estas manifestaciones pueden ser desestabilizadoras cuando se desconoce su naturaleza. De acuerdo con su origen, son tres las categorías de lo maravilloso medieval establecidas por Jacques Le Goff.³ Para el hombre medieval, Dios es, sin duda alguna, fuente de grandes maravillas. Esta sería pues la categoría de *miraculosus*. Pero también existen otras fuerzas capaces de crear maravillas. Por una parte, está el demonio y sus cómplices, pertenecientes a la categoría de *magicus*, y por la otra seres fééricos de origen celta, dioses y diosas de mitologías antiguas y todas las creencias paganas, aún presentes en el espíritu medieval, que pertenecen a la categoría de *mirabilia* y que poco a poco se irán cristianizando y formarán parte de lo divino o lo diabólico.

De acuerdo con la religión, el enfrentamiento entre las fuerzas del Bien y del Mal es algo que se vive de manera constante, pues, si bien es cierto que Dios ha triunfado sobre las fuerzas del mal, no puede impedir que el hombre, siguiendo su libre albedrío, sea víctima de éstas y se condene. Presa de las fuerzas del mal, que Dios mismo permite para probar al género humano, la única defensa que el hombre tiene es la

³ Jacques Le Goff, "Le merveilleux dans l'Occident médiéval", en *L'imaginaire médiéval*. París, Gallimard, 1985, p. 22.

fe para enfrentarlas. Los textos hagiográficos, así como la literatura con marcada influencia religiosa, tienden a mostrar, como nuestro relato, la presencia permanente del mal en todas partes.

Todo aquello que viene del diablo y resulta incomprensible forma parte de lo fantástico medieval, según la definición de Francis Dubost;⁴ estas manifestaciones escapan muchas veces al control y hacen vacilar la fe en Dios, ante el terror del fenómeno, como se observa en el *Viaje de san Brandán*. El mensaje presente en toda la obra, cuya característica esencial es su marcada voluntad de didactismo y al mismo tiempo de espectacularidad y dramatismo, es que, por muy aterradora que parezca la situación, los hombres poseen los medios para protegerse de las agresiones sobrenaturales: la fe, la plegaria y todos aquellos gestos rituales que permiten la intercesión de Dios, de los santos, quienes aparecen siempre como protectores eficaces para vencer al demonio. Sin embargo, si el hombre, débil en su fe, se muestra incapaz de volverse hacia Dios, pues duda de la eficacia de esto, será sobrellevado por el terror ante la presencia de un fenómeno inexplicable, regido por una fuerza desconocida. Así, a lo largo del viaje, Brandán y los monjes que lo acompañan se verán constantemente amenazados por estas fuerzas del mal, o por distintas carencias para sobrevivir, y serán salvados por la intervención divina, gracias a su fe.

El *Viaje de san Brandán* al Paraíso terrenal representa la peregrinación, el recorrido de la vida de todo buen cristiano en busca de Dios y de la salvación. Se trata pues de un recorrido alegórico y trascendental en el que cada etapa simboliza una prueba de buen comportamiento cristiano y, sobre todo, de fe. En este sentido, la influencia de la realidad monástica irlandesa, presente en la *Navigatio*, como lo hemos subrayado, se refleja también en la adaptación anglonormanda. La vida monástica, con sus diversas prácticas, está presente a lo largo de todo el relato: encuentros con otras comunidades religiosas, rituales, celebraciones y comportamientos particulares, como la obediencia,

⁴ Francis Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII^e-XIII^e siècles)*. *L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*. París, Champion, 1991. 2 vols.

el silencio, la moderación, entre otros. Se hace también alusión a la vida ascética, cuando los navegantes se encuentran con el ermitaño Paul. El sentido de pertenencia a la comunidad monástica, así como el respeto, cariño y obediencia que los monjes manifiestan a su guía y protector, Brandán, son características esenciales de los personajes del relato. Gracias al permanente apoyo, consejo y protección del abad, los monjes podrán afrontar todas las difíciles pruebas y llegar a su destino.

El recorrido cíclico de la tripulación, guiado por la Providencia, llevará a los monjes de isla en isla hasta llegar al Paraíso. En su estudio sobre el Otro Mundo en la literatura medieval, Howard Rollin Patch señala que la isla es una de las representaciones ultramundanas en la literatura oriental, clásica y celta. El Otro Mundo de los celtas, subraya el autor, “estaba en esta tierra, con frecuencia en el occidente y en ocasiones tomaba la forma de las Islas de los Bienaventurados”.⁵ En las descripciones que la literatura medieval ofrece del Otro Mundo, muchas se relacionan con el Paraíso terrenal, situado generalmente al oriente, apartado del hombre por encontrarse en una alta montaña o en una isla. Las características de las descripciones del Edén son constantes: lugar lleno de árboles frondosos, con frutos abundantes y jardines exuberantes, donde reina eternamente la primavera, la felicidad, y no existe la vejez, ni la muerte, ni ningún otro mal.

El viaje inicia con un viento favorable y providencial que lleva a los monjes, primero hacia el oeste; en cada etapa del recorrido irán descubriendo distintas islas: la del castillo de cristal deshabitado; la de las ovejas del tamaño de una vaca, la isla pez en la que celebran la Pascua; la del paraíso de los pájaros, habitada por los ángeles que desobedecieron a Dios; la isla de Albea, donde vive una comunidad de religiosos; la isla en la que los monjes se embriagan con una bebida de hierbas; la isla que es una gran columna de cristal que alberga un cáliz; el Infierno, donde pueden presenciar el eterno suplicio de Judas; la isla de Pablo el ermitaño, y finalmente, cambiando el rumbo hacia

⁵ Howard Rollin Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*. 1a reimpr. Trad. de Jorge Hernández Campos. México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 36.

el oriente, el Paraíso. Si bien es cierto que el relato se inspira en lugares geográficos de viajes reales y que algunos críticos han querido ver en la columna de cristal un iceberg y en el Infierno un volcán de Islandia, el *Viaje de san Brandán* es un viaje simbólico, donde lo real, el imaginario y la religión están íntimamente ligados, como lo están en el espíritu del hombre medieval. Todos los elementos que se inspiran en una geografía o un fenómeno natural reales tienen aquí un valor simbólico; cada isla es una etapa del recorrido espiritual, agradable o difícil, que permitirá a los navegantes ser dignos de conocer el Paraíso.

A lo largo de su recorrido, los monjes se topan con mensajeros divinos que les indican el camino, les anuncian los lugares a los que llegarán o las aventuras que enfrentarán, y también les proporcionan los alimentos necesarios para el viaje, lo que garantiza la protección de Dios en cada paso que dan y la seguridad de que llegarán a su destino. Pero la tripulación debe también enfrentar las dificultades y peligros en ciertos lugares, como en la isla del castillo deshabitado, lugar fantástico en el que, durante la noche, se manifestará la presencia amenazante del diablo, ante la que sucumbirá uno de los monjes y será condenado, mientras que el resto de la tripulación es protegida y salvada por Brandán. Los monjes también se topan con animales acuáticos y del aire extraordinarios. En medio del mar ven surgir un monstruo desconocido que los persigue:

Vieron cómo se les echaba encima una serpiente de mar, que les iba persiguiendo, más rápida que el viento. Del fuego que echa, abraza como la boca de un horno, con tan alta y ardiente llama que les hace temer la muerte. Desmedido tiene el cuerpo, y muge con más fuerza que quince toros. Ante el sólo peligro de sus colmillos, hasta mil quinientos combatientes hubiesen huido. Son tan altas las olas que desplaza que no necesita más para armar toda una tempestad.⁶

⁶ Benedeit, *El viaje de san Brandán*. Trad. y pról. de Marie José Lemarchand. Madrid, Ediciones Siruela, 1986, pp. 34-35.

El terror de los monjes crece a medida que la bestia marina se acerca, y cuando ya el peligro es inminente, Brandán, sin mostrar ningún temor, pide ayuda a Dios, evocando los ejemplos bíblicos de David y Jonás. Dios responde enviando un segundo monstruo, tan agresivo y aterrador como el primero. La encarnizada batalla entre las dos bestias comienza y el poder y grandeza de Dios se manifiestan a través de la victoria de la segunda. No hay nada en el pasaje que pueda ser reducido a la escala de lo humano, pues todo depende de la Providencia. La victoria de la segunda bestia es interpretada como una venganza y el animal vencido es cortado en tres pedazos que van a proveer de comida a los navegantes durante tres meses.

Apenas terminado este primer combate, los monjes asisten a un segundo enfrentamiento, que tiene lugar en el aire, entre un grifo, animal híbrido con cuerpo de león y cabeza de águila, y un dragón, que es enviado por Dios, justo cuando los monjes, víctimas del terror, creen que serán destruidos por el grifo. Una vez más, los hombres no tienen que afrontar a las bestias. No se les pide un acto heroico sino una gran fe. Sólo Brandán se mantiene firme y es el único capaz de motivar en sus hombres confianza. Estas bestias, conocidas por su ferocidad y fuerza destructora, como el dragón, también pueden ser orientadas hacia el bien cuando el relato lo necesita, es decir, pueden adquirir un sentido opuesto al que tradicionalmente tienen. El Creador sigue siendo el dueño de sus criaturas, incluso de aquellas que son fantásticas y representan un desafío a la creación. Lo fantástico tiene aquí como función poner a prueba la fe y la constancia del cristiano. El barco y su tripulación representan la condición humana y las islas los puntos que guían su recorrido, en el que Dios manifiesta sus señales a través de prodigios y de auxilio providencial. El buen cristiano que no abandona su fe nunca será abandonado por Dios.

Otra prueba difícil para los monjes es su paso por la isla del Infierno. A lo largo de la Edad Media, las representaciones del Infierno, no sólo en la literatura sino en el arte en general, cultivan la permanente angustia del hombre medieval de ser condenado. Un ejemplo de esto son las iglesias, decoradas con toda una serie de criaturas aterradoras,

o las miniaturas del Infierno, del diablo y los ángeles caídos. Las representaciones detalladas y dramáticas del Juicio Final y de los tormentos del Infierno dejan clara esta amenaza siempre presente. Comparado con la *Navigatio*, este episodio, que relata los suplicios de Judas, está mucho más desarrollado en la versión anglonormanda, donde se enumeran prácticamente todas las torturas que tiene que soportar cada día aquel que traicionó a Jesús: los lunes lo hacen girar en una rueda, los martes es proyectado por el mar y luego encadenado y acostado encima de unos clavos que le perforan todo el cuerpo, los miércoles lo queman, los jueves lo dejan en un lugar oscuro y helado, los viernes lo despellejan, los sábados lo dejan en una prisión inmunda, y sus tormentos nunca terminan. La descripción es detallada, dramática y muy aleccionadora; podemos suponer que era uno de los pasajes que más interés despertaba en el público y cumplía muy bien su objetivo moralizante.

Otras islas tienen un aspecto positivo para la tripulación, como la isla de las ovejas, donde, a pesar de la sorpresa de los monjes al ver a unas ovejas inmortales y del tamaño de un ciervo, se sienten seguros en el lugar al ser recibidos por un mensajero de Dios que les ofrece todo el alimento que necesitan y les indica el camino que deben de seguir en su travesía. También serán bien recibidos en la isla de Albea, en una rica y hermosa abadía, o en la isla de Pablo, el ermitaño de ciento cuarenta años que ha vivido de agua durante treinta años, quien les informa que ya están muy cerca del Paraíso. En otra isla descubren a los ángeles caídos que antes habitaban el cielo; son pájaros blancos que viven en un árbol blanco, con hojas rojas y blancas, cuya altura sobrepasa las nubes. Estas aves hablan e indican a los monjes el tiempo que les falta para llegar a su destino, así como algunas de las pruebas que deberán afrontar.

La isla pez, a la que los navegantes vuelven en tres ocasiones durante su travesía, tiene un significado más ambiguo. Al llegar al lugar, los monjes descienden en lo que creen que es una isla y se preparan para celebrar Pascua. Las señales de lo extraño del lugar no son percibidas de la misma manera por los monjes y por Brandán, quien sabe que no se trata en realidad de una isla sino de un pez enorme y decide quedarse en el barco. Los monjes no se dan cuenta del peligro y pasan la noche

en el lugar; al día siguiente encienden fuego en un caldero para preparar la comida; al sentir el calor, el enorme pez se mueve bruscamente, ante el asombro y terror de los monjes, que son salvados por Brandán, quien calma su miedo y les explica que se trata de una prueba más enviada por Dios. Como siempre, el abad está pendiente de las señales de Dios y del diablo, mientras que los monjes permanecen ciegos; no se asusta ni titubea nunca, pues su fe es muy grande, y parece conocer los secretos de la naturaleza, entender los fenómenos extraordinarios, ante los cuales los monjes están completamente desarmados. Así, Brandán interpretará cada una de las pruebas por las que atraviesan, él y su tripulación, siempre con la finalidad de fortalecer la fe. La isla pez se presenta, al mismo tiempo, como refugio y prueba aterradora. Finalmente adquiere un aspecto positivo, pues al año siguiente, cuando los navegantes regresan a esta isla, el pez los recibe para celebrar nuevamente Pascua con el caldero que se había llevado el año anterior en su lomo.

Los bestiarios hacen alusión a un enorme animal marino que confunde a los navegantes, pues es tan grande como una isla. De la misma manera como se relata en el *Viaje de san Brandán*, el *Bestiario* de Philippe de Thaon señala que el *cetus* “es una bestia enorme, que siempre vive en el mar; toma la arena del mar y la extiende en la espalda. Luego, se yergue sobre el mar y queda inmóvil. El navegante la ve, y cree que es una isla; allá va a atracar, y a preparar su comida. La ballena nota el fuego, la nave y las gentes, y se zambulle, si puede los ahogará”.⁷ En las *Etimologías*, Isidoro de Sevilla describe a la ballena, que también llama cetáceo, destacando su gran tamaño, comparable al de una montaña, y señalando que un animal similar fue el que devoró a Jonás:

Las ballenas son animales de unas proporciones gigantescas [...] Se les denomina también cetáceos (*cete*) [...] a causa de su magnitud. Son una clase de bestias de enormes proporciones y dotadas de un cuerpo semejante a una montaña; tal fue el cetá-

⁷ *Bestiario medieval*. Ed. y trad. de Ignacio Malaxecherriá. Madrid, Ediciones Siruela, 1999, p. 47.

ceo que se tragó a Jonás, y cuyas entrañas eran tan gigantescas que tenía la impresión de haber llegado al infierno.⁸

Semejante a la ballena, que en la tradición cristiana puede tratarse, al mismo tiempo, como en el caso de Jonás, de un monstruo que devora, pero también es símbolo de salvación, de resurrección, el pez del *Viaje de san Brandán* es una bestia extraordinaria que al principio inspira terror, pero se vuelve amigable y se le asocia, en el relato, con la celebración de la Pascua, de la resurrección de Cristo.

Finalmente, tras haber superado todas las pruebas de fe, los navegantes son dignos de conocer el Paraíso, parcialmente, pues no les será permitido adentrarse mucho en este lugar, reservado a quienes ya han dejado la vida terrenal. La descripción que el autor del *Viaje de san Brandán* ofrece del Paraíso es mucho más detallada que la de la *Navigatio*. Tras disiparse una espesa neblina, los navegantes descubren una inmensa muralla blanca, deslumbrante y cubierta de piedras preciosas; por una puerta, protegida por dragones, un mensajero divino les permite penetrar en el Paraíso:

De hermosos bosques y ríos ven colmada aquella tierra. Los prados son verdaderos jardines floridos con perene hermosura [...] con árboles espléndidos, preciosas flores y frutas de deliciosos sabores. Árboles y flores a diario crecen y dan sus frutos [...] allí cada día reina un suave verano [...] cada día están los bosques repletos de venado, y todos los ríos, de sabroso pescado. Fluyen ríos de leche y todo derrama abundancia [...] Quien allí habite no padecerá ninguna pena, ni conocerá ninguna cosa hostil: ni galerna, ni calor, ni frío, ni congoja, ni hambre, ni sed, ni penuria.⁹

⁸ Isidoro de Sevilla, *Etimologías*. Ed. bil., trad. y notas de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, introd. de Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, libro XII, 7-8, p. 927.

⁹ Benedeit, *op. cit.*, pp. 57-58.

La descripción del Edén presentada aquí es semejante, como lo señalamos, a algunas representaciones ultramundanas que encontramos en la literatura clásica y celta. Si bien es cierto que este Otro Mundo podía encontrarse en una montaña, en las profundidades de la tierra, bajo el mar o en un cerro hueco, también podía ubicarse en una isla, como en nuestro relato. Así, los griegos situaban, en ocasiones, el Jardín de las Hespéridas, lugar maravilloso de los dioses, en una isla a la que no podían acceder los mortales; era un jardín exuberante de dulces ríos y en el que abundaban manzanas de oro, custodiadas por un dragón. En los relatos de viaje irlandeses, los *immrama*, encontramos islas extraordinarias, algunas muy semejantes a las que figuran en el *Viaje de san Brandán*. Sin embargo, hay ciertas islas en particular, cuya descripción es similar a la del Paraíso, como Emain, en el *Viaje de Bran hijo de Febal*, descrita como una isla lejana, rodeada por hipocampos, de llanuras exuberantes y frondosos árboles, en la que las aves cantan de manera armoniosa y donde no hay dolor, ni enfermedad, ni muerte.¹⁰

En la literatura medieval francesa, particularmente en la novela artúrica, una de las representaciones del Otro Mundo es la isla de Avalón, donde el rey Arturo, herido mortalmente en su última batalla, en la *Muerte del rey Arturo*, será llevado por Morgana. Geoffrey de Monmouth, menciona la isla de Avalón, donde fue llevado Arturo, en su *Historia Regum Britanniae*, y luego, en su *Vita Merlini*, ofrece una descrip-

¹⁰ "There is a distant isle / Around which sea-horses glisten: / A fair course against the white-swelling surge, / Four feet uphold it. / A delight of the eyes, a glorious range, / Is the plain on which the hosts hold games [...] Lovely land throughout the world's age, / On which the many blossoms drop. / An ancient tree there is with blossoms, / On which birds call to the Hours. / 'Tis harmony it is their wont / To call together every Hour. / Splendours of every colour glisten / Throughout the gentle-voiced plains. / Joy is known, ranked around music [...] Unknown is wailing or treachery / In the familiar cultivated land, / There is nothing rough or harsh, / But sweet music striking on the ear. / Without grief, without sorrow, without death, / Without any sickness, without debility, / That is the sing of Emain / Uncommon is an equal marvel" (*The Voyage of Bran Son of Febal*. Ed. y trad. de Kuno Mayer y Alfred Nutt. Londres, 1895-1897, pp. 4-6).

ción de esta isla, semejante a las que hemos señalado, que llama aquí isla de los Manzanos o isla Afortunada: ¹¹

Bien puesto tiene el nombre, que de todo produce por sí sola. Pues no ha menester esta isla de labriegos que aren sus campos: no hay allí ningún cultivo, todo lo da espontáneamente la naturaleza [...] De todo da su suelo en extrema abundancia [...] Allí los hombres viven cien años y más todavía, allí nueve hermanas gobiernan según ley que no está escrita a los que a ellas de nuestras partes llegan. La mayor de ellas es sabia en el arte de curar [...] Morgana es su nombre, y conoce la utilidad de todas las hierbas para la curación de los cuerpos enfermos [...] Allí, después de la batalla de Camblan, llevamos herido a Arturo [...] y Morgana [...] dijo que ella podía devolverle la salud si con ella estaba largo tiempo. ¹²

La descripción de Geoffrey de Monmouth recuerda también la de Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías*, donde señala que, a pesar de su semejanza, no debe confundirse el Paraíso con las islas Afortunadas:

Las islas Afortunadas nos están indicando, con su nombre, que producen toda clase de bienes [...] De manera espontánea producen frutos los más preciados árboles; las cimas de las colinas se cubren de vides sin necesidad de plantarlas; en lugar de hierbas, nacen por doquier mieses y legumbres. De ahí el error de los gentiles y de los poetas paganos, según los cuales, por la fecundidad del suelo, aquellas islas eran el Paraíso. ¹³

¹¹ Theodor M. Th. Chotzen ("Emmain Ablach, Ynys Avallach, Insula Avalonis, Île d'Avalon", *Etudes Celtiques*, vol. 4, núm. 2, 1948, p. 263) señala que la *Insula Avallonis* de la *Historia* o la *Insula Pomorum* de la *Vita Merlini* se llama así por las manzanas que hay en ella; el manzano es, en la tradición celta, el árbol del Otro Mundo.

¹² Geoffrey de Monmouth, *Vida de Merlín*. Ed. y trad. de Lois C. Pérez Castro. Madrid, Ediciones Siruela, 1986, pp. 32-33.

¹³ Isidoro de Sevilla, *op. cit.*, libro XIV, 8, p. 1025.

Así, la imagen del Paraíso o del Otro Mundo, anhelo permanente de los hombres de distintas épocas y culturas es similar: lugar maravilloso, *locus amoenus*, de total plenitud, felicidad y vida eterna, morada de dioses y bienaventurados; lugar cuyo acceso es muy difícil, pues es necesario superar muchas pruebas para poder llegar a él y sólo los elegidos pueden penetrar en estas paradisiacas tierras. Tras haber visto una parte de la inmensa gloria del Edén, tras haber encontrado lo que tanto habían buscado, Brandán y los monjes regresan a su lugar de origen para probar con su testimonio la existencia del Paraíso. Luego, una vez llegada la hora de dejar este mundo, el abad “volvió al lugar que Dios le tenía destinado: se fue al reino de Dios, a donde, gracias a él, van muchos miles”.¹⁴

El viaje de san Brandán es una exploración marítima que lleva a los navegantes a cruzar los límites de lo humano, a penetrar en el Más Allá, en una búsqueda espiritual y personal, donde la fe es lo único que puede guiarlos y llevarlos a conocer los principios fundamentales de la vida cristiana. A través de este viaje marítimo se van subrayando los elementos constitutivos de la doctrina cristiana: la fe en Dios y en su inmensa bondad, así como el conocimiento de su severidad; la trascendencia de la gracia, la virtud y el pecado; y la existencia del Purgatorio, el Infierno y el Paraíso. Actuar de la manera en la que lo hacen los monjes, guiados por el abad a lo largo de su viaje espiritual, apegándose por completo a la doctrina cristiana y sin abandonar nunca su fe en la Providencia, es la única forma de obtener la recompensa eterna.

¹⁴ Benedeit, *op. cit.*, p. 60.

LA DEVOCIÓN EN CUATRO HAGIOGRAFÍAS HISPÁNICAS DEL SIGLO XIII

ANA ELVIRA VILCHIS BARRERA
Universidad Nacional Autónoma de México

Desde los estudios literarios, la hagiografía suele definirse en tanto género literario como “el conjunto de obras de la cultura y literatura cristianas cuyo tema fundamental es el de la vida de santos”.¹ También, en un sentido más amplio, puede entenderse por hagiografía:

el estudio de los santos, su historia, culto y leyendas. Considerada como una rama de las ciencias históricas, cuyo objetivo es el descrito. Para conseguirlo la crítica hagiográfica trata de establecer la veracidad histórica del santo, hallar toda la documentación existente sobre él, averiguar cuándo y cómo se inicia su culto, cómo surge la leyenda sobre su vida, milagros o reliquias.²

La dimensión histórico-social convive con la dimensión propiamente literaria de los estudios hagiográficos, tanto es así, que las definiciones de ‘hagiografía’ fluctúan desde las más someras “historia de las vidas de los santos”,³ hasta las que problematizan su categoría genérica, estructura y límites:

¹ Isabel Velázquez Soriano, *La literatura hagiográfica: presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*. Segovia, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua / Junta de Castilla y León, 2007, p. 31.

² *Idem*.

³ Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de la Lengua Española* [en línea]. Madrid, Real Academia de la Lengua, 2023, s.v. *hagiografía*. <<https://dle.rae.es>>.

Esto que asumimos hoy como un género literario no es otra cosa que un tipo de fuente, distinto de otro que denominamos fuentes históricas; la hagiografía es un *corpus* documental que incluye distintas clases de obras, que pueden ser vidas de santos completas, letanías, actas de las pasiones de los mártires, relatos de milagros, traslados de reliquias, menologios, leccionarios, etcétera.⁴

El presente trabajo propone un análisis literario de cuatro obras bastante canónicas en cuanto a su adscripción al género hagiográfico, se trata de tres de las cuatro obras dedicadas a santos escritas por Gonzalo de Berceo:⁵ *Vida de santo Domingo de Silos*,⁶ *Vida de san Millán de la Cogolla*⁷ y *Poema de santa Oria*;⁸ y de la *Vida de santa María Egipciaca*,⁹ anónimo conservado en el manuscrito escurialense K-III-4. Los cuatro relatos desarrollan literariamente el camino de cada uno de sus protagonistas hacia la santidad, apelando a tres modelos distintos: el confesor, en los casos de Domingo y Millán; la religiosa

⁴ Norma Durán, *Retórica de la santidad: renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*. México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 51.

⁵ La cuarta, el *Martirio de san Lorenzo*, queda fuera de este análisis por tratarse de una obra que se conserva incompleta, lo cual imposibilita el trabajo sobre el posible desarrollo del santo una vez que ha muerto.

⁶ Las citas de esta obra provienen de Gonzalo de Berceo, *La vida de santo Domingo de Silos*. Ed. de Brian Dutton. Londres, Tamesis Books Limited, 1978. Se mencionan entre paréntesis las cuadernas citadas en cada caso.

⁷ Las citas de esta obra provienen de G. de Berceo, *La vida de san Millán de la Cogolla*. Ed. de Brian Dutton. Londres, Tamesis Books Limited, 1967. Se mencionan entre paréntesis las cuadernas citadas en cada caso.

⁸ Las citas de esta obra provienen de G. de Berceo, *Poema de santa Oria*. Ed. de Isabel Uría Maqua. Madrid, Castalia, 1987. Se mencionan entre paréntesis las cuadernas citadas en cada caso.

⁹ Las citas de esta obra provienen de Carina Zubillaga, ed., *Vida de santa María Egipciaca*, en Carina Zubillaga, *Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito. Estudio y edición del Ms. Esc. K-III-4*. Buenos Aires, Dunken, 2014. Se mencionan entre paréntesis los versos citados en cada caso.

de clausura, en el caso de Oria, y la laica penitente, en el caso de María Egipciaca.

Las cuatro obras fueron escritas en el siglo XIII, en todos los casos abrevan de fuentes hagiográficas — latinas, en el caso de Berceo; francesa, en el caso de María Egipciaca— que dan cuenta de personajes cuyas vidas se ubican en siglos previos a la institucionalización de los procesos de canonización.¹⁰ Por lo tanto, no se relata en estas obras el proceso mediante el cual la Iglesia o el papado oficializa la santidad de los personajes, ni se trata de textos que busquen sustentar estos procesos, sino que son obras que surgen en un contexto donde sus protagonistas se plantean ya como santos consagrados. A partir de esto, se propone aquí un análisis de los mecanismos narrativos centrados en la devoción que, en estas obras literarias, definen la santidad de los protagonistas.

En un estudio dedicado a *Leyenda Aurea*, Le Goff señala que:

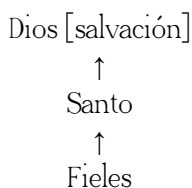
La principal característica del santo consiste en haber sido elegido por Dios para manifestarse en la tierra en representación suya, a modo de instrumento o de intermediario, bien a través de milagros bien por un conjunto de virtudes, bien mediante un comportamiento excepcionalmente religioso en su existencia terrenal. Esa elección adquiere la forma de una vocación que se manifiesta en un momento de la biografía de la persona elegida, se encarna hasta su muerte y la conduce a la santidad.¹¹

Esta caracterización del santo es útil como punto de partida para el acercamiento a las cuatro obras del presente corpus. Rescatemos como

¹⁰ “A finales del siglo XII, el papado se reservará la potestad de atribuir o no la calificación de santo a alguien, y ya solo se obtendrá tras un examen por lo general largo y minucioso al que se denomina ‘proceso de canonización’” (Jacques Le Goff, *En busca del tiempo sagrado. Santiago de la Vorágine y la Leyenda dorada*. Trad. de Tomás Fernández Aúz. Madrid, Akal, 2022, p. 34).

¹¹ *Ibid.*, pp. 33-34.

rasgo definitorio de la santidad el papel de intermediación entre Dios y los fieles. En el marco de la ideología cristiana, los fieles no pueden alcanzar a Dios por sí mismos debido a sus pecados, por lo cual, requieren diversos auxilios — en la narrativa hagiográfica, la intermediación del santo— para librarse del pecado y salvar su alma; lo anterior, coloca a los personajes en un esquema jerárquico que implica la superioridad, ideológica y espacial, de Dios — ubicado en el plano celestial, con las almas que han alcanzado la salvación— ; la inferioridad de los fieles — pecadores, en el plano terrenal, que desean acceder al plano celestial— ; y la posición intermedia del santo, quien a lo largo del relato experimentará un movimiento ascendente.¹² Este movimiento se verá posibilitado por la devoción, entendida como inclinación y veneración a Dios, a la Virgen o a los santos, y que, en estos textos literarios, puede rastrearse por la realización de prácticas religiosas por parte de los personajes más que como un fenómeno interior de fe personal. Por lo tanto, el esquema básico de la función intermediadora del santo y la direccionalidad de las prácticas devocionales sería el siguiente:



Si bien los relatos hagiográficos buscan exponer y sustentar el desarrollo de esta función de intermediación tanto con los personajes del relato configurados como fieles, como con aquellos receptores que

¹² Baños propone que “en las Vidas apreciamos siempre dos direcciones de relación con Dios a través del santo, una ascendente (aspiración a la unión con Dios) y otra descendente (Dios otorga un milagro)” (Fernando Baños Vallejo, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003, p. 163). En el presente trabajo sólo se abordará la dirección ascendente, enfocándonos en el ejercicio de la devoción.

se identifiquen como tales, este análisis se enfoca en el desarrollo de la devoción del santo y los fieles intradieгéticos.

Con base en el esquema previo, hay que señalar que se ha criticado el carácter repetitivo de la literatura hagiográfica: el desarrollo de la intermediación de los santos tiene como base y modelo a Cristo, paradigma de intermediación en la salvación en el cristianismo, por lo que en estos relatos “se narran los rasgos de la vida de la persona que repiten al infinito los ejemplos crísticos; lo que se destaca del santo es lo repetible, lo ejemplar, aquellos detalles que han encarnado los eventos y virtudes de otros personajes que, a su vez, imitan de varias formas una primera *vita*: la de Cristo”.¹³ Esta afirmación puede matizarse al considerar por una parte los diversos modelos de santidad presentes en la literatura hagiográfica¹⁴ y, por otra, las variaciones sutiles dentro de estos modelos que permiten cumplir con el esquema básico de intermediación con diferentes énfasis.

Si retomamos la caracterización de Le Goff y buscamos su cumplimiento en las cuatro obras, encontraremos que intradieгéticamente la devoción se pone en práctica con diferentes propuestas tanto por parte del santo como de los fieles; resultan así tres variaciones del esquema básico, mismas que, si bien tienden a funcionar a manera de secuencia, pueden solaparse y presentarse de forma simultánea en algunos episodios de las obras.

Esquema A: imitación de virtudes

Dios [salvación]	PLANO CELESTIAL
↑ imitación de las virtudes de Cristo	PLANO TERRENAL
Santo [devoto]	
↑ imitación de las virtudes del santo	
Fieles devotos	

¹³ N. Durán, *op. cit.*, p. 57, n. 29.

¹⁴ Cf. André Vauchez, “El santo”, en Jacques Le Goff, *El hombre medieval*. Trad. de Julio Martínez Mesanza. Madrid: Alianza, pp. 325-358.

La intermediación del santo puede manifestarse mediante un conjunto de virtudes, inspiradas por Dios y coincidentes con las virtudes y comportamientos de Cristo, “cada santo o santa que merece este nombre ha buscado en vida, si no identificarse con la persona del Hijo de Dios, sí, por lo menos, aproximarse lo más posible a esta norma absoluta”;¹⁵ así, en este esquema encontramos que el santo inicia su recorrido vital configurándose como devoto, los protagonistas de las hagiografías presentan una especial inclinación hacia Cristo de manera que reproducen parcialmente — ya por gracia divina, ya por voluntad propia— sus virtudes: emiten constantes plegarias por sí mismos y por sus prójimos, dan muestras de generosidad, realizan actos de penitencia y ascetismo, etc. En las cuadermas iniciales de la *Vida de santo Domingo de Silos* se expone su generosidad infantil mediante una clara referencia eucarística:

El pan que entre día li daban los parientes
no lo querié él todo meter entre los dientes;
partielo con los mozos que habié conocientes,
era mozo cumplido de mañas convenientes (13).

En los primeros momentos del recorrido vital, los santos, al igual que Cristo, se ubican como personajes subordinados a una autoridad, ya sea familiar o clerical, en un proceso de aprendizaje; planteándose la obediencia como una más de las virtudes imitadas e imitables.

Sin embargo, en los relatos, rápidamente habrá una inversión en la jerarquía de los protagonistas, que dejan de ser obedientes para erigirse, ellos mismos, como autoridad moral, ejemplo y modelo, en algunos casos de sus familias, en otros casos de sus comunidades religiosas, en todos de los beneficiarios devotos. Esta variante del esquema implica una mediación en la imitación de la virtud: Cristo se ubica como modelo último de virtud, al cual imita el santo quien, a su vez, es imitado por los fieles devotos con el fin de encaminarse a la salvación.

¹⁵ *Ibid.*, p. 325.

El proceso de cambio entre la obediencia y autoridad observadas en el protagonista, pueden observarse también en *Vida de santo Domingo de Silos*, en el episodio donde se relata la entrada del santo a la clerecía, como consecuencia de su voluntad de obediencia modelica, virtud que lo configura como ejemplo a seguir:

asmó de ferse monje e fer obediencia,
que fuese bien trabado fora de su potencia.
[...]
Quequiere que mandaba el su padre abat,
o prior o prepuesto de la sociedad,
obedecié él luego de bona voluntad,
[...]
A él cataban todos como a un espejo,
ca yacié grand tesoro so el su buen pellejo;
por padre lo cataban esi sancto consejo (81c-92)

Domingo adquiere así, junto a su función modelica, la autoridad moral para ser considerado *padre*; además, su padre biológico reconoce esta autoridad al recibir sacramentos religiosos de manos y a imitación de su hijo: “Confesó a su padre, fizolo fradrear” (111a). Cuadernas más adelante, el comportamiento ejemplar del santo lo hará merecedor de un sitio de autoridad entre sus pares: “En logar de la regla todos a él cataban, / [...] // Porque era tan bono, de todos mejorado, / el abat de la casa dioli el priorado” (121a-122b).

En la *Vida de san Millán de la Cogolla*, también se plantea la obediencia como virtud modelica en diversos momentos del relato: una vez concluida su preparación para la vida eremítica, pide licencia a su maestro Félix para retirarse del siglo:

El maestro habiendo duelo e grant pesar
otorgó la licencia, no la podió negar;
dioli su bendición como la debié dar,
cual la da buen maestro a su buen escolar (25).

Después, debe someterse ante la autoridad del obispo que le ordena dejar la vida de eremita y tomar las órdenes, “Recudió el sant homne, fueli obedient: / ‘Señor — disso— , farelo de mucho buena ment’” (90ab); una vez ordenado, solicita licencia para ir a Berceo y es ahí donde se marca el cambio jerárquico por el cual Millán comienza a plantearse, en el relato, ya no sólo como excelente discípulo — e imitador de Cristo— sino también como referente imitable y autoridad moral: “Complíe bien so oficio com la orden mandaba, / **maguer era novicio maestro semejaba**, / en fer a Dios servicio Millán nuncua cansaba” (97a-c).

En el *Poema de santa Oria*, después de exponer la virtuosa educación que la joven protagonista recibe de sus padres, se convierte en el personaje que dará el ejemplo a su madre de la vida de clausura; cabe señalar aquí una discordancia en las ediciones de la obra: mientras que en la edición de Dutton¹⁶ se relata esta inversión jerárquica — hija que imita virtudes de los padres → madre que imita virtudes de la hija— en cuadernas consecutivas (cc. 16-17), en la edición de Uría Maqua se intercala entre estas cuadernas la decisión de Oria de entrar como emparedada, creando así un antecedente explícito para la decisión de la madre.

(16) Apriso las costumbres de los buenos parientes,
 quanto li castigavan ponié en ello mientes,
 con ambos sus labriellos apretava sus dientes,
 que non salliessen dende vierbos desconvenientes.

Desque mudó los dientes, luego a pocos años,
 pagávase muy poco de los seglares paños;
 vistió otros vestidos de los monges calañs,
 podrién pocos dineros valer los sus peañs.

¹⁶ G. de Berceo, *El sacrificio de la misa; La vida de santa Oria; El martirio de san Lorenzo*. Ed. de Brian Dutton. Londres, Tamesis Books Limited, 1981. La numeración correspondiente a esta edición se señala entre paréntesis al inicio de las cuadernas; las citas, como se mencionó antes, provienen de la edición de Isabel Uría Maqua.

Desemparó el mundo Oria, toca negrada,
En un rencó angosto entró emparedada,
Sufrió grant astinençia, vivió vida lazdrara,
Por ond ganó en cabo de Dios rica soldada.

(17) **Quiso ser la madre de más áspera vida,**
entró emparedada de celicio vestida;
martiriaba sus carnes a la mayor medida,
que non fuese la alma del diablo vencida (XVIII-XXI).

En cualquier caso, más adelante, Oria será llamada “luz [...] e con-fuerto” (xxvd) de su vecindad, es decir, de su convento, erigiéndose así también en un referente modélico y ejemplar para el resto de los personajes que la rodean.

En el caso de la *Vida de santa María Egipcíaca*, hay que tomar en cuenta que se trata de un relato que comienza con la vida licenciosa de la protagonista que se convertirá en penitente, por lo cual “el movimiento ascendente que supone el proceso de perfeccionamiento, en lugar de representarse en un dinamismo lineal, parte de un choque, de una ruptura”,¹⁷ así el comienzo de la obra, no se dedica al desarrollo de las virtudes de la santa, sino de sus vicios. Esta obra es la que ejemplifica más claramente el llamado *surgimiento de la vocación* que es el punto de inflexión en el relato. Antes del pasaje de la entrada impedida al templo es claro que la protagonista no es un personaje propuesto como ejemplar y no parece subordinarse a ninguna autoridad; si María Egipcíaca se ubica en un lugar jerárquicamente superior es en tanto referente del pecado. En el momento en que no puede entrar al templo, el personaje cae, deja de ser referente del pecado y empieza su ascenso como referente de virtud: María Egipcíaca funciona como modelo de arrepentimiento, la primera virtud imitable que se propone en ella es la contrición, que no es propia de Cristo; la *imitatio Christi* tendrá lugar a partir del camino de penitencia mediante el cual María

¹⁷ F. Baños, *op. cit.*, p. 119.

alcanzará la salvación, que evoca la salida de Cristo al desierto y el pasaje de las tentaciones.

María Egipciaca, además, es modelo de devoción mariana, por lo tanto, expone en discurso directo el funcionamiento de la intermediación: la protagonista se coloca como devota arrepentida que dirige en una larga plegaria a la virgen María (vv. 475-613), exponiendo su incapacidad de prescindir de una mediación.

Virgo reína, creyo por ti
que si al tu Fijo rogares por mí,
si tú pides aqueste don,
bien sé que havré perdón (523-526).

Así, María Egipciaca literalmente da muestra, en el relato, de cómo dirigir una plegaria a la Virgen; su devoción resultará efectiva, ya que “quando hovo fecho su oración, / de Dios hovo perdón” (616-617) y al volver ante la imagen de la Virgen y pedir penitencia, escucha una voz que le muestra el camino y le permite nacer a su vida de penitente (vv. 632-643), tal y como la Virgen permite que Cristo nazca en su naturaleza humana (vv. 549-552).

En las dos obras protagonizadas por santas, el desarrollo de la santidad se enfoca en su función modélica más que en la ejecución de milagros; en estas obras “la idea de que [...] seres imitables prevalece a su vez sobre esa admiración teñida de temor que habría caracterizado hasta entonces las relaciones entre los fieles y los protectores celestiales a los que imploraban intercesión”.¹⁸

Una variación posible del esquema A tiene lugar cuando el protagonista del relato hagiográfico toma como modelo de imitación a otros santos que, durante su vida, imitaron a su vez las virtudes y prácticas crísticas. En este caso, los santos tomados como modelo por el protagonista son personajes ya consagrados como objetos de culto al interior del relato en cuestión (cf. esquema C), el santo protagonista

¹⁸ A. Vauchez, *op. cit.*, p. 352.

toma, durante esa parte del relato, la función de devoto y las prácticas o virtudes que imita son excepcionales, es decir, se proponen como imitables sólo para el protagonista; para el resto de los fieles serán virtudes admirables pero no imitables (cf. esquema B):

Esquema A.1

Dios [salvación]

↑ imitación de las virtudes de Cristo

Santo(s) consagrado(s)

PLANO CELESTIAL

↑ imitación de las virtudes de otros santos

PLANO TERRENAL

Santo protagonista = devoto

↑ admiración de las virtudes del santo

Fieles devotos

Un ejemplo de lo anterior, en las obras estudiadas, se encuentra en la *Vida de santo Domingo*, cuando el protagonista decide que debe retirarse del siglo y sustenta su decisión en la imitación de una serie de santos eremitas paradigmáticos, cuyo ejemplo imitará:

Sant Joan el Babtista, luego en su niñez,

renunció el vino, sizra, carne e pez;

[...]

Antonio el buen padre e Paulo su calaño,

el que fue, como dicen, primero ermitaño,

[...]

María Egipciaca, pecadriz sin mesura,

moró mucho en yermo, logar de grand pavura;

[...]

El confesor precioso que es nuestro vecino,

san Millán el caboso, de los pobres padrino,

[...]

El su maestro bueno, san Felices clamado,

qui yací en Billivio en la cueva cerrado,

[...]

El Salvador del mundo, que por nos carne priso,
de que fo bateado, cuando ayunar quiso,
por a nos dar ejiemplo al desierto se miso,
ende salió el demon, mas fo ent mal repiso (55-62).

En las cuadernas anteriores es claro que “la *ejemplaridad* del santo se hace ya patente en el hecho de que él, a su vez, imita a santos anteriores y en última instancia a Cristo”.¹⁹ Ahora bien, como se ha planteado en el esquema A y se planteará en el B, “aunque el paradigma moral [planteado inicialmente como esquema básico] es común, los procedimientos ascéticos [y devocionales] concretos pueden variar, y en unos textos se insiste en virtudes que en otros apenas tienen relevancia”.²⁰

En aparente contradicción con el esquema A, Durán plantea que:

Hasta el siglo XII, la ‘hagiografía’ ha tenido diversos objetivos [...], pero la imitación de modelos de conducta no ha sido la finalidad principal, simplemente porque los prototipos son inimitables: mártires, abades, ermitaños y ascetas, grandes obispos taumaturgos, etcétera. La función primordial de estos santos y santas es la intercesión, sobre todo en asuntos de enfermedades y calamidades, pero sobre todo no desempeñan funciones de imitación de vida, puesto que sus condiciones siempre aparecen como excepcionales.²¹

¹⁹ F. Baños, *op. cit.*, p. 164.

²⁰ *Idem.*

²¹ N. Durán, *op. cit.*, p. 256. Cf. también: “La ejemplaridad, entendida como imitación por parte de los seglares de las virtudes del santo, es inaceptable. [...] Oración litúrgica, grandes penitencias, vida eremítica o monástica y realización de milagros, ¿cuál de esos elementos puede imitar durante cuarenta años cualquier campesino [...]? Sí que hay aspectos que pueden ser imitados, pero por clérigos” (Francisco Javier Grande Quejigo, *Hagiografía y difusión en la Vida de san Millán de la Cogolla de Gonzalo de Berceo*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, p. 282).

El esquema B responde, precisamente a la posibilidad de que la intermediación se manifieste mediante la *religiosidad excepcional* del santo, quien realizará en el relato prácticas devocionales exacerbadas, como abstinencias extremas, plegarias contra amenazas demoniacas o conducentes a la manifestación taumatúrgica; los beneficios de estas prácticas devocionales serán solicitados o recibidos — en ocasiones sin previa solicitud— por los fieles. El santo, configurado en diversas partes de su relato como devoto con una *religiosidad excepcional*, dirige su práctica devocional a la divinidad, con el fin de solventar los favores que a su vez le solicitan los fieles.

Esquema B: solicitud de favores

Dios [salvación]	<u>PLANO CELESTIAL</u>
↑ ganancia de favores para fieles	PLANO TERRENAL
Santo [devoto religioso excepcional]	
↑ solicitud y/o recepción de favor	
Fieles devotos	

Este esquema puede convivir con el anterior si tomamos en cuenta que entre las virtudes que caracterizan a los santos habrá algunas que se propongan como imitables para los fieles (esquema A) y otras que se plantean como exclusivas del santo que, por ser parte de una religiosidad excepcional, quedan fuera de la posibilidad de imitación para los fieles y serán las que den un carácter *maravilloso* a los protagonistas: estas virtudes y prácticas también se proponen como ejemplares, pero al ser inalcanzables, ubican al santo como un modelo al cual se aspira constantemente y al cual se dirige la devoción en tanto admiración e *inclinación*. La variante del esquema A1 tiene lugar cuando estas virtudes no imitables por los fieles son imitadas por el santo protagonista, quien las llevará a la perfección a lo largo de su relato.

Como se vio antes, en la *Vida de santo Domingo*, el protagonista adopta la vida eremítica imitando previos modelos, pero no es un comportamiento religioso que se proponga como imitable a lo largo del relato, es decir, ningún otro personaje sigue su ejemplo. Asimismo, al entrar como monje, su conducta además de ejemplar se plantea como

un ideal de perfección; incluso en los momentos del relato en los que es puesto a prueba, Domingo mantiene su conducta modélica con la cual gana beneficios para los fieles:

El perfecto cristiano de la gran paciència
[...]
nuncua moverse quiso a ninguna falencia.

Dioli tamaña gracia el Rei celestial
que ya non semejaba creatura mortal,
mas o ángel o cosa que era spirital,
que vivié con ellos en figura carnal.
[...]
Muchas cosas que eran malament trastornadas,
fueron en buen estado por est prior tornadas;
[...]
Beneíta la claustra que guía tal cabdiello,
beneíta la grey que ha tal pastorciello;
do ha tal castellero feliz es el castiello,
con tan buen portellero feliz es el portiello (119-125).

Así, el santo, sin dejar de ser imitador de Cristo, se configura también como un referente que cuenta con la gracia de Dios, que le permite superar todas las pruebas; estos fragmentos de los relatos evidencian los beneficios alcanzados por el santo y, consecuentemente, los potenciales beneficios que puede alcanzar su intermediación para los fieles devotos.

En la *Vida de san Millán*, los deseos del protagonista por la vida eremítica se plantean como algo exclusivo, inspirado por la divinidad en un sueño (cc. 10-13); desde muy pronto en la narración, se presenta al santo rezando por los fieles y, más adelante, se señalará también que sus virtudes alcanzan la perfección:

Facié el homne bono preces multiplicadas,
que Dios diese acuerdo a las yentes erradas,
cabtoviese las buenas, salvase las cuitadas,
que de mal enemigo non fuesen engañadas (38).

Partielo a los pobres, quanto que Dios li daba,
al cristiano perfecto de cras no li membraba;
el que de sue rencura con él se consejaba,
cuando d'él se partié pagado se tornaba (98).

Cabe insistir aquí en que los esquemas A y B no aparecen, necesariamente, de forma sucesiva en los relatos y que, en algunos casos, pueden solaparse. Ejemplo de esto será el inicio del segundo libro de la *Vida de san Millán*, donde el protagonista será tentado por el demonio (cc. 111-123). El pasaje tiene elementos de intermediación mediante la imitación: el relato tiene una innegable resonancia evangélica y la plegaria de los santos, en tanto práctica devocional y en tanto fórmula enunciada, es modélica e imitable; sin embargo, el enfrentamiento con el diablo, en términos de *fazaña*, será planteado como una muestra de la exclusiva virtud del santo; el resto de los personajes que, en esta obra, se enfrenten con personajes demoniacos, necesitarán de la mediación y auxilio de Millán.

Hay que destacar las particularidades de la religiosidad exacerbada de las santas. En el *Poema de santa Oria*, la práctica devocional y ascética de la protagonista, si bien en cierta medida imitada por su madre, se plantea como exclusiva en tanto que será la causa de las visiones místicas, que se proponen en la obra como un medio para que quienes sean testigos de su experiencia hagan los cambios — *de corazón*, que no de imitación a la vida monacal— encaminados a alcanzar la salvación:

siempre rezava psalmos e fazié oraçión,
foradava los Çielos la su devoçión.
Tanto fue Dios pagado de las sus oraçiones

que li mostró en Çielo tan grandes visiones
que devién a los omnes cambiar los coraçones (XXVIC-XXVIIIc)

En el caso de la *Vida de santa María Egipciaca*, la excepcionalidad religiosa se encuentra en la penitencia exacerbada: desde su primer encuentro con Gozimás, queda claro que él y su comunidad monacal son personajes planteados como modélicos — en clara oposición a las comunidades con las que María Egipciaca convive antes de su vida penitente—, sin embargo, rápidamente se establece una jerarquía entre la penitente y el monje que la coloca como intercesora: ella, gracias a su práctica devocional exacerbada — la penitencia— alcanzará favores, en primer lugar, para los fieles.

Quando Gozimás se oyó nombrar,
bien sopo que Dios la fazié fablar,
[...]
Quando el santo omne la oyó fablar,
de piedat prísos' a llorar.
A los pïedes de la dueña se echó,
su bendición le demandó.
[...]
Que por el pueblo faga oraçión
e después les dé su bendición (997-1034).

En segundo lugar, bendecirá a Gozimás (vv. 1061-1087) y, finalmente, será el medio por el cual se incremente la virtud de los monjes quienes, además de seguir su ejemplo, reforzarán la creencia en el valor de la penitencia mediante el relato que les transmite Gozimás:

“Agora creyo en mi creyençia
que santa cosa es penitencia;
e penitencia prendré,
piedat de mi cuerpo non avré”.
[...]

e los monges que eran hí
todos ploravan otrosí.
Mucho emendaron de su vida
por enxemplo desta María (1416-1439).

Así, tal como la plegaria y el liderazgo religioso de Domingo y Millán serán medios para favorecer a los fieles y que estos alcancen la salvación, lo serán también las visiones místicas de Oria y la penitencia exacerbada de María Egipcíaca.

Finalmente, el paso del esquema B al C, y el vínculo entre ellos puede encontrarse en los relatos de milagros, que serán, en la narrativa hagiográfica, los favores más vistosos alcanzados por los santos.²² Los ejemplos más claros en las obras estudiadas se encuentran en los libros II y III tanto de la *Vida de san Millán*, como de la *Vida de santo Domingo*. La principal diferencia la encontramos en el cambio de ubicación del santo de la tierra al cielo; cuando el santo intercede en vida entre Dios y el fiel devoto para la concesión de un favor milagroso, se cumple el esquema B: el santo manifiesta su extraordinaria devoción en el plano terrenal mediante la plegaria, la imposición de manos, la celebración de la misa, etc., y consigue un milagro para el fiel; este último, aunque acuda al santo ya con una actitud devota, se encuentra solicitando un favor a un sujeto integrado en su comunidad terrenal.

A partir de que el santo muere, se cumple el esquema C. El santo se traslada del plano terrenal al celestial con lo cual se relata la festiva

²² “Con respecto a sus devotos, los santos, según los relatos de sus milagros más frecuentes, aparecen cumpliendo tres funciones principales: de protección contra un ataque enemigo o un desastre natural, de curación de una enfermedad y de justiciero contra quienes han roto una promesa, han faltado a la caridad o se han burlado de la justicia. Los numerosos polos de devoción locales generados por el incremento de santos protectores fortalecieron la red cultural ya existente. En ella, la fama de cada santo, en una época en que todavía no existía un protocolo oficial de canonización, generaba una irradiación proporcional al prestigio de sus reliquias con su correspondiente efecto de estímulo peregrinatorio” (José Ángel García de Cortázar, *Historia religiosa del Occidente medieval (Años 313-1464)*. Madrid, Akal, 2012, p. 213).

recepción con que se integra a la comunidad celestial y no se le describe ya ejerciendo prácticas devocionales; el fiel, por su parte, ahora tendrá que recurrir a estas prácticas institucionalizadas para comunicarse con el santo, que se encuentra ya en un espacio distinto, con lo cual, la verticalidad del movimiento ascendente se enfatiza y el santo deja de configurarse como sujeto para convertirse en el objeto, espiritualmente localizable en el cielo y materialmente en su sepulcro, hacia el cual se dirige la práctica devocional de los fieles — siendo la plegaria, la peregrinación y la donación las que más se desarrollan en estas obras— en torno a la tumba del santo.

Esquema C: consolidación del santo como objeto de devoción

Dios [salvación]

↑ ganancia de favores para fieles

Santo [objeto de devoción]

PLANO CELESTIAL

[Sepulcro del santo]

PLANO TERRENAL

↑ prácticas devocionales para solicitar favores

Fieles devotos

El santo se convierte en objeto de devoción, que deja de convivir en el plano terrenal con quienes acuden a él y, en cambio, su tumba —repositorio de sus reliquias— se sacraliza como lugar de culto.²³

Para la mayoría de los hombres de la Edad Media, sobre todo antes del siglo XIII, un santo es, en primer lugar, un muerto ilustre, del que no se conoce con precisión su historia, pero del que se sabe que ha soportado en vida persecuciones y sufrimientos por amor a Dios. De ahí la importancia fundamental del cuerpo,

²³ Si bien, en este artículo nos centramos en la realización de estos esquemas dentro del relato, en términos de los objetivos que se han propuesto como propios del género hagiográfico, con este esquema es posible decir que “hay una tercera vía de edificación que puede presentar la hagiografía: desarrollar el culto activo y devocional hacia el santo. La promoción de su culto suscitando en el receptor no una imitación ni una conversión ante las virtudes del santo, sino la realización de actividades pías, como pueden ser oraciones, ofrendas y peregrinaciones” (F. J. Grande Quejigo, *op. cit.*, p. 304).

único punto de contacto entre los siervos de Dios y los fieles que los veneraban, en el desarrollo de los cultos y de las leyendas.²⁴

En la *Vida de santo Domingo*, hay un desarrollo de los esquemas B y C en torno al tema de las reliquias. El protagonista se ha configurado a lo largo de su relato hagiográfico como modelo de virtud, como religioso ejemplar y por lo tanto como protector y guía de sus feligreses, brindándoles auxilios comunes o milagrosos en vida; poco antes del relato de su muerte, Domingo participará también, como autoridad clerical y como devoto, cuando se encarga del traslado de las reliquias de los santos Vicente, Sabina y Cristeta; como intermediario cuando, durante la procesión, otorga a los fieles el favor de reparto de las milagrosas reliquias, a las cuales él mismo rinde culto — prueba de ello todo el aparato devocional de la ceremonia del traslado—; sin embargo, regresa a su monasterio en Silos sin haber guardado ninguna reliquia para los suyos. El pasaje permite que el protagonista anuncie proféticamente su transformación de sujeto devoto a objeto de devoción, cuando deja a Silos fuera del reparto de reliquias porque reserva sus propios restos mortales como las reliquias destinadas a su monasterio,²⁵ dando antes ejemplo de cómo practicar el culto y ubicándose a sí mismo como el objeto de devoción concedido a su comunidad:

‘De las sanctas reliquias que a cuestras trasiestes,
a cuantos las pidieron d’ellas a todos diestes;
a vuestro monesterio d’ellas non adujiestes,
tenemos que en esto negligencia ficiestes.’
[...]

²⁴ A. Vauchez, *op. cit.*, p. 345.

²⁵ “La posesión de un cuerpo santo — y posiblemente de varios— era para las colectividades, tanto laicas como eclesiásticas, una necesidad vital. Los mismos santos eran conscientes de ello y, a menudo, elegían para morir bien su lugar de nacimiento o bien lugares donde pensaban que la presencia de sus restos podía ejercer una influencia más favorable” (A. Vauchez, *op. cit.*, p. 346).

'Amigos, — diz— por esto non hayades dentera,
 Dios vos dará consejo por alguna manera.
 [...]
 cuerpo sancto habredes que seredes pagados;
 seredes de reliquias ricos e abundados,
 [...]
 Señor sancto Domingo, que esto lis dicié,
 profetaba la cosa que a venir habié;
 [...]
 que esta profecía en él mismo cayé (280-284).

El caso de san Millán presenta similitudes con el relato de Domingo en cuanto a la narración de milagros en vida y la configuración del sepulcro como espacio de realización de los milagros *post mortem*:

El Rey de los Cielos, benedicto Señor,
 por honrar el buen cuerpo del sue buen confesor,
 mostró muchos miraglos sobre esta labor,
 [...]
 Sanaron al sepulcro muchos demoniados,
 vidieron los que eran de la lumne menguados,
 los mancos e los cojos sanos fueron tornados,
 trobaban grant consejo todos los entecados (315-316).

Lo que resalta en la *Vida de san Millán*, para fines de este recorrido esquemático, es la concreción proselitista con que se llama al culto, específicamente a la manifestación devocional mediante la donación económica y que se sostiene narrativamente gracias al relato del milagroso auxilio bélico del santo a los ejércitos cristianos. Si seguimos los esquemas propuestos, en el libro III de la hagiografía, san Millán se ha consagrado ya como objeto de devoción, sus reliquias ya son visitadas por peregrinos devotos, sin embargo, la necesidad militar de los cristianos da pie a un relato milagroso que rompe el esquema: san Millán y Santiago dejan de lado su función de objetos de devoción para

aparecer de nuevo como sujetos devotos que participan activamente en la batalla.²⁶ El relato plantea un movimiento descendente: los santos *bajan* del cielo a la tierra para auxiliar en la batalla, y a nivel funcional, los santos *bajan* de su posición como objeto de culto —al cual los devotos acuden colocándose como subordinados— para adoptar una función militar y luchar *junto* a los fieles:

vidieron dues personas fermosas e lucientes
mucho eran más blancas que las nieves recientes.

Vinién en dos caballos plus blancos que cristal,
[...]

descendién por el áer a una grand presura,
catando a los moros con turva catadura,
espadas sobre mano, un signo de pavura.
[...]

Cuando cerca de tierra fueron los caballeros,
dieron entre los moros dando golpes certeros;
[...]

Avuelta d'estos ambos que del cielo vinieron,
aforzaron cristianos, al ferir se metieron (437c-442b)

Muy distintas en el esquema C resultan las hagiografías femeninas aquí estudiadas. En el caso de santa Oria, el cumplimiento de la promesa de su lugar reservado en el Cielo se confirma en el relato gracias a la

²⁶ Cabe recordar que en el contexto de la obra, el ejercicio bélico contra los musulmanes se consideraba, en sí mismo, una práctica devocional que, sin hacer de lado sus implicaciones políticas y económicas, se planteaba como vía para la salvación del alma. “La Iglesia puso en manos de los promotores de las iniciativas de [...] ‘reconquista’ varios instrumentos. Uno [...] tuvo un componente devocional [...] la elección de unos santos específicos [...] de quienes se esperaba una actuación como patronos protectores [...] se trataba de un movimiento bendecido por la Iglesia con la promesa de la salvación eterna a quienes murieran en la empresa y de concesión de indulgencia plenaria a quienes participaran” (J. Á. García de Cortázar, *op. cit.*, pp. 383-384).

noticia de los sueños de su madre [CXCI-CCII]; sin embargo, no se desarrolla el personaje como objeto de culto; aunque se menciona dónde se encuentra la sepultura, compartida con su madre, y se invita de manera implícita y extradiegética al culto de las reliquias para solicitar su mediación, en la obra no se desarrolla nada más sobre el ejercicio devocional en torno a la tumba o a los consecuentes milagros realizados:

Si entender queredes toda çertanidat,
do yaze esta dueña de tan grant sanctidat,
en Sant Millán de Suso, ésta es la verdat,
fáganos Dios por ella merçed e caridat.
[...]
cuerpos son derecheros, que sean adorados,
[...]
ellas fagan a Dios ruegos multiplicados
que nos salve las almas, perdone los pecados (CLXXXIII-CLXXXVI)

Tampoco en la *Vida de santa María Egipciaca* hay un desarrollo de la santa como objeto de culto dentro del relato. Lo que encontramos es un encadenamiento de la ejemplaridad que sale del relato y alcanza a los receptores: los monjes ven a María y por su ejemplo se enmiendan, esto mismo se propone para el receptor del relato; los siguientes versos son los que configuran a la protagonista, de forma extradiegética, como objeto de culto, con la invitación a los receptores — con la voz narrativa incluyéndose— a la plegaria en que se suplica la intermediación de la santa:

E nós mismos nos emendemos
que mucho mester lo avemos;
e roguemos a esta María
cada noche e cada día,
que ella ruegue al Criador
con quien ella ovo grant amor,
quel' podamos fer tal servicio (1440-1446).

El desarrollo extradiegético de la función del santo como objeto de devoción se encuentra también al final de las vidas de santo Domingo y san Millán. En la *Vida de san Millán*, hemos mencionado ya que el tercer libro funciona en sí mismo como una invitación a la práctica devocional de la peregrinación y el envío de rentas al monasterio. Además, llama la atención que, en paralelo con el encadenamiento de la imitación en la *Vida de santa María Egipciaca*, en el relato de san Millán se encadena el testimonio: diversos personajes actúan a lo largo de la obra como testigos de las cualidades terrenales y taumatúrgicas del santo, al final de la obra la voz narrativa se ubica como testigo devoto, cuando asegura haber presenciado cómo las campanillas se tañen por sí mismas (cc. 485-488), es decir, se afirma como testigo de uno de los prodigios que ocurren en la tumba del santo, expuesta como espacio sagrado.

Finalmente, en la *Vida de santo Domingo*, se dedican las últimas 20 cuadernas a una plegaria emitida por la voz narrativa dirigida al protagonista; el narrador ora tanto por sí mismo — que está ofreciendo su servicio de juglar— como por diversos grupos de devotos necesitados (cc. 756-777) para que el santo interceda, en cada caso, en su auxilio; colocándose entonces el orante como devoto que invita a que los fieles que escuchan la obra dirijan, mediante la plegaria, su culto al santo protagonista de la obra.

Como se ha podido observar, aunque estas obras conforman un corpus mínimo en el amplio marco de la literatura hagiográfica, funcionan como una muestra de las variaciones que las hagiografías coetáneas — incluso de un mismo autor— permiten desarrollar sobre un mismo esquema. Sin afán de negar las constantes y paradigmas presentes en las hagiografías, que otorgan estabilidad al corpus, resultan igualmente destacables las variaciones en los modelos, ya que permiten el desarrollo tanto de personajes protagónicos con enfoques, funciones y propuestas diversas, como de personajes secundarios — los fieles— que se relacionan con el santo mediante diferentes manifestaciones de la devoción: desde lo cotidiano hasta las prácticas ritualizadas, es decir, desde la imitación de la virtud hasta la veneración y el culto institucional. En parte, el éxito y pervivencia del género hagiográfi-

co, como ha afirmado Vauchez, se debe a que “las generaciones posteriores han reconocido que sus predecesores pusieron en esa devoción lo mejor de sí mismos, situando en ella sus sucesivas concepciones de la perfección humana”.²⁷

²⁷ A. Vauchez, *op. cit.*, p. 356.

JERARQUÍA DE LOS PERSONAJES EN LA LEYENDA DE TEÓFILO EN LA PENÍNSULA IBÉRICA DURANTE LOS SIGLOS XIII AL XV

CARMEN ELENA ARMIJO

Universidad Nacional Autónoma de México

En el gran entramado de la literatura existen temas que se han impregnado tan profundamente en la conciencia del hombre que con frecuencia aparecen en la tinta de la imaginación del ser humano. A este profuso abanico pertenece la relación del hombre con el demonio, prolífico semillero que inundó con un sinfín de narraciones la Edad Media occidental. Hagiografías, milagros y *exempla* han dado testimonio de las diversas expresiones y de los curiosos actos que el diablo pareciera haber realizado en esos siglos. Entre ellos, su pacto con el hombre resulta una historia harto conocida para el lector contemporáneo, gracias a las obras que compartieron el destino del doctor Fausto.¹ Sin embargo, el pacto con el Maligno sólo señala uno de los múltiples

¹ Las versiones más renombradas que recrean el tema de Fausto son: *El libro popular del doctor Faustus* (Frankfurt, 1587) y *La trágica historia del doctor Fausto* (c. 1592), de Christopher Marlowe; *El drama de títeres del Doctor Faustus* (cuya primera representación data de 1746); y, sobre todo, a comienzos del siglo XIX, las dos partes del poema dramático *Fausto* de Johann Wolfgang Goethe (de 1808 y de 1832, respectivamente). Y finalmente la novela de Thomas Mann, *Doctor Faustus* (1947) (vid. el estudio de Carmen Leñero, *Las transmigraciones de Fausto*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014). Sin embargo, recordemos, como señaló Spengler, que el mítico Fausto, o “lo faústico”, persiste en formas diversas en el hombre ansioso del progreso técnico y de la voluntad de poder, o persistía antes de que fuera mecanizado y progresivamente estupidizado por sus propias invenciones tecnológicas. ¿Qué diablo le propondría ahora un pacto? (vid. Carlos García Gual, “Fausto, un mito literario moderno”, en *Diccionario de mitos*. Barcelona, Planeta, 1997, pp. 165-171).

derroteros de esta rica temática medieval. Como ha descrito Alfonso d'Agostino,² existen numerosas versiones en gran parte de la literatura medieval que narran el acuerdo de un hombre con el demonio y que han extendido sus retoños a lo largo de la historia humana; el estudio de estas variantes no sólo muestra con claridad el funcionamiento de la recepción literaria, sino que también puede revelar, en las pequeñas o grandes modificaciones de la narración, los procesos y cambios literarios que se fueron gestando en cada época. Bajo esta idea es que el presente trabajo analiza la historia de *Theophilus* —la variante más importante del pacto demoníaco, durante los siglos XIII al XV en la tradición hispánica medieval—, con la finalidad de examinar las pequeñas modificaciones realizadas en la jerarquía de los personajes que participan en el relato y sobre todo observar el reforzamiento del papel de la Virgen en el “Milagro de Teófilo”.

En la literatura medieval, los textos que dan comienzo a una tradición se difuminan con facilidad debido a la transmisión oral desplegada a lo largo del tiempo, de manera que la tarea de reconstruir o establecer su fuente original se torna una labor extenuante o inasequible. Por fortuna, en el caso de la historia de *Theophilus*, el episodio de este célebre pacto se ha localizado en dos versiones antiguas. La redacción conservada más lejana que conocemos, compuesta en prosa y en griego alrededor del año 611 d. C.,³ localiza en las últimas líneas el nombre del prosista, quien se presenta con el nombre de Eutiquiano y confiesa en su documento haber sido testigo de los hechos narrados, pues sirvió como esclavo bajo las órdenes del vicario (en la versión griega, ecónomo/administrador) Teófilo, quien formaba parte del clero de la

² Alfonso d'Agostino, “Il patto con il diavolo nella letteratura medievale (elementi per un'analisi narrativa)”, *Studi Medievali*, año 45, fasc. 2, 2004, pp. 699-770.

³ “Μετάνοια καὶ ἀνάκλησις πρὸς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν γινομένη παρὰ τινος οἰκονόμου ὀνόματι Θεοφίλου ἐκκλησίας τῆς ἀνατολῆς χώρας τοῦνομα Ἀδανα, διὰ τῆς μεσιτείας τῆς ἀγίας ὑπερενδόξου Θεοτόκου καὶ αἰεὶ παρθένου Μαρίας”. Rutebeuf, “Recension du manuscrit de la bibliothèque impériale de Vienne”, en *Œuvres complètes II*. Textos recopilados por Achille Jubinal. París, Chez Édouard Pannier, 1839, pp. 342-357.

Iglesia católica.⁴ De la segunda versión, una traducción latina también en prosa,⁵ se conoce de igual forma el nombre del autor, Paulo Diácono, y se estima que su elaboración se remonta al siglo IX. Aunque se ignore el manuscrito griego del que proceda la versión latina, gracias al cotejo de los textos que se han podido conservar, es posible afirmar que estas dos variantes poseen escasas diferencias en la narración de la historia; incluso el esquema de los personajes y la disposición de los elementos literarios e históricos resultan básicamente los mismos en ambos textos. Este hecho posiciona a este par de obras como la base sobre la cual se transformarán paulatinamente algunas reelaboraciones hispánicas conocidas acerca del pacto demoniaco.⁶

El resumen de la leyenda en griego es la siguiente: Teófilo es un vicario que vive en Adana, Cilicia (Turquía), y cuando muere el canónigo del lugar, consideran a Teófilo como su sucesor; sin embargo, él rechaza el puesto. Por esta razón, el nuevo obispo lo despoja de todos sus cargos y privilegios; pero Teófilo, frente a su propio descontento, encuentra los servicios de un mago judío que podía invocar al diablo. Es así como le pide ayuda para resolver su situación y establece un pacto con el demonio. Una vez formalizada la alianza, mediante la firma y el sello de su anillo, Teófilo se ve colmado de riquezas y prestigio en su comunidad. Sin embargo, se da cuenta del gran error que ha cometido e implora a la Virgen para que le asista. Ella se le aparece e intercede por él ante Cristo, para después luchar contra el diablo y recuperar el

⁴ “Ἐγὼ δὲ Εὐτυχιανὸς ταπεινὸς καὶ ἁμαρτωλὸς, οἰκογενὴς γενόμενος τοῦ τρισμακαρίστου τούτου ἀνδρὸς Θεοφίλου, λοιπὸν δὲ καὶ κληρικὸς τῆς αὐτῆς καθολικῆς ἐκκλησίας [...] ἄπερ ἑώρακα τοῖς ὀφθαλμοῖς μου, καὶ ἀκήκοα ἀπὸ τῆς μακαρίας αὐτοῦ γλώσσης [...] ἀνεγραψάμην” (“Yo, Eutiquiano, humilde y pecador, sirviente del santísimo Teófilo, amén de clérigo de la Iglesia Católica [...] he redactado los eventos que he presenciado con mis propios ojos y aquello que he oído de su bienaventurada lengua”), *ibid.*, p. 357 [trad. Edgar Vargas Oledo].

⁵ “Miraculum S. Mariae. De Theophilo Poenitente. Auctore Eutychiano, interprete Paulo Diacono Neapoleos”, en *Acta Sanctorum*. Tomo 1. París, Imprenta de Victor Palmé, 1863, pp. 489-493.

⁶ *Vid.* nota 9.

pacto que Teófilo había firmado. Al comprobar el milagro, el vicario se dirige al obispo para comunicarle lo ocurrido y quemar en público el pergamino que la Virgen había recuperado.⁷

En estas primeras versiones se establece un esquema compartido por todas ellas, que consiste en que Teófilo pacta con el diablo dándole su alma para obtener honores y poder; pero luego, arrepentido, pide auxilio a la Virgen, obteniendo finalmente el perdón.

Como principales motores de la leyenda están los cuatro personajes que proseguirán su fortuna juntamente en las posteriores reelaboraciones de la obra en la península ibérica: el vicario o administrador Teófilo, el mago judío, el diablo y la Virgen María.

Ahora bien, en los dos textos conservados más antiguos, antes citados, la caracterización de los personajes resulta concisa y poco definida, incluso el estilo narrativo utilizado para describir sus acciones podría juzgarse de extrema sencillez; sin embargo, aunque la redacción se presente en un registro casi notarial, cabe destacar que en esta supuesta sencillez de estilo los personajes presentan una contraposición tan patente que sus acciones engloban el mundo de la caída y del arrepentimiento cristiano. De esta manera, el papel de Teófilo responde al del pecador; el del judío y la Virgen, a la función de mediadores, y el del diablo y de Dios, frecuentemente mencionado, al del soberano infernal y celestial (Principio Supremo), respectivamente. Estas relaciones quedan manifiestas de mejor manera al constatar que Teófilo casi nunca se dirige ni al diablo ni a Dios directamente, sino que requiere de la intervención de un tercer actor. Como consecuencia de esta correspondencia, el “enemigo del género humano” adquiere un papel más protagónico en la abjuración de Teófilo, para señalar con

⁷ Como señala Fuensanta Murcia Nicolás, encontramos una historia que recoge los puntos clave, que habían citado Guillermo de Auvernia y santo Tomás de Aquino al mencionar los pactos con el demonio: por un lado, conjurar al Diablo para conseguir prodigios; y, por otro, la existencia de un pacto explícito, que en este caso, además, se recoge por escrito (*vid.* “La importancia de la palabra escrita: el pacto con el diablo como Sacramento diabólico en la Baja Edad Media”, *Codex Aquilarensis*, núm. 27, 2011, pp. 261-276).

mayor insistencia su papel de soberano. Así, en estos textos en prosa, se describe la posesión diabólica del vicario Teófilo, por ejemplo cuando el diablo se introduce secretamente en su corazón produciéndose la abjuración oral y escrita; asimismo, en la versión griega, se detalla una interacción física entre el diablo y Teófilo.⁸

En cada texto apreciaremos los cambios de rol de Teófilo y las parejas de los poderosos: Dios-Virgen y diablo-judío, y las transformaciones que sufre su pacto con el diablo. En este sentido, ha sido de mucha utilidad el estudio de Aldo Ruffinatto para este análisis.⁹

A continuación muestro la jerarquía de los personajes de la historia de Teófilo en cuatro textos hispánicos pertenecientes al siglo XIII: a) el milagro XXIV: “De cómo Teófilo fizo carta con el diablo de su ánima et después fue convertido e salvo”, en *Los milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo (c. 1198-c. 1264); b) *Cantiga 3*, de las *Cantigas de Santa María*, de Alfonso X el Sabio (1221-1284); c) la prosificación de la *Cantiga 3*, en *Las prosificaciones de las Cantigas de Alfonso X el Sabio*, versión castellana (c. 1255), y, finalmente, d) el *exemplum* del capítulo LXXXII de los *Castigos e documentos del rey don Sancho* (1292-1293).¹⁰ Y en tres textos de los siglos XIV y XV: e) Clemente Sánchez de Vercial (s. XIV), *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 263; f) *Espéculo de los legos*, 361 (1447-1455), y, g) *Recull de eximplis*, 408 (inicios del s. XV, en catalán).

⁸ Eutiquiano, IV: “Ἀμα δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ δράσσεται ὁ δόλιος τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων διάβολος τοῦ πώγωνος τοῦ ἀπὸ οἰκονόμων Θεοφίλου χαριέντως, καὶ ἤρξατο καταφιλεῖν αὐτὸν στόμα πρὸς στόμα, καὶ λέγει αὐτῷ· Χαῖρε ἀπὸ τοῦ νῦν, γνήσιέ μου φίλε καὶ πιστότατε. Τότε εἰσῆλθεν εὐθέως εἰς αὐτὸν ὁ σατανᾶς.” (A la par de sus palabras, el diablo, enemigo del género humano, sostiene de // le toma la barba al grácil administrador Teófilo y le besa en la boca // [parte de la ceremonia del homenaje feudal era el *osculum* feudal]. Le dice entonces: Bienvenido, desde hoy, mi hijo legítimo y más fiel. De repente Satanás se introduce en su cuerpo). *Vid.* Rutebeuf, *op. cit.*, p. 348.

⁹ Aldo Ruffinatto, “Del diablo-rey al diablo-truhán en los mundos posibles de la España medieval”, *Cuadernos del CEMyR*, núm. 11, diciembre de 2003, pp. 35-52.

¹⁰ A fin de completar el cuadro: *vid.* Juan Gil de Zamora (1241-c. 1318), *Liber Mariae*, trac. XVI, cap. 5 (en latín).

a) Hasta cierto punto, en la primera adaptación de la historia de Teófilo en la literatura hispánica, Gonzalo de Berceo sigue con fidelidad, en sus *Milagros de Nuestra Señora*, la historia del pacto demoníaco descrito en los textos griego y latino antes mencionados:¹¹ mantiene el orden narrativo, los episodios y los personajes de las versiones anteriores. Especifica que cuenta la historia basándose en la “leyenda”, pero no menciona el lugar. Cabe resaltar que, de la misma forma que en sus restantes milagros, Berceo recurre a la *amplificatio* en la exposición del caso del vicario y, a pesar de que sus “modificaciones acaban pesando más que las coincidencias con las figuras retóricas del texto latino”,¹² en realidad no serán la adición de escenas y la caracterización más profunda de los protagonistas las que transformen con profundidad la finalidad de la narración, sino la jerarquía de los personajes.

Berceo realiza dos cambios notables en el milagro de Teófilo: el primero es el tema de la sombra, que nadie había tratado anteriormente; y, el segundo, el peso que adquiere la figura de la Virgen, que se refuerza incluso en obras posteriores, como las de la literatura nobiliaria.

¹¹ Jesús Montoya Martínez, en “El Milagro de Teófilo en Coinci, Berceo y Alfonso X el Sabio. Estudio comparativo” (*Berceo*, núm. 87, 1974, pp. 151-185), señala que “La abundancia de originales latinos resuelve en toda ocasión las posibles coincidencias, sobre todo en un tiempo como en el de nuestros autores en que privaba el propósito didáctico y la difusión de la obra ejemplar y edificante sobre el preciosismo estilístico o de originalidad. Sin embargo no dejan de impresionar ciertas coincidencias verbales y de pensamiento, que llevan a estudiosos a la hipótesis de si la influencia del original latino fue a través de una versión en romance” (p. 151). “Si bien la aparición sucesiva de las colecciones de Coinci, Berceo y Alfonso X hizo sospechar una posible influencia del primero en el segundo y con mayor razón en el tercero, el análisis de un mismo asunto no permite afirmar más allá de una dependencia respecto de una fuente, común o muy próxima, latina, interpretada en cada caso con talante poético y estilístico propio” (p. 152). Para profundizar en la tradición: de las colecciones latinas a los “milagros”, *vid.* el prólogo y apéndice en Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*. Ed. de Fernando Baños. Barcelona, Crítica, 1997.

¹² G. de Berceo. *Milagros de Nuestra Señora*. Ed. de Fernando Baños. Barcelona, Real Academia Española, 2011, p. 233.

Respecto del tópico sobre la pérdida de la sombra y la palidez¹³ al realizar el pacto con el diablo, cabe decir que solamente en el “Milagro de Teófilo”, de Gonzalo de Berceo, se mencionan estos detalles, los cuales tampoco figuran en la rama latina.

El tema de la pérdida de la sombra está documentado en las literaturas populares y cultas de distintos países y tiempos y presenta diferentes variantes, según esta privación tenga unas u otras causas y según provoque diversas consecuencias.¹⁴ Como apunta Mariano Benavente, las causas pueden ser: i) como castigo, ii) por tratos con el Maligno, iii) por accidente o broma, y iv) por voluntad propia.¹⁵ Frazer señala que en algunos pueblos primitivos tanto la sombra como el reflejo están en íntima relación con la vida y el alma de su poseedor.¹⁶

La pérdida de la sombra, en el caso del “Milagro de Teófilo” contado por Berceo, se debe a los tratos con el Maligno, utiliza este tema popular como muchas otras figuras similares para acercarse con mayor facilidad a su público. Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, en el *Diccio-*

¹³ A causa de su contrato con el diablo, Teófilo queda pálido como un muerto (*vid.* G. de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*. Ed. de Juan Carlos Bayo e Ian Michael. Madrid, Castalia, 2006, p. 303, n. 778b).

¹⁴ Mariano Benavente, “Teopompo, fr. 343, Jacoby y el tópico de la pérdida de la sombra”, en Esteban Calderón, Alicia Morales y Mariano Valverde, eds., *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*. Murcia, Universidad de Murcia, 2006, pp. 93-97.

¹⁵ Por ejemplo, i) La pérdida de la sombra como castigo se encuentra en: Polibio, fragmento de Teopompo (xvi 12,7); ii) la pérdida de la sombra por tratos con el Maligno, en el “Milagro de Teófilo de Berceo”. Asimismo la encontramos, entre otros textos, en el malhadado protagonista de la narración de Adelbert von Chamisso (*La maravillosa historia de Peter Schlemihl*. Trad. de Ulrike Michael-Valdés y Hernán Valdés. Madrid, Nórdica Libros, 2009), quien vende su sombra al demonio. El espíritu malo dobla y guarda en su bolsillo esta silueta, y tal privación lleva al héroe del relato a pasar graves apuros; iii) la sombra se pierde por accidente o por broma: Peter Pan y en el poema de García Lorca, “El niño loco”; y iv) la sombra escapada y abandonada de su propietario por propia voluntad: el cuento de Hans Christian Andersen, “La sombra” (*cf.* M. Benavente, *op. cit.*).

¹⁶ *Cf.* James George Frazer, “El alma como sombra y como reflejo”, en *La rama dorada. Magia y religión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 230-235.

nario de símbolos, señalan que “El hombre que ha vendido su alma al diablo, según una tradición, pierde así su sombra. Lo que significa que, no perteneciéndose ya, no existe en cuanto ser espiritual, en cuanto alma. Ya no es el demonio el que hace sombra en él; no tiene nunca ya sombra, porque no tiene ya ser”.¹⁷ La descripción de Berceo apunta.¹⁸

Teófilo con gana de en preçio sobir
al placer del diablo ovo a consintir;
fizo con él su carta e fizola guarnir
de su seyello misme que no·l podié mentir (estrofa 741).

Partióse d'él con esto, tornó a su posada,
Cerca era de gallos quando fizo tornada;
No la entendió nadi esta so cabalgada
Fuera Dios, a cual sólo non se encubre nada (estrofa 742).

*Pero perdió la sombra, siempre fo desombrado,
Perdió la color buena, fincó descolorado* (estrofa 743ab).

Además, en la obra de Berceo, la sombra es imagen constante de amparo divino, pues es atributo de María (23a, 141d, 611b, 613a), de quien Jesucristo es “fijo dulz e sombroso” (*Duel*, 76a).

Por otra parte, respecto de la jerarquía en el poema XXIV de Berceo,¹⁹ el judío, con sus encantamientos y maleficios, se presenta como vasallo del diablo, quien tiene la jerarquía de rey; por tanto, Teófilo pacta como vasallo de él también. Así, del judío, hechicero y nigromántico, se dice: “En dar consejos malos era muy sabidor, / matava muchas almas el falso traïdor; / como era *basallo* de muy mal señor” (estrofa 723abc).

¹⁷ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, “Sombra”, en *Diccionario de símbolos*. Trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez. Barcelona, Herder, 1988, pp. 955-956.

¹⁸ Encontramos varios ejemplos en distintas narraciones con el tema de la pérdida de la sombra en Escocia y España, entre otros.

¹⁹ En algunas ediciones se ha considerado como el milagro XXV.

El diablo con la jerarquía de rey (figura 1): “Vio a poca de ora venir muy grandes gentes / Con ciriales en manos e con cirios ardientes, / Con su rey en medio, feos, ca non luzientes; / ¡ya querríe Don Teófilo ser con sus parientes!” (estrofa 734).²⁰ El judío presenta a Teófilo como futuro vasallo del diablo: “Por eso es venido a tos pies caer, / que li fagas cobrar lo que solíe aver; / él fágate servicio a todo so poder / avrás en él *bassallo* bueno, a mi creer” (estrofa 738).



Figura 1. Miniatura de las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X el Sabio.

Berceo refuerza la función mediadora de la Virgen María invistiéndola, además, con la corona de soberana, como demuestra en su estrofa 771a al dirigirse a ella como reina: “Echóseli a piedes a la sancta

²⁰ Indica una nutrida comitiva, pero además los espíritus malignos son figuras gigantes en las miniaturas de este milagro que aparecen en el códice rico de las *Cantigas*.

Reína". Este último apelativo resulta ajeno al texto de Paulo Diácono y de Eutiquiano y ajusta la estructura de los personajes.

Mientras que a la Virgen, aunque no se la disocia de esta función de intermediaria, se le otorga una mayor autoridad e incidencia en el reino celestial, como lo señala la estrofa 798: "Tú eres pora todo, jgrado al Criador!, / por rogar al tu Fijo, tu Padre, tu Señor; / quequiere que tú mandes e ovieres sabor, / todo lo fará Él de muý buen amor" (estrofa 798).

Como resultado de esta novedad, la narración de la vida de Teófilo se separa de la historia hagiográfica que presenta la misericordia y el perdón proporcionados por el Padre y Creador del universo y se inserta en el género del milagro mariano.

b) A mediados del siglo XIII, bajo la inspiración de Alfonso X, el milagro de Teófilo se desarrolla en un poema laudatorio escrito en galaico-portugués.²¹ La cantiga III introduce una nueva jerarquía entre los personajes con la finalidad de entronar las obras de la Virgen María. Tres cambios principales dentro de la historia permiten que se verifique esta intensificación del papel de la Virgen.

El primero de ellos consiste en la extensión de la potestad mariana en el tiempo, que se presenta en los versos 5 y 6 de la cantiga: "Por ela nos perdõou / Deus o pecado d'Adam / da maçã que gostou".²² Esta mención supone que la misericordia de la Virgen ha podido remontarse hasta el principio de la humanidad y que, por tanto, posee la capacidad divina de abarcar todos los hechos en el tiempo. De manera similar, la historia de Teófilo, de origen antiguo, se actualiza, al no tener ninguna referencia histórica en el texto, en la advertencia realizada en el verso 33, donde se menciona que la narración ha sido conocida de manera

²¹ El tratamiento alfonsí del tema es muy sobrio, en sencillo metro corto, octosílabo, sólo con cinco estrofas de ocho versos, agudos, y una copla de cuatro, con rimas alternas.

²² "Gracias a ella nos perdonó / Dios el pecado de Adán, / el de la manzana que probó". Cito la edición de Elvira Fidalgo, *De amor y de burlas. Antología de la poesía gallego-portuguesa*. Vigo, España, Nigra Trea, 2009, pp. 246-247.

oral: “mais depouys, segund’ oy, / repentiu-ss’ e foi perdón / pedir logo, ben alý / u peccador sol achar” (vv. 33-36).²³

Ahora bien, el segundo cambio ocurre en los versos 17 al 19, cuando se describe a Teófilo al servicio de la Virgen: “Pois ar fez perdón aver / a Theophilo, un seu servo”²⁴. Esta adscripción no se advierte como una definición de Teófilo en las primeras redacciones, puesto que la devoción más importante del vicario reside en su confianza en Dios, como se nota en la destrucción del pacto que “queda establecido por gracia del Señor”. Sin embargo, para dotar de más peso a la gloria mariana, en esta cantiga el foco de atención se centra con mayor énfasis en la salvación proporcionada por la intercesión de la Virgen. Como lo demuestra la copla que se repite en la cantiga: “Mais nos faz Santa Maria / a seu Fillo perdõar, / que nos per nossa folia / ll’imos falir e errar”.²⁵

Cabe mencionar que el adjetivo de siervo que Alfonso X añade a Teófilo en esta cantiga se debe también a la relación feudal del siervo con el señor.²⁶

Finalmente, el último cambio en la narración determina con claridad la nueva jerarquía otorgada a los personajes: mientras que en los anteriores textos sólo se describe la manera en que la carta retornó a posesión del vicario, la estrofa final de la cantiga detalla cómo fue recuperada de las manos del demonio: “ao demo mais ca pez / negro do fog’ infernal / a carta trager-lle fez, / e deu-lla ant’ o altar” (vv. 57-60).²⁷ La subordinación a los mandatos de la Virgen supone una batalla

²³ “[...] pero después, por lo que oí, / se arrepintió y fue a pedir / perdón allí / donde los pecadores suelen encontrarlo”.

²⁴ “Así consiguió que fuese perdonado / Teófilo, un siervo suyo”.

²⁵ “Más veces hace Santa María / que seamos perdonados por su Hijo / de las que nosotros, por nuestra locura, / solemos fallar y equivocarnos”.

²⁶ Asimismo, el objetivo poético de Alfonso X en la creación de estos poemas sería superar a los trovadores provenzales que componen sus obras movidos por el amor a una mujer. Alfonso, en contrapartida, dedicará sus numerosos versos a la Virgen María en su calidad de mujer ideal y perfecta. De ahí que veamos claramente el lenguaje del amor cortés.

²⁷ “[...] al demonio, más negro que / la pez, del fuego infernal, le hizo traer la carta / y entregársela ante el altar”.

perdida por el diablo, pero en esa misma proporción incrementa la autoridad que se le ha otorgado a la Madre de Dios. La obediencia a las órdenes marianas por parte del diablo, aunada a la pleitesía de Teófilo y a la extensión de la misericordia de la Virgen hasta el inicio de los tiempos de Adán, sugiere otra jerarquía entre los personajes, en la que aumenta el poder de la Virgen y la del diablo se debilita.

c) El tercero de los textos españoles del siglo XIII que abordan el pacto con el diablo, siguiendo la leyenda de Teófilo, resulta un caso muy curioso y sustancialmente distinto al de las demás redacciones: ora de la tradición hispánica, ora de la historia del vicario en toda la Edad Media. Procede de una glosa añadida a la cantiga III de Alfonso X que sólo se presenta en *El "Códice Rico" de las Cantigas de Alfonso X el Sabio*, de la Biblioteca de El Escorial.²⁸ En esta versión se verifican modificaciones significativas: Teófilo está casado con una mujer devota a María y abandona la profesión de la fe debido a la pérdida de todas sus riquezas. El diablo busca la caída de Teófilo por medio del judío, quien en primera instancia pretende engañar a la esposa del "caballero" y, al ser rechazado, se dirige con mejor éxito hacia Teófilo; aunque, finalmente, el arrepentimiento del protagonista es fruto del discurso y de la reprensión realizadas por su piadosa consorte.

A pesar de las sustanciales diferencias en esta narración, de nueva cuenta la disposición de los personajes permite colocar el texto en una época y en una situación específica. El nuevo acomodo que exaltará una vez más a la Virgen da inicio con la inserción de una mujer en la leyenda: el papel de intercesora que en el principio de la tradición representaba la Virgen, ahora es compartido a otro nivel con la esposa. El diablo, como se ha fraguado ya en las anteriores reelaboraciones, ni está investido con una corona real ni podría situarse a la par de Santa María, puesto que el texto muestra a un demonio que acata las órdenes de la Reina celeste y que recibe incluso maltratos de su parte: "la

²⁸ *El "Códice Rico" de las Cantigas de Alfonso X el Sabio*. Volumen complementario de la edición facsímil del ms. T.j.1., de la Biblioteca del El Escorial. Introd., versión castellana y comentario de José Filgueira Valverde. Madrid, Edilán, 1979, p. 47.

Virgen auiendo duelo dela su contriçion mando al diablo quela carta que la troxiese antela, e troxola, e desquela ouo traído maltroxolo por el engaño que aquel su sieruo él fiziera”.²⁹

El judío, por otro lado, aparece como el intermediario del diablo que aconseja a Teófilo para realizar el pacto con el diablo.³⁰ Teófilo, tras la aceptación del pacto, acata las órdenes y se beneficia con los dones otorgados por el enemigo del género humano y adquiere una condición de siervo. Asimismo, sólo el demonio y la mujer emiten discursos en la narración: el primero plantea la tentación; la segunda, la indulgencia.

Respecto de la jerarquía de la mujer y su ayuda para la salvación, es probable la influencia de la *Summa Confessorum* de Tomás de Chobham (1215), donde aparece una forma singular de penitencia que el confesor puede imponer a las mujeres casadas: las esposas deberán “ser predicadoras ante sus maridos”. En efecto, toda esposa, “en la alcoba y mientras abraza al esposo, debe hablarle con dulzura; si es cruel e impío y opresor de los pobres, debe invitarlo a la misericordia; si es ladrón, debe disuadirlo de robar; si es avaro, debe inclinarlo a la generosidad y hacer limosnas con los bienes comunes”.³¹

Este punto es excepcional, sobre todo por el acento que se hace recaer en la palabra femenina, la que generalmente recibe connotaciones negativas como desregulada, excesiva, culpable. Esta propuesta encuentra, a casi un siglo de distancia, una correspondencia en el proyecto de Pedro Dubois (m. 1321) de emplear a las mujeres cristianas como misioneras.

Christine de Pizan (1364-1430), en *La Ciudad de las damas*, presenta a la mujer como la más valiosa consejera del marido y la guía espiritual

²⁹ Francisco Mundi Pedret y Anabel Sáiz Ripoll, *Las prosificaciones de las Cantigas de Alfonso X el Sabio*. Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1987, pp. 237-239.

³⁰ Jesús Montoya Martínez, “El ‘añadido’ castellano del TJ1 o las mal llamadas ‘prosificaciones’”, *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 32, 2002, pp. 415-430.

³¹ Cit. por Silvana Vecchio, “La buena esposa”, en *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo 2. La Edad Media*. Dir. de Christiane Klapisch-Zuber, trad. de Marco Aurelio Galmarinio y Cristina García Ohlrich. Madrid, Taurus, 1992, p. 144.

para su salvación. En las indicaciones de Pizan parece haberse realizado el consejo de Tomás de Chobham: la palabra femenina se ha convertido en el instrumento para una pastoral doméstica y las mujeres pueden cumplir con pleno derecho su función de ayuda para la salvación de los maridos. Es el mismo caso que en la *Prosificación de la Cantiga 3*, de Alfonso X el Sabio.

d) Por último, alrededor del año 1292, se redactó en Castilla *Castigos é documentos del rey don Sancho*, obra en prosa destinada a la educación de los reyes. En este opúsculo se presenta sucintamente (16 líneas) la historia de Teófilo; y, en una lectura somera, las divergencias parecerían sutiles y poco significativas. Sin embargo, existen dos cambios en el texto que modifican la disposición de los personajes y adaptan, con ello, un milagro mariano a un *exemplum* dirigido a la instrucción de un público nobiliario. El ejemplo aparece en el capítulo LXXXII: “Muestra cómo las mujeres de los reys deben haber tambien los bienes del alma como los del cuerpo”. En primera instancia, Teófilo pretende en sus súplicas rogar por el perdón de Dios, con la recuperación de la herética carta por gracia de la Virgen. Si bien este documento simboliza la perdición del alma, el papel de intermediaria de la Virgen María se refuerza. En contrapartida, la narración refiere un diablo que se transforma en la figura del mago judío: Satanás es capaz de adquirir cualquier máscara, pues el propio texto nos dice que “el diablo en figura de judío presentósele delante [a Teófilo]” (líneas 7 y 8).³² De esta forma, el esquema se plantearía de un modo muy distinto al de las primeras versiones de la leyenda.

La primacía de la Virgen en esta exposición se explica por el contexto en el que se narra este ejemplo: la advertencia a los reyes de procurar la ayuda correcta y mantener la devoción mariana para la salvación. No obstante, el texto no sólo elogia o enfatiza la potestad de María en el milagro, sino que mantiene la finalidad primera de esta

³² *Castigos é documentos del rey don Sancho*, en *Biblioteca de autores españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Volumen 51. Ed. de Pascual de Gayangos. Madrid, Ediciones Atlas, 1952, p. 215.

clase de textos: la instrucción de los príncipes y, en este ejemplo en particular, la cautela contra las trampas del Maligno, como se sugiere en las líneas finales de la narración: “é por engaño del diablo había caído en este pecado” (líneas 15 y 16). Asimismo, esta nueva jerarquía agrega una importante implicación que posiciona al texto en la categoría de *exemplum*: la transformación del diablo en la figura del judío hace posible la convergencia de los tres personajes en un mismo plano, Teófilo, el judío y el diablo como siervos del mundo material, ya aconsejados, ya consejeros: “Theofilo [...] demandó consejo sobrello á un judío é mago” (línea 3), “El judío entonces, aconsejado por el diablo” (línea 5). Este planteamiento sugiere que lo ocurrido en la historia de Teófilo puede acontecer en la vida cotidiana, toda vez que el ámbito divino se encuentra contrapuesto a las acciones realizadas por los hombres y el demonio en el mundo; aunado a esto, la asimilación de Satanás con el propio mago conjunta el rol de consiliario con el de embaucador y pretende advertir al lector sobre la mala elección de los consejeros.

A manera de conclusión de esta primera parte, podemos destacar lo siguiente: En el *Milagro* de Berceo, la pérdida de la sombra constata la carencia de alma y de vida, de ahí la palidez. Es apremiante la recuperación tanto de la vida mortal como espiritual, pues sus consecuencias son palpables y fatales. Sin alma no hay posibilidad de ser nada, se está en completo desamparo, a la deriva. Solamente la intercesión divina puede evitar la caída. En este caso, la acción soberana de la Virgen María es capaz de producir milagros. Por otra parte, vemos que las modificaciones implican movimientos en el papel de los personajes masculinos, quienes son asistidos por los femeninos para poder salvarse, como es el caso de la de una mujer piadosa, que produce venturosos resultados si se acepta su guía, como sucede en la *Prosificación de las cantigas de Alfonso X el Sabio*. Ellas también tienen grandes poderes de salvación y restauración del bien a través de su misericordia y fidelidad a Dios; en este sentido, su autoridad es indiscutible.

Asimismo, partiendo del análisis de las versiones de Teófilo, observamos el proceso de adaptación de estos textos a los nuevos géneros de las letras medievales — los milagros o los *exempla* —, a la vez que

se perciben los mecanismos de innovación y pervivencia en el planteamiento del pacto con el diablo. La asociación con el mal, por parte del judío y el moro, se debe a un imaginario cristiano que empoderaba a la Iglesia. El cambio de foco y objetivo en estos textos se verifica principalmente en la adecuación de la jerarquía otorgada a cada uno de los personajes, de manera que una modificación en la narración implica el reacomodo de los roles de los actores en la historia. Como estos procedimientos están situados en el siglo de mayor devoción mariana, el núcleo de las transformaciones apunta generalmente al nuevo escalafón en el que será coronada la Madre de Dios, de suerte que al investir a la Virgen como reina, lo que en un momento fue hagiografía se convierte en narración de milagros. La presencia de María es cada vez más importante, no sólo en los textos religiosos dedicados a Ella sino en los “Espejos de príncipes”, donde el interés estriba en la educación de la nobleza y de los futuros gobernantes, y no tanto en la devoción mariana. De aquí el valor del “Milagro de Teófilo” como un momento en el que se reajustan las versiones y por tanto las concepciones sobre la relación entre el hombre, el diablo y la divinidad.

Durante los últimos siglos de la Edad Media (siglos XIV y XV), el *Theophilus* aparece en cuatro obras distintas dentro de la península ibérica: el *Liber Mariae*, *Libro de los exemplos por A.B.C.*, el *Espéculo de los legos* y el *Recull de eximplis*. El primero resulta una versión en latín muy apegada a la leyenda expuesta en el texto original de Paulo Diácono, de modo que su estudio y análisis redundaría en la repetición de los datos proporcionados en anteriores investigaciones; la segunda, por otra parte, está conformada por una compilación elaborada por Clemente Sánchez a partir de varias fuentes directas e indirectas; los dos restantes, finalmente, provienen de obras latinas que fueron traducidas al castellano y al catalán, respectivamente, de manera que muestran la necesidad de adaptar los textos a un público más amplio que sólo comprende las lenguas vernáculas. Todos son textos muy breves de máximo 30 líneas.

e) A finales del siglo XIV y principios del XV, aparece el *Libro de los exemplos por A.B.C.* (compilación, ordenación alfabética y traducción de

ejemplarios latinos como los de Jacques de Vitry, Étienne de Bourbon y Arnolfo de Lieja, entre otros),³³ que, de acuerdo con la breve dedicatoria que precede a toda la obra, está conformado de episodios latinos que Clemente Sánchez se propuso “reduzir en rromanze” para solaz de “los que non saben latin”³⁴ en su *Libro de los exemplos por A.B.C.* La disposición en orden alfabético supone el texto como un libro de consulta para los predicadores que buscaban enriquecer sus sermones por medio de la introducción de los *exempla*. Sin embargo, conforme a la opinión de John Keller, “mientras más contemplamos el *Libro de los exenplos* y consideramos su función, más somos del parecer que Clemente Sánchez de Vercial tenía por objeto que su colección de exenplos fuera un libro de cuentos interesantes”,³⁵ es decir, la finalidad impresa en las historias sobrepasaba desde su origen a la mera función de repositorio. Bajo estas ideas, el análisis del *Theophilus* resulta muy esclarecedor, puesto que en las diferencias e innovaciones presentes en él se disciernen las características y objetivos bajo las cuales fue concebida la obra.

En cuanto a las jerarquías, resulta fundamental resaltar que la disposición entre los personajes se asemeja mucho más a las primeras versiones latinas y, por tanto, se aleja de la tendencia que se había presentado en las reelaboraciones anteriores dentro de la península ibérica. El único cambio se verifica en el papel de soberano, al otorgar mayor preeminencia al perdón de Jesucristo: “E para señal que le había perdonado Jesucristo”. Las restantes funciones permanecen en el orden establecido en las primeras versiones latinas.

La narración, por otra parte, está construida con un engranaje retórico de mayores alcances que se refleja en el uso de endíadís³⁶ a lo largo

³³ Cf. María Jesús Lacarra, ed., *Cuento y novela corta en España. Tomo 1. Edad Media*. Pról. de Maxime Chevalier. Barcelona, Crítica, 1999, pp. 255-261.

³⁴ Clemente Sánchez de Vercial, *Libro de los exemplos por A.B.C.* Ed. de Andrea Baldissera. Pisa, Edizioni ETS, 2005, p. 57.

³⁵ C. Sánchez de Vercial, *Libros de los exemplos por A.B.C.* Ed. crítica por John Esten Keller. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961, intr. p. 19.

³⁶ Endíadís o hendiadís. Figura retórica que consiste en la expresión de un único concepto mediante dos términos coordinados. Por ejemplo: “Están aquí en carne y

del breve texto (“administración y mayordomía”, “clamava y decía”, “ira e desesperación”, “su honra e oficio”, “afrigiéndose e arrepintiéndose”, etc.), además de una caracterización más profunda de los personajes a través de los adjetivos y los epítetos que los acompañan (“judío encantador”, “príncipe de diablos” o “Madre de Dios piadosa”). Asimismo, se hace uso de varias palabras y construcciones que generan un hilo narrativo entre los episodios del pacto (“viéndose dispuesto”, “E esta denegación que fazía”, “E assi lo otorgó”, etc.) y dotan de mayor fluidez a la lectura. Todos estos elementos redundan en una composición más compleja y dispuesta, por ello, a una posible lectura recreativa.

Aunado a estas características, la mayor parte de los *exempla* están precedidos por un breve título que, en varias ocasiones, siguen las reglas de la versificación endecasílabo. Cabe resaltar que mientras el título latino sirve como anclaje de la disposición alfabética, los versos castellanos están libres de esta disposición y se tornan, con ello, en una adición retórica y no sólo en un elemento paratextual. Así, el *exemplum* 263 de Teófilo inicia: “MARIA VENIAM IMPETRAT PENINIENTI / Quien a la Virgen sirve con devoción / De sus pecados Ella le gana perdón”.

Las entradas con el nombre de *Maria* suman un total de 22 (del *exemplum* 263 al 284)³⁷ y están dispuestas alfabéticamente entre *Maledictio* y *Medecina*, y el tema es siempre la ayuda de la Virgen a sus devotos, estos epígrafes en su conjunto son una especie de letanía. Como en la mayoría de las versiones medievales del Milagro de Teófilo, la Virgen se le aparece a Teófilo en sueños “Estando él otra vez dormiendo, aparecióle la Virgen María e púsole sobre los pechos el escrito”, sin embargo, en otro de los *exempla* alfabetizado con el nombre de María, la ayuda proviene de una imagen: 265 MARIE IMAGO SUCCURRIT ALIQUANDO SUI, “Quien en la Virgen María buena devota tiene / aun en los peligros su imagen lo sostiene”.³⁸

hueso”. Los dos sustantivos sirven para transmitir una sola idea. Expresar un concepto mediante el uso de dos términos.

³⁷ C. Sánchez de Vercial, *op. cit.*, ed. de A. Baldissera, pp. 188-201.

³⁸ El texto dice: “E el diablo, muy sañudo [porque el pintor lo había pintado muy feo e espantable y a la Virgen muy devota y fermosa], travó del pintor e quisolo derribar de

De este modo, la mayor cercanía a las primeras versiones del *Theophilus* y el orden alfabético en el que han sido dispuestos los *exempla* remiten en primera instancia a un ejemplario destinado, principalmente, a fungir de materia para los sermones de los predicadores; sin embargo, por las figuras retóricas, la estructura narrativa y los versos introductorios, se presenta una obra más compleja que sugiere el advenimiento de una lectura recreativa de corte más secular. El *exemplum* del *Theophilus* se convierte entonces en un patrimonio disponible para un público más numeroso y, posiblemente, para una lectura secular.

f) Durante el siglo XV, varias obras latinas comienzan a traducirse a las lenguas romances de la península ibérica y, con esto, el contenido de los *exempla* comienza su desarrollo en idiomas asequibles para un mayor número de receptores. En este repertorio de obras, se encuentra el *Espéculo de los legos*, cuyo texto original, el *Speculum laicorum* se remonta a la Inglaterra del siglo XIII y se le atribuye a un monje mendicante franciscano. Transcurridos casi 200 años desde su redacción original, el *Espéculo de los legos* responde a nuevos intereses, posiblemente relacionados con la lectura edificante de religiosos o seglares.³⁹ El vínculo entre la isla británica y la Península no resulta nuevo para esta época, toda vez que estas relaciones tuvieron principio en las visitas de eruditos británicos al territorio de al-Ándalus para realizar traducciones latinas de obras escritas en árabe. Bajo este contexto, habrá de abordarse el análisis de estas reelaboraciones del *Theophilus*, ya que una traducción a una lengua romance en la Edad Media no sólo implicaba la disponibilidad de un

la altura donde estava pintando, e la imagen de la Virgen estendió el braço, assi como si fuesse persona viva, e travó d'él e retóvolo firmemente que non cayesse" (Ex. 265, p. 189). Punto que se relacionará con el texto catalán, *Recull de eximplis*.

³⁹ Cf. Carmen Martín Daza, "Observaciones sobre la estructura y función de los *exempla* en el *Espéculo de los legos*", en Santiago Fortuño Llorens y Tomás Martínez Romero, eds., *Actes del VII Congrès de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997)*. Volumen II. Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999.

texto a un mayor auditorio, sino también la trasposición de ideas, conceptos y realidades.⁴⁰

Ahora bien, esta versión de la historia forma parte de una estructura que de principio sobrepasa la función de un repositorio, debido a que el uso de los *exempla* está inserto en una predicación redactada siguiendo una misma temática y no sólo como medio de conservación y consulta, de modo que cada capítulo de la obra funge como un sermón completo para los lectores y escuchas; bajo esta estructura, la historia del *Theophilus* es utilizada en el capítulo “LV. De la misericordia de la Virgen Madre de Dios” como un refuerzo para esclarecer el significado de la misericordia divina. Aunado a esto, las directrices de lecturas y de la interpretación están delimitadas tanto en la introducción como en la parte final a través de una exégesis de la historia y, gracias a ello, la pluralidad de sentidos de la historia se desvanece para situar la comprensión del *exemplum* en un sentido unívoco. Así, aunque el pacto con el diablo había exaltado siglos antes la bondad de la Virgen María, la conclusión “e por que lleguemos con fiuza al trono de gloria”⁴¹ y el énfasis final en la figura de Cristo redirecciona el sentido del *exemplum* y lo posiciona en la vía que las primeras versiones pretendían: la exaltación de la misericordia divina. Asimismo, estos cambios también se verifican en el orden y disposición de las jerarquías entre los personajes, pues el principio supremo se torna diáfano de nueva cuenta y se establece en la figura de Cristo.

Todos los cambios redundan en una filiación más cercana del *exemplum* 361 a la tradición de los primeros textos del *Theophilus* y, por tanto, la distancian de la tendencia de las versiones elaboradas siglos antes en castellano. Vale la pena resaltar aquí el uso de la frase

⁴⁰ A diferencia del *Libro de los gatos*, el texto del *Espéculo de los legos* parece reflejar fielmente el original latino, aunque falta hacer un cotejo riguroso que confirme la exactitud de esta afirmación. Cf. Carmen Elena Armijo Canto, *Fábula y mundo: Odo de Chérítón y el Libro de los gatos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 68-83.

⁴¹ *El espéculo de los legos: texto inédito del siglo XV*. Ed. de José María Mohedano Hernández. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951, p. 265.

“fe católica” en la historia de Teófilo como un posible calco del texto base latino, pues el adjetivo *catholicus* fue utilizado para nombrar a los creyentes cristianos siglos antes de su uso político-religioso en las lenguas romances.⁴²

E commo por amonestación del diablo fuese restituydo a la onra del primero ofiçio, [Teófilo] entró después de algùn tiempo en la iglesia de la bienaventurada Virgen e pensando en su mal estado demandaua misericordia a la Virgen Santa con muchas lágrimas, confesando con todo coraçon la *fè católica* que primera negara (*Espéculo de los legos*, línea 7-10).

Ahora bien, el significado de esta transformación sugiere entonces una apropiación lingüística del repertorio latino, de modo que se establece el romance como un vehículo capaz de llevar consigo el saber que los antiguos habían reservado para la lengua del Lacio, el latín.

g) Del mismo modo que el *Espéculo de los legos*, el *Recull de eximplis e miracles, gestes e faules e altres ligendes ordenades per A-B-C*, es una traducción al catalán de un texto latino compilado por Arnold de Liège. La disposición en orden alfabético está presente desde el original en latín, el *Alphabetum narrationum*, y el nivel de complejidad en los

⁴² En el s. X, por ejemplo, Rosvita de Gandersheim utiliza este vocablo para dirigirse a la comunidad cristiana de su tiempo en el prefacio a la segunda parte de su obra: “Plures inveniuntur catholici [...] qui pro cultioris facundia sermonis gentilium vanitatem librorum utilitati praeferunt sacrarum scripturarum” [Existe una gran parte de católicos que prefieren la vanidad de los libros de los gentiles sobre la utilidad de las sagradas escrituras, debido a la elocuencia y al mayor ornato de sus palabras] (Hrotsvit, *Opera omnia*. Ed. de Walter Berschin. Múnaco-Leipzig, Saur, 2001, p. 132). Igualmente, este significado está bien averiguado en el *Glossarium mediae et infimae latinitatis* de du Cange, quien lo glosa de la siguiente manera: “Catholicus, Christianus, vir probatae fidei, integer vitae” (Católico: cristiano, hombre de probada fe, de vida íntegra) (Charles du Fresne, sieur du Cange et al., *Glossarium mediae et infimae latinitatis* [en línea], sub voce “Catholicus”. <<http://ducange.enc.sorbonne.fr/CATHOLICUS5>>. [Consulta: 17 de agosto, 2019.]).

mecanismos de ordenamiento y búsqueda suponen una función de repositorio para los clérigos y predicadores. Probablemente por esta misma razón el número de *exempla* sobrepasa la cantidad de los conservados en el *Libros de exemplos por A.B.C.* y los versos introductorios se mantuvieron sin traducción al catalán (MARIA AD SE CONFUGIENTES DEO RECONCILIAT), pues la extensión tan amplia de ejemplos permitiría una búsqueda más exhaustiva y los versos latinos, por otra parte, la facilidad en el hallazgo de un *exemplum*.⁴³

En armonía con la estructura general, el *exemplum* 408 se desarrolla con los adjetivos estrictamente necesarios y con descripciones muy reducidas, de manera que las caracterizaciones de Teófilo, el diablo y María desaparecen por completo y se ofrece un texto escueto y de un estilo casi notarial. Sin embargo, a pesar de este humilde ropaje retórico, la historia introduce una variante que difiere del original latino y modifica la disposición de la jerarquía entre los personajes: el intermediario no será más la Virgen, sino más bien una “imatge de la dita verge Maria”.⁴⁴ En contraste con las restantes versiones, donde la aparición de María ocurre en sueños o visiones, en el *Recull de exempls* la comunicación se presenta por medio de una imagen.⁴⁵ “E la dita

⁴³ Cf. Anna María Mussons, “El contenido hagiográfico del *Recull de exemples y miracles ordenat per alfabeto*”, en *Medioevo y literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 de septiembre - 1 octubre 1993)*. Volumen III. Ed. de Juan Paredes. Granada, Universidad de Granada, 1995, pp. 441-446; A. M. Mussons, “Estudio de *Recull de Exemples y Miracles per Alfabeto*”, en *Literatura Medieval. Volume II. Actas do IV Congresso da Associação Hispanica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro, 1991)*. Lisboa, Edições Cosmos, 1993; Edward Neugaard, “The short narrative in medieval Catalan literature”, *Catalan Review*, vol. 5, núm. 2, 1991, pp. 89-95.

⁴⁴ *Recull de exempls e miracles, gestes e faules e altres ligendes ordenades per A-B-C, tretes de un manuscrit en pergami del començament del segle XV, ara per prima volta estampades (II)*. Barcelona, Llibreria d'Alvar Verdaguer, 1881, p. 38.

⁴⁵ Vid. Olga Pérez Monzón, “Imágenes sagradas. Imágenes sacralizadas. Antropología y devoción en la Baja Edad Media”, *Hispania Sacra*, vol. 64, núm. 130, 2012, pp. 449-495, texto necesario para profundizar en el papel que desempeñaron las imágenes en la Baja Edad Media, tanto en la labor evangelizadora de la Iglesia como en la finalidad propagandística y publicitaria del poder político.

imatge parla li molt benignement. E dixli e li mana molt piadosament que renegas del diable, e que confessas a Jhesuscríst e lo preposit de la de la cristiandat”.

Al modificar el equilibrio existente en las versiones anteriores, resulta necesario realizar un cambio en el espectro contrario para mantener el equilibrio de la narración y, por ello, el personaje del mago judío desaparece también de la historia, de modo que el rol de intermediario se fundirá ahora en un solo personaje: el diablo. Esto resulta más claro con la entrega de la abjuración de manos del propio demonio (“E depuys lo diable ab gran despler torna la dita carta al dit Teoffilo”),⁴⁶ pues esta devolución del pacto presenta al diablo como vasallo de las potencias divinas, así como rector de los infiernos y hacedor de los mandatos divinos en el mundo. Con respecto al principio supremo, se instaura de nueva cuenta a Cristo en esta función.

Así, los cambios que se consolidan en la traducción catalana y los mecanismos para conjuntar las jerarquías de soberano e intermediario en un solo personaje bien podrían demostrar una última etapa de la historia de *Theophilus*, en la cual la tradición medieval culmina su trayectoria en un *exemplum* que prescinde de la complejidad retórica de las primeras versiones, e incluso de las precedentes interpretaciones en romance, pero al que se le permite generar una nueva estructura gracias a su separación de la lengua latina por medio de una versión en catalán.

Cristina Azuela comenta que “En cuanto a la descripción del pacto con el diablo, algunos autores se distinguen por introducir detalles poco usuales, como la firma con sangre en la carta del pacto con Rutebeuf”.⁴⁷ El detalle de la firma con sangre sólo aparece en la *Leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine (escrita en latín a mediados del siglo XIII), y posteriormente, en este *exemplum* catalán tardío de Teófilo: “E tots

⁴⁶ *Recull de eximplis e miracles*, op. cit.

⁴⁷ María Cristina Azuela Bernal y Tatiana Sule Fernández, coords., *Teófilo y el diablo. Variaciones dialectales*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2019. (Cuadernos del Centro de Poética, 37), p. xvi.

aquests vassallatges e renegaments scriu lo dit Teófilo en un papaer, e scriu ho abla su propia sanch, e segellalo ab son segell" (*Recull de eximplis*, líneas 3-5).

Finalmente, de compararse estas versiones de los siglos XIV y XV con las redactadas en épocas anteriores en la península ibérica, se verifica un desarrollo en dos principales ejes:

La importancia de la Virgen en los niveles jerárquicos: Mientras en las versiones de Alfonso X y Gonzalo de Berceo la Madre de Dios poseía indiscutiblemente el papel de soberana, en las adaptaciones posteriores, tanto en castellano como en catalán, esta autoridad se ve disminuida, al grado que en el *Libro de los exemplos por A.B.C.* la mayor jerarquía se deposita en Jesucristo. Este cambio puede tener su origen en una filiación más cercana con las obras latinas y en una búsqueda por preservar la tradición que existía en ellos.

Los personajes que fungen de intermediarios: Aunque en la obra de Clemente Sánchez se introduce todavía al "judío encantador" como mensajero del diablo, en las dos versiones restantes el mediador entre Teófilo y el diablo experimentará profundas modificaciones. Por ejemplo, en el texto castellano de *Espéculo de los legos* se desvanece su vinculación con la religión judía y únicamente se le conoce por las relaciones que ha establecido con la magia ("encantador"). Más interesante resulta el cambio de este rol en el *exemplum* catalán, en el que la Virgen hace uso de una imagen para responder a Teófilo, mientras que el diablo interactúa en persona con el vicario. El dinamismo que se presenta entre los intermediarios de la historia podría ser una clave para proponer una mayor cercanía entre la esfera de lo humano y lo divino: una comunicación más simple, directa y personal, que no sólo se basaría en la imperiosa necesidad de otra persona que medie entre ambos mundos. Esta interpretación encuentra un paralelo importante en la traducción de libros latinos a las lenguas vernáculas, en la que ocurre un acontecimiento similar, pues a través de las versiones seculares, difundidas a lo largo de la península ibérica, resulta más sencilla y asequible la interacción y acercamiento a las obras hagiográficas, sin la mediación de un clérigo conocedor de la lengua latina.

Estas conclusiones resultan las primeras líneas de una gran veta de investigación. Un análisis más detallado revelaría las múltiples formas en las que el texto de Teófilo se adaptó a cada época y de qué manera sorteó los cambios políticos y religiosos. Si bien una *legenda* como la del pacto con el Diablo ha alcanzado nuestros siglos por vivir ínsita en la consciencia y tradición occidental, vale la pena detenerse y averiguar los mecanismos con los que se ha transformado, pues serán ellos los que revelen el verdadero actuar del fenómeno literario, así como la plasticidad y la estructura inamovible de estos textos.

ALGUNAS RELIGIOSAS Y SANTAS TRAVESTIS (TRANS¹) DE LA HAGIOGRAFÍA MEDIEVAL

CRISTINA AZUELA BERNAL

Universidad Nacional Autónoma de México

“La mujer no llevará ropa de hombre ni
el hombre se pondrá vestidos de mujer,
porque el que hace esto es una abominación
para Yahveh tu Dios.”
(Deuteronomio 22:5)
Biblia de Jerusalén.

No es una novedad que cada vez sean más los estudios recientes sobre las religiosas travestis que parten de la cita bíblica que expresa de manera inequívoca el rechazo a la práctica calificada de “abominación” de aquellas o aquellos que se atrevían a usar vestimentas que en principio debían haber sido exclusivas del género opuesto al suyo.

Si en este trabajo copio de nueva cuenta las palabras exactas del *Deuteronomio* (22:5), es por la necesidad de establecer claramente, por un lado, la hegemonía de la ideología cristiana como base y sustento de la sociedad medieval, y por el otro, que los disfraces y los cambios de identidad aparecen como elementos prohibitivos y escandalosos en ese universo. Sin embargo, numerosos estudios han probado con imágenes y documentos escritos que, durante el periodo medieval, el uso del disfraz formaba parte importante de las actividades sociales, no sólo como actividad recreativa durante distintas festividades ligadas a los tiempos agrícolas o a celebraciones religiosas. Esto también

¹ Acerca de este término *vid.* nota 36.

se podría aplicar en el caso de la literatura de la época que, a su vez, da cuenta de numerosos cambios de identidad de hombre a mujer y de mujer a hombre, que parecen ignorar el tabú que se quebranta, y que no pocas veces podrían incluso vincularse a un trasfondo arcaico o mítico que subyace a estas las prácticas en cuestión.

Por otro lado, desde los inicios del cristianismo surgieron corrientes de ascetismo femenino que preocupaban a la Iglesia y que provocaron las reacciones de amenaza eclesiástica explícita contra toda mujer que “bajo el pretexto del ascetismo, cambia su manera de vestir y, en lugar de los ropajes femeninos que le corresponden viste atuendos de hombre” o bien respecto de cualquiera que también “bajo pretexto de ascetismo, se corta la cabellera que Dios le dio, para recordarle su dependencia”.² Ambos casos van a estar bien representados en los ejemplos que a continuación discutiremos, porque a pesar de las amenazas y condenas, como Grecu apunta, los relatos de conversión de las santas insisten en las anécdotas de travestismo y transformaciones de los cuerpos, narraciones que no dejan de multiplicarse a partir del siglo IV, sin importar que ya en el *Deuteronomio* la amonestación se dirigía en primer lugar a las mujeres para criticar sus disfraces de hombre, como lo recalcó Marie de Rasse.³

Así pues, llama la atención que, en el ámbito de la hagiografía, se encuentren tantos ejemplos de santas que deciden adoptar una apariencia masculina, sin considerar apenas el pecado que esto representa.⁴ Sorprende por ejemplo que incluso parezca que es la divinidad misma

² Charles Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, vol. 1, tema 2. París, Letouzey et Ané, 1907, pp. 1038 y 1040, *apud* Veronica Grecu, “La Sainte déguisée en homme. Qu'est-ce qui change dans ce qui change?”, *Hiperboreea Journal* [en línea], vol. 5, núm. 2, 2018, p. 27, notas 7 y 8. <https://www.persee.fr/doc/hiper_2284-5666_2018_num_5_2_945>. [Consulta: 4 de junio, 2024.]

³ Marie de Rasse, “Travestissement et transvestisme féminin à la fin du Moyen Âge”, *Questes* [en línea], núm. 25, 2013, pp. 81-98. <<https://journals.openedition.org/questes/81>>. [Consulta: 5 de junio, 2024.]

⁴ Aunque más adelante veremos el ejemplo de santa Hildegunda que sí parece darle importancia al asunto.

la que autoriza la transgresión, como cuando le concede una barba a distintas mujeres que se la han implorado (tal como veremos en este trabajo); o bien cuando se describen las “voces divinas” que efectúan los llamados a Juana de Arco para que, con vestimenta masculina, la joven aldeana tome las armas y dirija todo un ejército (que al final obtendrá la victoria). Si bien en el primer caso se trataba en general de proteger la castidad de la joven implorante para que la ofreciera al servicio de Dios, en el segundo caso, era cuestión de intervenir en asuntos políticos entre naciones, pero en las dos situaciones, quedaba clara la participación divina, a pesar de las célebres prohibiciones bíblicas (y, de hecho, las acusaciones contra Juana de Arco por parte de los ingleses para enviarla a la hoguera, se basan en el desacato de la joven ante la prohibición del *Deuteronomio*).

Otro aspecto que salta a la vista es la falta de santos que acudan al recurso del disfraz, mientras entre las santas parece ser tan popular y, sobre todo, termina por conducir las a la santidad a pesar de la transgresión. Grecu reconoce que el travestismo podría vincularse a la astucia, la trampa, cuyo éxito no puede desligarse del fraude; pero recalca que la renuncia a la vestimenta femenina, para adoptar la apariencia masculina, se interpreta de manera positiva en las hagiografías, pues indica un rechazo a la feminidad (con todas sus veleidades y debilidades), para elegir el camino de la virtud. La autora señala que, de hecho, la transformación de la santa pone de relieve el poder absoluto del cristianismo, pues al igual que Jesús cambió el agua en vino, la mujer se vuelve hombre gracias a su fe.⁵ De modo que la transgresión que implica el travestismo de la santa no tiene por objeto engañar a

⁵ V. Grecu, *op. cit.*, pp. 25-26. Cabe resaltar que ya san Jerónimo había escrito en su comentario a la Epístola de Pablo a los Efesios: “Mientras una mujer se dedique a parir y a sus hijos será tan diferente del hombre como el cuerpo lo es del alma. Pero cuando decida servir a Cristo más que a lo mundano, entonces dejará de ser una mujer y será llamada hombre”. San Jerónimo, *Commentarius in Epistolam ad Ephesios* 3:5, *Patrología Latina*. Tomo 26. Ed. de Jacques Paul Migne. París, Garnier, 567 a, *apud* Vern Bulloughs, “Transvestites in the Middle Ages”, *American Journal of Sociology*, núm. 79, 1974, pp. 1381-1394, aquí p. 1383.

nadie, sino encaminar su alma a la salvación y esto parece lograrse más fácilmente acercándose a ser hombre y abandonando las flaquezas de la feminidad.

Los críticos han analizado cómo en el universo literario, las mujeres se disfrazan para huir de los acosos y maltratos de los hombres, mientras que ellos sólo se presentan como damas cuando hay una posible historia sexual a su favor en juego.⁶ Pero en el ámbito hagiográfico, pocos son los santos que buscan un disfraz femenino (que les acarrearía una humillante acusación de sodomía), mientras que las santas siguen necesitando del atuendo masculino para protegerse, nuevamente, contra algún peligro y sobre todo de agresiones por parte de algún hombre, comenzando por padres incestuosos⁷ o maridos violentos, pero también por parte de desconocidos.

Se ha dicho que durante el medioevo el disfraz femenino en un hombre lo afeminaba, mientras que el disfraz masculino en una mujer la elevaba a la fortaleza y claridad mental de los hombres, limpiándola de taras y limitaciones al “desfeminizarla”, por ello socialmente el disfraz de hombre de las mujeres no era tan amenazante, porque no las degradaba, las enaltecía, mientras que para los hombres el disfraz femenino era deshonesto e infamante.⁸ Tal vez es por ello que las santas busquen constantemente instalarse en los monasterios de frailes mediante su apariencia masculina, en vez de acudir a los conventos femeninos, como si, en efecto, el estatus superior de los hombres les proporcionara mayor seguridad por un lado, pero también mayor prestigio. En ese sentido encontraremos a las doncellas guerreras literarias, tratando de mostrarse valientes como hombres, a la par de Juana de Arco, que sí estuvo a la altura — aunque eso la condujera al martirio— ; se trataba, indudablemente, de llevar a cabo la justicia y defender a los necesitados, mostrando siempre la proeza de un caballero.

⁶ Aunque en los textos literarios, sí encontramos varios ejemplos de hombres disfrazados de mujer, no siempre con fines sexuales.

⁷ En este trabajo se menciona, al menos, el padre de Wilgefortis (v. *infra* nota 25).

⁸ V. Bulloughs, *op. cit.*

Si comenzamos por acercarnos a una de las más antiguas santas travestis que vivió en el siglo II,⁹ vamos a encontrar ya un modelo de comportamiento casto y de santidad.

Santa Tecla (siglo II, culto celebrado el 23 de septiembre)

Santa Tecla fue una joven virgen de Anatolia perteneciente a una familia pagana, cuya historia se inicia cuando está ya prometida en matrimonio y, al oír una predicación de san Pablo apóstol acerca de la castidad y la resurrección, se despierta en ella la inquietud de seguirlo y escuchar sus enseñanzas, ofreciendo su virginidad a Dios. Eso la lleva a romper el compromiso nupcial, enfrentando la furia de su prometido, así como la indignación de su propia madre, quienes permiten que persigan a la joven y la condenen a la hoguera. Sin embargo, providencialmente se produce un terremoto y cae una tormenta de lluvia y granizo que apagan el fuego, lo que constituirá una entre muchas señales de protección divina ante las distintas amenazas que sufre la santa; más tarde, un magistrado tratará de violarla¹⁰ y ella se defiende golpeándolo, lo que provoca que él la acuse de agresión y que la condenen a ser devorada por fieras salvajes. Sin embargo, una leona la salva (otras versiones hablan de la protección de una mujer, que la ayudaría). El hecho es que ya bautizada, Tecla tomará la apariencia de hombre y san Pablo le permitirá predicar con él, pero al cabo de un tiempo, la santa decidirá recluirse en una cueva donde pasará el resto de su vida.

⁹ Aunque los primeros datos sobre su vida aparecen en unos *Hechos de Pablo y Tecla* del siglo IV, que se han juzgado apócrifos, pero ya en el siglo V aparece una *Vida de Tecla* (para las primeras santas que menciono en este trabajo he consultado en particular el trabajo de Frédérique Villemur, “Saintes et travesties du Moyen Âge”, *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [en línea], núm. 10, 1999. <<http://clio.revues.org/253>>. [Consulta: 4 de junio, 2024.], aunque lo he completado con datos de otros autores que iré mencionando).

¹⁰ No será el único que la amenace con violentarla, antes de que tome la apariencia de hombre.

Tecla es pues un modelo de ascetismo y de castidad para los primeros cristianos y para el monaquismo, al grado de que su culto se extenderá por Oriente y Occidente durante varios siglos. En su historia se han distinguido varios aspectos importantes,¹¹ que compartirá con varias de las santas que iremos mencionando: por un lado, el rechazo a someterse a la autoridad masculina (del prometido) y a las consignas familiares (de la madre) o sociales (también se enfrenta al magistrado), que implican perder la pureza prometida a la divinidad. Por otro lado, el disfraz masculino posibilita su reencuentro con san Pablo y le da la oportunidad de transmitir el mensaje divino a otras personas y, por último, el importante tema de su vida eremítica posterior.

Con esta santa se puede apreciar ya el papel del disfraz como protección, aunque el asunto de la protección no siempre será la justificación del cambio de género por parte de las santas que aquí mencionaremos. Por otro lado, Tecla no será la única santa penitente, que elija la vida ascética, lejos del mundo y que trate de defender su virginidad ante las presiones familiares que le imponen un matrimonio no deseado.

Santa Eufrosina / Esmeraldo o Esmaragdo de Alejandría (siglo V, culto celebrado el 2 de enero y el 10 de febrero)

De familia acaudalada, y de gran hermosura, la prometen en matrimonio con un hombre rico y, para librarse, Eufrosina se viste de hombre y profesa en un monasterio masculino con el fin de que su padre no la encuentre. Así transcurre el resto de su vida bajo el nombre de Esmeraldo, haciéndose pasar por un eunuco de la corte imperial en busca de una vida de rigor y ascetismo.

A pesar de la vestimenta masculina que llevaba, su belleza despierta deseos en los otros monjes, por lo que la obligan a no volver a salir de su

¹¹ F. Villemur, *op. cit.*, sugiere algunos de estos aspectos.

celda. Al final de su vida confesó su identidad y los monjes veneraron sus reliquias, hasta que muy pronto éstas se volvieron milagrosas.¹²

Santa Margarita / Pelagio (siglo IV, culto celebrado el 8 de octubre)

Hija de padres noble y prometida en matrimonio por su padre, tiene tal horror de perder la virginidad que se corta el pelo y se viste de hombre para refugiarse en un monasterio bajo el nombre de Pelagius / Pelagio. Es tan virtuosa que el abad le pide que vaya como prior a un convento de hermanas vírgenes, ahí la hermana portera se embaraza y acusa a Pelagio de haberla preñado, por lo que éste es expulsado de inmediato. Margarita / Pelagio no se defiende y se va a instalar a una ermita dentro de una caverna, donde permanece hasta su muerte, aunque poco antes expirar, escribe una carta revelando su sexo y su inocencia. Horrorizados, los monjes del monasterio se arrepienten de su injusticia. Frédérique Villemur considera este desenlace como una doble negación de su sexo, tanto por el disfraz, como por la exclusión de la comunidad de mujeres que no creen en su inocencia.¹³

Santa Marina / Marino (conocida también como Marina el monje y Marina de Líbano, siglo VI, culto celebrado el 18 de junio)

Marina es todavía una niña cuando muere su madre, por lo que su padre decide profesar en un monasterio, pero para no dejar sola a su hija,

¹² Toda la información en torno a esta santa proviene de un artículo de Antonio Rubial, quien anota que Eufrosina también es reverenciada en toda Hispanoamérica como miembro de la orden de los carmelitas, donde la representan con el hábito de dicha orden, aun cuando Eufrosina / Esmeraldo murió en el siglo V, en una época en que la orden todavía no existía. *Vid.* Antonio Rubial, “Santas travestidas y cambios de género”, en *Arqueología Mexicana* [en línea], secc. Nuestras historias. <<https://relatosehistorias.mx/nuestras-historias/santas-travestidas-y-cambios-de-genero>>. [Consulta: 4 de junio, 2024.]

¹³ F. Villemur, *op. cit.*, párr. 15.

la viste de niño, llamándolo José, y así Marina / Marino pasa el resto de su vida en reclusión como si fuera hombre e incluso después de la muerte de su padre, pues éste le había prohibido revelar la verdad. Sin embargo, al igual que a Margarita / Pelagio, una joven del pueblo que queda preñada de un soldado acusa a Marina / Marino de haberla seducido, lo que provoca que despidan al monje inocente, pero con la penitencia de llevarse al niño recién nacido, para cuidarlo como si fuera su padre. Después de un tiempo, le permitirán reintegrarse al convento con el niño obligándola a realizar las tareas más extenuantes e indignas, mandato que obedece sin protestar, hasta su muerte, en que al descubrir su verdadera identidad nuevamente suscita la culpa de toda la comunidad. Y en este caso, tan parecido al anterior, Frédérique Villemur sugiere que la heroína ya no es una mujer, pues nadie la reconoce como tal, por lo que asume al mismo tiempo la paternidad supuesta y aun cuando también tiene el papel de madre protectora, es la paternidad lo que le permite reintegrarse a la comunidad de hombres del monasterio. De este modo, con su silencio, la santa redime el pecado de su padre al quitarle la identidad femenina y el de los religiosos que no creen en su inocencia. Incluso la joven que la había acusado injustamente fue poseída por los demonios en cuanto se enteró de que era mujer y sólo hasta que le rezó implorándole perdón pudo encontrar la paz. La santidad de Marina / Marino y su castidad son, de este modo, indiscutibles.¹⁴

Santa Eugenia / Eugenio (siglo III, culto celebrado el 24 y 25 de diciembre)

Eugenia es nuevamente una virgen mártir acusada injustamente por una mujer. Proveniente de una familia noble romana que ignora su conversión al cristianismo, cuando rechaza un compromiso matrimonial impuesto por sus padres, se ve obligada a huir, vestida como hombre,

¹⁴ Actualmente existe un cortometraje brasileño intitulado “São Marino”, al respecto de este santo, actuado por personas trans y dirigido por Leide Jacob (2022).

hacia un monasterio donde, como Margarita / Pelagio, a la larga se distingue tanto que la nombran preboste de la iglesia, a la vez que ya comienza a realizar milagros. En su caso, una mujer se enamora de Eugenio y ante la consabida negativa, lo acusa de violentarla, lo que lo lleva a un juicio donde será juzgado por su propio padre, que era juez. Durante el juicio, Eugenia voluntariamente muestra su cuerpo de mujer para probar su inocencia, y el padre reconoce a su hija, con lo que posteriormente se convertirá con toda su familia.

**Santa Hildegunda de Schönau / José
(siglo XII, culto celebrado el 20 de abril)**

Otra mujer que logra conservar la virginidad y entregarse a la vida religiosa en un monasterio como si fuera un hombre, es Hildegunda de Schönau (en español Schoenan), nacida en Alemania. Siendo una niña, muere su madre y el padre la lleva de peregrinación a Tierra Santa, pero por su seguridad, la viste de niño y le da el nombre de José. Como el padre muere durante la peregrinación, Hildegunda / José pasa por toda clase de vicisitudes (comenzando porque la asaltan y la abandonan por un camino), pero ella parece estar protegida por distintos prodigios divinos y nunca se deshace de la vestimenta masculina, que le permite viajar sola hasta Roma y volver a Colonia en Alemania, para entrar al servicio de un canónigo primero y terminar como monje en un monasterio de Schönau. Al final de una vida virtuosa, que incluye varios milagros, dicta a un monje todas sus aventuras y antes de morir revela su verdadera identidad.

Valerie Hotchkiss señala las huellas psicológicas que marcaron la vida de esta joven que quedó notablemente afectada por la obligación de pasar por hombre para sobrevivir¹⁵ y que mostraba una suerte de ambivalencia ante el disfraz que la acompañaría durante toda su existencia:

¹⁵ Valerie R. Hotchkiss señala que se conservan al menos 5 versiones de su vida y en varias se comenta lo afectada que pudo estar, *vid. Clothes Make the Man: Female Transvestism in the Middle Ages*. Ann Arbor, 1990. Tesis, Yale University, pp. 87-88.

quiere ordenarse en el monasterio y varias veces intenta tomar los votos, pero nunca se decide realmente. Este rasgo, como lo señala Hotchkiss, no se encuentra habitualmente entre las otras santas travestis.¹⁶

Santa Pelagia / Pelagio (siglo IV, culto celebrado el 8 de octubre)

Si las santas que acabamos de mencionar constituían, como Tecla, ejemplos de castidad, Pelagia / Pelagio (homónima de Margarita / Pelagio),¹⁷ por el contrario había llevado una vida más libre en Antioquía (ciudad mediterránea de la actual Turquía), donde se dice que fue una cortesana o bailarina o prostituta, extremadamente hermosa. Al arrepentirse de sus excesos y convertirse al cristianismo, Pelagia decidió apartarse del mundo, repartiendo sus bienes y liberando a sus esclavos,¹⁸ y adopta también el atuendo masculino para no ser reconocida ni vinculada a su pasado disoluto. Suele representarse cubierta por un manto de cerdas de animal¹⁹ — que subraya el abandono de las frivolidades —, para vivir

¹⁶ El tercer capítulo de la tesis doctoral de V. Hotchkiss, se consagra a esta santa (*vid. op. cit.*, pp. 69-100) y recientemente V. Grecu también le dedica un artículo, *vid. op. cit.*

¹⁷ La historia de Pelagio se yuxtapone con la de santa Margarita / Pelagio y santa Marina / Pelagio y hasta con Pelagia, que también eran vírgenes y que terminaron sus días alejadas del mundo.

¹⁸ Habrá también santas viudas o que en pareja hayan decidido terminar sus días en algún monasterio, cada uno en el correspondiente a su género. Fue el caso de otra santa travesti, Atanasia de Alejandría que en acuerdo con su marido se separaron así, pero como ella decidió ser anacoreta optó por ir a vivir en soledad y para ello se armó de una vestimenta masculina con la que pasó solitaria varios años. Cuando posteriormente decidió volver a la vida monacal no abandonó el atuendo de hombre, sino que eligió el monasterio de su marido para vivir y todavía disfrazada pasó los últimos años de su vida cerca de él, y en gran amistad, pero sin reconocerse uno al otro.

¹⁹ V. Bulloughs considera que lo llevaba bajo la túnica (*vid. op. cit.*, p. 1385), es decir, sobre la piel desnuda, lo que implicaría que era una suerte de cilicio, como para mortificar la carne en penitencia por su pasado. Por su parte F. Villemur lo describe como un manto de pelo, que le da una apariencia salvaje. Se trata en todo caso, de desfigurar la belleza deslumbrante de la cortesana, para hacer del cuerpo tan maltratado por las

durante algunos años la vida de asceta, por lo que la ropa masculina le permitirá ocultar su belleza y expiar sus pecados asumiendo una vida de anacoreta en el monte de los Olivos (que implica la búsqueda del acercamiento a Jesús) y lejos de toda tentación.

De modo que veremos en ella, como en muchas otras santas, el rechazo a las vanidades atribuidas a las debilidades femeninas mediante la elección de una vida casta, alejada de todo lujo y ostentación para reivindicar su conversión. Sólo después de su muerte se percatan de que era mujer, con lo que la desfiguración de su aspecto femenino puede dar lugar a la elevación de su espíritu hacia la santidad.²⁰ Otras santas también tratarán de acercarse a Jesús por medio de una apariencia demacrada o repelente, como es el caso de Wilgefortis.

Wilgefortis / Librada, la santa barbada (siglo II, culto celebrado el 20 de noviembre)

Al igual que varias de las santas aquí mencionadas,²¹ Wilgefortis rechaza la vida matrimonial y se convierte sin autorización de sus padres paganos quienes, además, reinan en Portugal, por lo que su abandono del mundo principesco marca más la oposición al ámbito de lo material y la elección de la salvación espiritual. Para poder cumplir su promesa de ofrecer su castidad a Jesús, la joven obtiene, a fuerza de plegarias a Dios, una barba que la hiciera inaceptable ante los ojos del rey que pretendía su mano.²² Escandalizado, su padre quiere saber cómo sucedió su transformación y su hija le explica que le rogó al Dios cristiano que le concediera la barba; entre las versiones no falta la petición explícita de ser “desfigurada”, de que su aspecto repugne a

abstinencias, algo totalmente irreconocible e imposible de vincular con una mujer, pues además ella ya lleva ropaje masculino.

²⁰ En algunas versiones de las leyendas, se atribuyen poderes taumatúrgicos al cadáver, pero en *La leyenda dorada* de Jacobo de la Vorágine no se aborda este aspecto.

²¹ Tecla, Eufrosina, Hildegunda, Eugenia y Margarita entre otras santas más.

²² En unas versiones se trata de un rey moro, en otras, de un rey de Sicilia, enemigo de su pueblo, y presumiblemente con quien la casarían para pactar una tregua.

los hombres, o de volverse parecida al crucificado, “con el pelo o vello similar [al de Cristo]”. La ira paterna es tal que, sin más, manda que la crucifiquen (con cuerdas o clavos según la versión) para que se parezca realmente a Cristo. De este modo, concluye Wallace, la joven queda como “la perfecta novia de Cristo” y se puede añadir que muere como mártir y santamente casta.

Además de ser llamada “la santa barbada / barbuda”, a Wilgefortis [que significa “virgen fuerte”] la han denominado con múltiples nombres,²³ porque a lo largo de toda Europa ha recibido varios, aunque los más conocidos son Liberata; Ontcommer, en alemán; Uncomber, en inglés (donde se puede notar que “*disencumber*” significa liberar de una carga),²⁴ y de hecho al igual que Liberata (en italiano) y Librada (en español), este nombre aludía a que con las barbas se libró del matrimonio (y de hecho la santa era protectora de las parturientas y las malcasadas, así como de quienes querían deshacerse de las garras de maridos abusadores o de pretendientes no deseados²⁵). El hecho es

²³ Citado por Lewis Wallace que analiza la tradición de la joven y sus vínculos con otra santas, y ofrece una versión de la petición de Librada, aparecida en una historia en latín de santa Librata: “quem sibi apparentem enixe rogat, ut eam in talem mutet formam, qua nulli viro placeat, quam soli Deo, et ut ipsam faciat sibi similem in capillis et barba” (De S. Liberata, AASS, 65, *apud* Lewis Wallace, “Bearded Woman, Female Christ: Gendered Transformations in the Legends and Cult of Saint Wilgefortis”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 30, núm. 1, 2014, pp. 43-63, en su nota 38, p. 52, el énfasis es mío). También toca el tema François Delpech, “Pilosités héroïques et femmes travesties, archéologie d'un stratagème”, *Bulletin Hispanique*, vol. 100, núm. 1, 1988, pp. 131-164.

²⁴ De ese nombre surgió el nombre “Kummernis”, que sugiere que cualquiera que invoque a la santa a la hora de morir, morirá sin ansiedad... En la India existe el término *vai-Kuntha* (“sin ansiedad”) que se relaciona con el momento de la muerte y es el nombre del paraíso espiritual de ultratumba.

²⁵ En el caso de Wilgefortis, existe incluso una versión de Baviera, en que la razón de su petición a Dios es que su padre tiene intenciones incestuosas hacia ella. No será el primer ejemplo de esto, que también aparece en el mito de Ifis (en las *Metamorfosis* de Ovidio), donde la hija de otro padre incestuoso huye vestida de hombre y termina por obtener, de la diosa Isis, un cuerpo masculino, historia que pasa a la literatura

que Wilgefortis muere como mártir después de haber defendido su castidad hasta el final.

Otras santas barbadas que se mencionan en relación con Wilgefortis fueron Paula, virgen de Ávila que al huir de un pretendiente se hincó ante la Cruz y rogó que la desfigurara, por lo que al instante le brotó una barba tal que nadie la reconoció como mujer, y pudo conservar su castidad; mientras que Galla enviudó y se negó a volver a contraer matrimonio, a pesar de las advertencias de los doctores de que, de no casarse, le saldría una barba. Ella no siguió los consejos y la amenaza se cumplió, por lo que ya barbada, se unió a un grupo de mujeres religiosas cerca de la basílica de san Pedro y ahí se dedicó a cuidar a los pobres.²⁶ Otra mujer que rogó por una barba y le fue concedida terminó siendo conocida como san Onofre.²⁷

Las santas barbadas, han sido vinculadas, por su aspecto, a las mujeres guerreras, y terminaremos este recorrido de santas con atuendos masculinos mencionando a una de las más conocidas, que no sólo se vistió como hombre, sino que se dedicó a la guerra.

medieval en el relato de *Yde et Olive* (donde es el Dios cristiano el que realiza el milagro); y finalmente se retoma en la tradición de romances en torno a “la doncella guerrera”, donde el atuendo masculino tiene otras motivaciones y no hay transformación física.

²⁶ Una breve sinopsis de las historias de estas dos últimas santas: Galla y Paula, se puede encontrar en V. Bulloughs, *op. cit.*, pp. 1387-1388. Según F. Villemur, *op. cit.*, también se ha vinculado con santa Ágata.

²⁷ San Onofre (cuyo culto es el 12 de junio) se conoce en las iglesias griegas por haber nacido mujer y haber obtenido de la divinidad, por medio de incesantes ruegos y plegarias, una larguísima barba que le cubre todo el cuerpo. Apenas se transformó, se alejó hacia el desierto para volverse ermitaño hasta el fin de sus días. A. Rubial, *op. cit.* Existe una amplia iconografía en las mencionadas iglesias griegas que ofrecen numerosas representaciones del santo con senos además de la barba canosa que le cubre el cuerpo. Es curioso notar que en las versiones digitales en español de la vida de este santo se haya omitido su origen femenino, aunque sus imágenes con los senos y la barba sí se difundan.

Juana de Arco, santa guerrera
(siglo XV, se celebra el 2º domingo de mayo,
que es día festivo nacional en Francia)

A diferencia del resto de las santas, Juana de Arco no pretendía ocultar su feminidad, pero lleva el atuendo masculino para liberar a Francia del acoso de los ingleses, que pretenden la corona francesa.

Su padre era granjero y ella creció entre las labores del hogar y las del campo, sin aprender a leer ni escribir, aunque desde niña era particularmente piadosa. Alrededor de los 16 años, la joven confiesa oír las voces de la divinidad, que le ayudan a hacer algunas predicciones con las que ganará cierta credibilidad.²⁸ Convencido de que la joven podría ayudarlo, Carlos VII, todavía delfín, le da armas y armadura como a un caballero y le permite participar en la toma de Orleans, que según los documentos se logra gracias al valor y las distintas iniciativas de ella. Este primer triunfo parece comprobar el apoyo divino que recibe y la gente comienza a creer incluso en sus poderes de curación, mientras los derrotados ingleses suponen que es enviada del diablo.

Su siguiente proeza es convencer a Carlos VII de que, para coronarlo, pueden llegar a Reims a través de varios emplazamientos enemigos, cosa que logran nuevamente gracias a su empuje, lo que le permite conducir al rey hasta su coronación en Reims, como legítimo monarca de Francia, con Juana a su lado. El valor simbólico de este ritual contribuirá grandemente a la victoria final de los franceses, pero en ese momento no faltó mucho para que fuera hecha prisionera en una batalla y, como el rey no se ocupó de defenderla, los ingleses se encargaron de forzar el proceso inquisitorial contra ella declarándola culpable, a pesar de que no había mucho de qué acusarla, pues era virgen, no mentía, y aun cuando la injuriaron y maltrataron físicamente en la prisión, su mayor crimen parecía seguir siendo el atuendo masculino. Si bien fue quemada en un juicio lleno de irregularidades,

²⁸ Se trata de las voces de santa Catalina de Alejandría, de santa Margarita de Antioquía y del propio arcángel san Miguel.

veinte años después de su ejecución, fue rehabilitada por el papa, aunque tuvo que llegar el siglo XX para que en el Vaticano declararan su santificación, si bien ya se le consideraba figura emblemática de la nación francesa.

Las santas aquí mencionadas se consideran ejemplos de virtud y de ascetismo, y constituían modelos tanto para las mujeres como para los hombres, pues como lo comentan varios críticos, el hecho de que transgredieran las prohibiciones contra los disfraces no empañaba su santidad ni incomodaba a la Iglesia que se mostraba bastante tolerante y flexible al respecto. Incluso cuando el travestismo femenino violaba ciertas legislaciones eclesiásticas claramente establecidas, nada parecía preocupante mientras no se pusiera en peligro el equilibrio del *status quo*. Juana de Arco, por su parte, sí representó una amenaza para los ingleses, que querían obtener la corona francesa, de modo que el travestismo militar de esta joven sí resultó ser un desafío real y efectivo contra los proyectos políticos de la nobleza británica. Así que la quemaron en la hoguera, no tanto por el hecho de infringir los tabús eclesiásticos contra el travestismo (como se adujo en el juicio), sino por vencer en su terreno y con sus reglas a los ingleses, que no podían resistir la indignación de perder terreno en un conflicto que ya había durado cien años.

Antes de concluir este trabajo se puede hacer una nota acerca de una mujer que sin ser religiosa, ni virgen, ni mártir, ocupó un lugar dentro del universo medieval en virtud de su prolongado travestismo entre el mundo académico y el ámbito eclesiástico, además de terminar considerada como otro tipo de amenaza al apropiarse de las características masculinas siendo mujer.

Una nota sobre la papisa Juana (siglo IX, su supuesto pontificado se ubicó entre los años 855 y 857)

Si bien su existencia histórica no se ha comprobado, y a pesar de que se trata de un personaje actualmente considerado como una construcción ficticia, la Papisa Juana fue una figura importante del imaginario

bajomedieval;²⁹ y aunque no haya sido una santa, sí paso parte de su vida dedicada al estudio y a la enseñanza, y fue tan capaz de destacar académica y espiritualmente, como para dar ejemplo de una sabiduría y un comportamiento virtuosos que los más altos representantes del Vaticano la llevaron a la cúspide de la jerarquía católica, disfrazada y con el nombre de papa Juan. Su leyenda presentará así un modelo femenino que, contradiciendo los principios del cristianismo y de la imagen femenina tradicional en el medioevo, mostraba que una mujer podía ubicarse a la altura de cualquier intelectual de su época. A pesar de lo cual todas sus cualidades se vienen abajo cuando se descubre que, incluso en su papel de papa, al final se dejó llevar por la conocida “debilidad femenina” —que la llevó a dar a luz a un hijo, sorpresivamente, durante una procesión, a la mitad de la calle y ante todos los que la quisieron ver y juzgar—.

Con todo, tanto peso tuvo la imagen de este personaje legendario que dentro del Vaticano había, en el siglo XIV, una estatua del “papa Juan”, a lado del resto de los pontífices,³⁰ además de que Boccaccio la incluyó entre las 126 mujeres notables de su libro *Las mujeres ilustres*.³¹ Todo lo cual contribuye a que vislumbremos, entre la avalancha de prejuicios sobre la “menor racionalidad y virtud del género femenino”,

²⁹ Como lo señala Jacques Le Goff en su libro *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*. Barcelona / Buenos Aires / México, Paidós, 2010, donde la papisa se codea con figuras como Carlo Magno, el Cid, el hada Melusina y Renart el zorro. Parte de los datos aquí expuestos aparecen en el artículo de V. Bulloughs, *op. cit.*, pp. 1388-1390.

³⁰ Este detalle proviene del artículo de V. Bullough, *op. cit.*

³¹ *De claribus mulieribus* (libro completado por Boccaccio entre 1361 y 1362). Cabe aclarar que el mismo peso de la leyenda se prestó a la creencia, también exageradamente falsa, de que a raíz del engaño de Juana, se había ideado una manera de comprobar la integridad de los genitales masculinos de cada nuevo papa, mediante una silla especial (*sedes stercoraria*) por la que tenía que pasar el elegido en turno (incluso se pueden encontrar muebles tallados con la forma que habría tenido la supuesta silla, y existen grabados — del siglo XVI —, al respecto del ritual de comprobación, probablemente paródicos, pues fueron los protestantes los más interesados en que toda esta historia escandalosa pudiera guardar algo de verdad).

aquellos resquicios que las propias mujeres históricas habían logrado abrir en la mentalidad de su tiempo.³²

Conclusión

Incluso en un medio tan cerrado en cuanto a las posibilidades femeninas, como podría pensarse que era la literatura edificante religiosa, las historias de santas travestis que aquí se presentaron muestran, no sólo la capacidad de agencia, sino la inteligencia superior de varias mujeres que pudieron enfrentar las adversidades y descollar en el ambiente eclesiástico, como cualquier otro religioso,³³ sin hablar de su fortaleza, perseverancia y virtud que, como lo ha comentado la crítica, muchas veces se presentan como cualidades masculinas, a las que las santas aspiran, así como en las historias parecían aspirar a formar parte de las comunidades masculinas, como les sucedió con mayores o menores obstáculos a Margarita / Pelagio y a Eugenia / Eugenio, que obtuvieron, en su momento posiciones elevadas en la jerarquía religiosa, o a tantas otras que nunca revelaron su identidad para permanecer hasta el final de sus vidas en el monasterio... o quienes, habiendo pasado algún tiempo en solitario, cuando deciden volver a la vida comunitaria, no eligen recuperar su identidad femenina, sino que conservan el atuendo masculino y mueren como hombres (como es el caso de Atanasia de Alejandría y de Margarita Pelagio, entre otras).

No se pueden cerrar estas reflexiones, sin abordar tres consideraciones:

1. Estas santas emplean los disfraces para refugiarse contra un ambiente hostil que parece perseguir como condena a las mujeres en

³² Desde el siglo XIII la papisa aparecía en diversas crónicas; una de las más conocidas fue la del dominico Martín de Opava o Martín el polaco, en el mismo siglo.

³³ Como lo comenta F. Villemur, *op. cit.*, párr. 27, incluso la papisa Juana se puede contar entre los ejemplos de elevación intelectual y vida casi siempre virtuosa (con todo y que, como lo reconoce esta crítica, la papisa definitivamente terminó no pareciendo tan santa...).

la vida cotidiana. Por esa razón se cobijan en los monasterios masculinos y son capaces de soportar cualquier número de acusaciones falsas, humillaciones y privaciones ahí, antes que renunciar a la posibilidad de permanecer dentro de la comunidad. Si se considera el bajo estatus de la condición femenina en el universo medieval del día a día, no resulta tan sorprendente que nuestras santas disfrazadas busquen el estatus masculino y, con él, la posibilidad de habitar en un entorno de lectura y reflexión que le estaba vedado al género femenino en la vida diaria, plagada de prohibiciones y maltratos tanto físicos como espirituales (sin que todo esto disminuya el gran beneficio de la salvación eterna).

2. Parecería que la subordinación de la mujer al hombre, en la época medieval, se vinculaba con la santificación de estas vírgenes, que como Bulloughs señala,³⁴ llegaban a alcanzar el nivel de racionalidad del hombre negando su feminidad por un lado y reprimiendo su sexualidad por el otro, al mantener su castidad. De ese modo dejan de ser una amenaza y puede reconocérseles la santidad a pesar de que transgredan los principios eclesiásticos respecto a los disfraces.

3. Y, por último, que es indispensable mencionar la multiplicación, en los últimos decenios, de los acercamientos críticos al tema que nos ocupa, donde las lecturas e interpretaciones de los textos se han enriquecido con las discusiones actuales sobre los temas de género.³⁵ En años recientes, las perspectivas y maneras de abordar la cuestión trans*³⁶ nos han provisto de nuevas nomenclaturas y de una comprensión más amplia de las experiencias, vivencias e identidades que escapan a la

³⁴ V. Bulloughs, *op. cit.*, p. 1383.

³⁵ Agradezco especialmente a Danaré Patiño la elaboración de esta última sección del trabajo, que me hubiera sido imposible redactar a mí, y su paciencia para guiarme entre la nueva nomenclatura y las perspectivas críticas recientes cuyos diversos matices y sutilezas entre el travestismo y el transvestismo, me han resultado especialmente complicados de aprehender.

³⁶ El asterisco que acompaña al prefijo “trans” recientemente ha comenzado a usarse para significar una variedad de vivencias, experiencias e identidades a manera de “término paraguas” bajo el cual pueden caber diversas nomenclaturas (“travesti”, “transexual”, “transgénero”, “no binario”, “género fluido”, “agénero”, etc.).

norma en cuanto al género. Si bien puede parecer anacrónico utilizarlas para textos tan antiguos y provenientes de contextos tan distintos al nuestro, es cierto que algunos de estos nuevos términos y actuales reflexiones pueden ser útiles para explorar las historias de vida de las santas aquí estudiadas o quizás resultarían más útiles que seguir llamándolas, como lo hizo la crítica durante años, simplemente “santas travestis”. Este término, “travesti”, actualmente se encuentra cargado de una potencialidad política importante para parte de la comunidad trans, pero puede resultar vago para la variedad de experiencias de los personajes que aquí se presentan o bien dar la impresión de que simplemente adoptaron una expresión de género distinta a la que les correspondería, a manera de disfraz, cuando hemos visto la forma en que algunas santas, como san Onofre, recibieron de Dios transformaciones físicas (por lo que podrían ser llamadas transexuales); otras parecen haber deseado adoptar plenamente la identidad de hombre, como Wilgefortis, (por lo que podrían ser considerados hombres trans); otras transitaron de un género al otro, como Eugenia / Eugenio (por lo que podrían ser consideradas género fluido), etc. Finalmente, podemos preguntarnos, asimismo, en el contexto actual en el que la elección de pronombres se vuelve algo cotidiano, si cabría nombrarlas con pronombres masculinos, que son, finalmente los que sus contemporáneos emplearon para ellas durante gran parte de su vida, o bien sería preferible usar pronombres neutros, como “elles”.³⁷

³⁷ Por último, doy especiales gracias a Danaré Patiño por su lectura meticulosa de este texto, del que revisó tanto el fondo como la forma y por su tiempo para detenerse conmigo en cada punto problemático, además de encargarse de la edición y el formato mismo de cada página.

LEGENDA, EXEMPLUM Y MIRACULUM: PILARES NARRATIVOS EN LA PREDICACIÓN DOMINICA EN EL *FLOS SANCTORUM* CON SUS *ETHIMOLOGÍAS*, UN ESTUDIO DE CASO DEL SIGLO XV HISPANO

YALENTAY OLINCA OLVERA HERNÁNDEZ

Universidad Nacional Autónoma de México

En el contexto de la intensa actividad religiosa y didáctica desarrollada por la Orden de Predicadores (O.P.) en el siglo XV en la península ibérica, el empleo de textos que fueran útiles para la predicación de la doctrina cristiana adquirió una significativa relevancia. La creación del *Flos sanctorum con sus ethimologías* (FSE, ca. 1470) — un calendario litúrgico que integraba lecciones doctrinales y vidas de santos, y que, a su vez, es una versión castellana de la *Legenda Aurea* de Santiago de la Voragine (ca. 1265)¹— se erige como una manifestación fundamental

¹ Respecto a las versiones castellanas de la *Legenda Aurea* y su proceso de *traslatio*, específicamente el caso del *Flos sanctorum con sus ethimologías*, véase José Aragüés, “El *Flos sanctorum con sus ethimologías*. El incunable, la *Compilación B* y la *Leyenda de los santos*: deudas, herencias y filiaciones”, en Armando López Castro y María Luzdivina Cuesta Torre, eds., *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Tomo I. León, Universidad de León, 2007, pp. 197-215; J. Aragüés, “Los flores sanctorum medievales y renacentistas. Brevísimos panorama crítico”, en Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro, eds., *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*. Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2012, pp. 349-361; Marcos Cortés Guadarrama, “Introducción”, en *El Flos sanctorum con sus ethimologías. Edición y estudio*. Oviedo, 2010. Tesis, Universidad de Oviedo.

de esta estrategia predicativa. Este texto no solo buscaba fortalecer la fe de los fieles clérigos o laicos a través de la narración de ejemplos virtuosos, sino que también intentaba estandarizar y profundizar el conocimiento religioso de miembros de la misma orden para que pudieran predicar de una mejor manera en una época marcada por la necesidad de una reforma eclesiástica y una uniformidad en el culto.

En particular durante la segunda mitad del siglo XIV y todo el siglo XV hispano, la O.P. se reformó al interior y fundó un grupo de observancia que pretendía poner mayor atención en el rezo del Oficio Divino, en las ceremonias ordenadas, en el amor al silencio y en el recogimiento cuando no se predicaba, y mayor rigor en los votos de pobreza y abstinencia. Esta reforma interna en la O.P. emergió como una respuesta a la laxitud que había permeado a sus miembros, quienes se habían alejado de los ideales fundacionales de contemplación y estricto cumplimiento de la pobreza evangélica. En este contexto de crisis espiritual y disciplinaria, se establecieron casas de observancia, que se erigían como faros de virtud y modelos a seguir para los demás conventos. Este proyecto de renovación fue liderado por figuras destacadas como el beato Álvaro de Córdoba, Juan de Torquemada, Antonio de Santa María de Nieva, fray Juan de San Martín y fray Alonso de San Cebrián. Estos reformadores, con la colaboración de otros, se dedicaron con celo a este proceso de reforma, el cual finalmente se concretó en una renovación total de la orden, consolidada con el apoyo de los Reyes Católicos en el año 1505. Esta reestructuración no solo fue una vuelta a la disciplina original, sino que también pretendía asegurar que la vida de los frailes fuera un testimonio viviente del mensaje que predicaban, vital para la difusión y profundización del conocimiento religioso en una era que demandaba firmeza doctrinal y uniformidad en la práctica del culto.²

En consonancia con esta revitalización, la importancia del estudio para la O.P. se intensificó, afianzando la relación simbiótica entre la erudición y la proclamación del evangelio que la orden siempre ha-

² Vid. José María Moliner, *Espiritualidad medieval. Los mendicantes*. Burgos, Editorial "El Monte Carmelo", 1974, p. 141.

bía valorado. Siguiendo el pensamiento de santo Tomás de Aquino, el estudio no era solo una disciplina académica, sino un instrumento espiritual que despejaba la mente de errores y falacias, robusteciendo el espíritu para enfrentar las contradicciones a la verdad y, a su vez, sometiendo las tentaciones de la carne.³ Esta filosofía se tradujo en una educación rigurosa, complementada por la vida de clausura, lo que forjó el carácter distintivo de los dominicos como predicadores doctos y devotos.

Un ejemplo de cómo esta filosofía se materializaba en recursos didácticos concretos es el uso de compilaciones de textos hagiográficos y narrativas ligadas a las celebraciones del calendario litúrgico, como el *FSE*. Estos textos, agrupados según el orden de las festividades del año a lo largo de toda la cristiandad, no tenían una función litúrgica directa, pero eran fundamentales para la preparación en la predicación. Servían como herramientas de apoyo para los predicadores itinerantes y para los maestros dominicos encargados de formar a futuros predicadores, demostrando así la integración de la vida académica rigurosa y la devoción espiritual en la educación de estos, como lo ha expuesto Alain Boreau.⁴ Asimismo, se caracterizaban por introducir elementos de la herencia eclesiástica y de la cultura popular en las narraciones, ya fueran ejemplares o milagrosas, con el objetivo de servir como herramientas pedagógicas convenientes para los clérigos, pues en ellas podían inspirarse para escribir sus sermones.⁵

Para que los frailes dominicos lograran el uso práctico de los textos legendarios en la predicación y enseñanza, era imprescindible tener una estructura textual clara, especialmente en el sistema narrativo emplea-

³ Daniel Ulloa H., *Los predicadores divididos (Los dominicos en Nueva España, siglo XVI)*. México, El Colegio de México, 1977, p. 225.

⁴ Alain Boureau, "Au cœur du Moyen Âge: les dominicains et la maîtrise narrative", en *L'événement sans fin: Récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris, Les Belles Lettres, 1993, pp. 55-57.

⁵ Patrick Henriot, "Hagiographie et historiographie en Péninsule Iberique (XI-XIII^e siècles). Quelques remarques", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, núm. 23, 2000, p. 79.

do. Este sistema debía permitir no solo exponer los temas litúrgicos y narrar las vidas de los santos, sino también presentar casos prácticos a los fieles laicos. Estos casos prácticos servirían como ejemplos concretos de cómo seguir la doctrina de Dios y las implicaciones de cumplirla o ignorarla. Para alcanzar estos fines, se eligieron géneros como la *legenda*, que se adaptaban bien a la narrativa didáctica y moralizante necesaria para la tarea de los predicadores.

La premisa de este artículo es la propuesta de Alain Boureau, quien sugiere que los dominicos buscaron sistematizar la narrativa para forjar un legendario “nuevo” y universal, en consonancia con la reforma gregoriana y los mandatos del IV Concilio de Letrán, como ejemplifica la *Legenda aurea*. Sin embargo, este estudio se centra en si las estrategias empleadas por los dominicos para conformar una narrativa sistemática y universal se mantuvieron en el FSE, a pesar de las diferencias de contexto, idioma y tiempo. Asimismo, se explora si la adaptación al castellano sostuvo la intención original dominica de unificar la práctica de la fe; por lo que, de manera más específica, el propósito de esta investigación es discernir cómo ciertos géneros literarios, particularmente la *legenda*, fueron utilizados por los dominicos para una predicación efectiva y la transmisión de la doctrina cristiana en la península ibérica durante el siglo XIV. De esta manera la hipótesis que guía este estudio es que el uso del género *legenda* no sólo facilitó la didáctica de los principios cristianos, sino que también proveyó un medio para integrar elementos locales y universales de la cristiandad, haciendo la enseñanza más accesible y pertinente para un público diverso.

En este orden de ideas, el primer apartado del artículo se enfoca en mostrar cómo la praxis religiosa y la instrucción doctrinal estaban intrínsecamente vinculadas a la forma en que se comunicaba y enseñaba la fe, resaltando la importancia de la narración y la retórica en la labor de los predicadores para la transmisión efectiva de la verdad cristiana. Mientras que el segundo apartado se dedica a mostrar que géneros como la *legenda* hagiográfica, el *exemplum* y el *miraculum* tienen fines demostrativos y argumentativos que facilitan la difusión

de mensajes morales y religiosos, y que desempeñaron un rol crucial en la enseñanza de la fe cristiana y en la forma en que los mensajes doctrinales fueron comunicados y entendidos por el público de la época.

Los dominicos y la predicación de la doctrina en la Edad Media

En la Plena y la Baja Edad Media, el anhelo esencial del cristiano radicaba en alcanzar la Salvación, un fin que se procuraba mediante la aplicación práctica de la doctrina cristiana. Esta doctrina se dividía en dos vertientes fundamentales: los dogmas y las prácticas de salvación y perfeccionamiento personal, cuya divulgación y sistematización recaían en las manos del clero.

Los dogmas cristianos son las enseñanzas fundamentales y oficiales que se consideran verdades reveladas y son inalterables dentro de la fe cristiana. Durante la Edad Media, estos dogmas cobraron especial importancia, ya que en este período se definieron y consolidaron muchas de las creencias que actualmente constituyen el núcleo de la doctrina cristiana. Los concilios ecuménicos desempeñaron un papel crucial en este proceso, estableciendo oficialmente las interpretaciones de las Escrituras y respondiendo a las herejías con definiciones dogmáticas. Un ejemplo notorio de un dogma cristiano definido en la Edad Media es el de la Transubstanciación, establecido en el Cuarto Concilio de Letrán (1215), que declara que, durante la Eucaristía, el pan y el vino se transforman en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, aunque sus apariencias externas no cambian. Esta creencia es central en la práctica de la misa y ejemplifica cómo un concepto teológico se convierte en un dogma que articula la comprensión de la fe y la práctica sacramental en la Iglesia.⁶

⁶ Vid. F. L. Cross y Elizabeth A. Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Londres, Oxford University Press, 1961, p. 411; Olivier de la Brosse, *Diccionario del cristianismo*. 2ª ed. Barcelona, Herder, 1987, p. 244; L. Bouyer, *Diccionario de teología*. Barcelona, Herder, 1990, p. 225; Francisco Lacueva, *Diccionario teológico ilustrado*. Barcelona, Clie, 2001, p. 244.

Durante la Edad Media, la divulgación de estos dogmas era esencial, ya que los creyentes laicos no tenían acceso directo a la lectura de las Escrituras. La predicación se convirtió entonces en el principal medio para transmitir estas verdades esenciales. Los predicadores, como los dominicos, recorrían ciudades y pueblos enseñando la doctrina a la gente común a través de sermones y parábolas. Siguiendo el ejemplo anterior, la transubstanciación era explicada a los laicos en términos simples y demostrada a través de la misa, donde la congregación podía presenciar este misterio central de su fe.

Por su parte, los medios de perfeccionamiento eran todas las prácticas piadosas y devocionales que un creyente podía llevar a cabo durante su vida, con el objetivo de acumular méritos ante Dios para la salvación de su alma. Esto incluía actos como la oración, el ayuno, la caridad y la devoción a las figuras sagradas. Por otro lado, las vías de Salvación se concretaban en la participación en los siete sacramentos y se consideraban pasos esenciales y obligatorios para asegurar la gracia divina y la entrada al cielo.⁷ Durante la Edad Media, debido a que muchos laicos no podían leer las Escrituras por sí mismos, la predicación tomaba un papel vital en la enseñanza de estas prácticas. Los predicadores viajaban explicando los sacramentos y los actos de piedad en términos comprensibles. Por ejemplo, a través de la parábola del sembrador, se enseñaba la importancia de recibir la palabra de Dios (el Evangelio) con un corazón sincero, similar a la buena tierra que recibe la semilla, lo que podría considerarse un acto de perfeccionamiento y preparación para recibir los sacramentos. Esta combinación de enseñanza vivencial y sacramental era central en la vida espiritual de los laicos medievales.

En este contexto, la O.P. se erigía como bastión de la verdad cristiana, comprometida con la difusión de la doctrina auténtica y con la

⁷ Emilio Mitre, “Entre el nacimiento a la vida y el más allá: vías de perfeccionamiento y salvación”, en Emilio Mitre, coord., *Historia del Cristianismo. II. El Mundo Medieval*. 2ª ed. Madrid, Editorial Trotta / Universidad de Granada, 2006, pp. 303-327.

formación de clérigos capaces de impartir esa verdad sin distorsiones.⁸ De esta manera, los dominicos jugaban un papel vital no solo en la educación de sus propios miembros, sino en la iluminación de toda la comunidad cristiana, asegurándose de que el mensaje salvífico se transmitiera con fidelidad y claridad, mitigando así el riesgo de una predicación errónea o confusa. Además, la O.P. se vio ante la necesidad de encontrar un método eficaz para comunicar correctamente el mensaje y cultivar el espíritu de los fieles mediante la palabra de Dios.

Esta necesidad de una comunicación efectiva llevó a los dominicos a una reflexión profunda sobre las metodologías de la predicación, balanceando las antiguas propuestas que ponían énfasis en el contenido espiritual puro frente a aquellas que valoraban la elocuencia y la retórica como medios para realzar el mensaje divino.

La primera sostenía que la predicación debía estar guiada exclusivamente por el Espíritu Santo y prescindir de adornos retóricos, valorando el mensaje por encima de la forma.⁹ Esta corriente enfatizaba la importancia de adherirse a la tradición homilética, donde la predicación consistía mayormente en leer o recitar homilías y comentarios de destacados teólogos.¹⁰ Mientras que la perspectiva contraria se interesó en cómo la retórica clásica podía potenciar la difusión de la fe.¹¹ Uno de los partidarios de esta propuesta fue san Agustín, quien consideraba que el buen predicador debía conocer bien la doctrina y transmitir el mensaje a partir la triple función del orador propuesta por Cicerón en el *Orator*: *docere, delectare y movere animos* (enseñar, deleitar y con-

⁸ Vid. Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*. París, Seuil, 2006.

⁹ Para la cristiandad la función evangélica proviene del carisma que el Espíritu Santo dio a los apóstoles para que difundieran el mensaje de Dios. Vid. Hechos de los Apóstoles 2, I-II.

¹⁰ Esta postura fue respaldada por pensadores cristianos como Tertuliano, Sulpicio Severo, san Jerónimo, Arnobio de Sicca, Ireneo de Lyon, Rufino y Lucífero de Cagliari.

¹¹ San Agustín de Hipona, san Hilario de Poitiers, Paulino de Nola, Casiodoro, Isidoro de Sevilla, Hugo de San Víctor, Roger Bacon y Rábano Mauro fueron partidarios de esta postura.

mover) para persuadir al escucha.¹² Asimismo, para Gregorio Magno el buen predicador debía ser un modelo viviente del mensaje divino, dedicándose al estudio de las Escrituras y alejándose de lo mundano.¹³

Para los dominicos, ambas posturas eran esenciales, pero debían perfeccionar el método de predicación, por lo que se enfocaron en el análisis del público para mejorar la redacción de los sermones y pusieron atención en la formación y en la conducta del predicador, quien debía dar testimonio con su vida. Autores de la talla de Alain de Lille y san Vicente Ferrer, redactaron manuales y sermonarios que enfatizaban que la predicación debía basarse en la Sagrada Tradición y en el Evangelio, estructurando los sermones en torno a una exposición literal de la teología acompañada de una aplicación moral que resonara con los oyentes.

En esta búsqueda de la eficacia comunicativa, los tratados de instrucción y moral se volvieron los textos fundamentales para la redacción de sermones. Los legendarios y calendarios litúrgicos, como el *FSE*, ofrecían narraciones ejemplares que asistían al predicador en su comprensión de la doctrina cristiana y proporcionaban ejemplos concretos para fundamentar sus homilías. Estos relatos no solo impartían lecciones, sino que capturaban la atención mediante historias didácticas que reflejaban la vida cotidiana de los oyentes.

Por lo tanto, en la búsqueda constante de un método eficaz de predicación, la O.P. se volcó en el desarrollo de estas *artes praedicandi*, que enlazaban la retórica clásica con la práctica pastoral, para asegurar que la esencia de la doctrina cristiana fuera transmitida de manera clara y eficaz, nutriendo espiritualmente a los fieles y guiándolos en el camino hacia la salvación.¹⁴ La O.P., consciente de la necesidad de aproximar

¹² Vid. Antonio Alberte, *Retórica medieval. Historia de las artes predicatorias*. Madrid, Atenea, 2003, pp. 19-50; Francisco Rico, *Predicación y literatura en la España Medieval*. Cádiz, Instituto de Estudios Gaditanos, Centro Asociado Regional de UNED, 1977, p. 6.

¹³ *Ibidem*, p. 41.

¹⁴ Carmen Marimón Llorca, *Los elementos de la comunicación literaria medieval*. Alicante, Universidad de Alicante, 1999, p. 45

estos conocimientos a la población, recurrió a la difusión de textos que transformaban los argumentos teológicos en relatos ilustrativos y narrativas ejemplares. Estos recursos literarios, incrustados en el tejido social, emergieron como herramientas cruciales para la diseminación de principios morales y doctrinales.

De esta manera, los textos de predicación se caracterizaron por su orientación didáctica, atendiendo a una audiencia que demandaba no tanto los conceptos teológicos, sino relatos que les permitieran comprender y vivir de acuerdo con las enseñanzas presentadas. Estas narrativas, moldeadas por la comunidad textual que producía la obra y los mensajes que se querían transmitir, se centraban en patrones de comportamiento, argumentos teológicos y caminos hacia la salvación, asegurando que el mensaje llegara de forma clara y eficaz al público destinatario, por medio de la elección premeditada de temas, del entramado narrativo y del lenguaje.

El *FSE*, en particular, tuvo como propósito la propagación de la doctrina cristiana mediante la exposición de las vidas de los santos y las narrativas litúrgicas. Su organización temática reflejaba el ciclo anual litúrgico, fomentando una lectura diaria que coincidía con las festividades y veneraciones, proporcionando a clérigos y laicos devotos instrucción doctrinal en diversos contextos, desde oficios eclesiásticos hasta la devoción privada en el hogar, pues para esta época ya encontramos el texto en catálogos de bibliotecas laicas.¹⁵ Para el ámbito litúrgico, el *FSE* era útil para divulgar los dogmas eclesiásticos y las historias del evangelio, especialmente aquellas relacionadas con la cristología, como la Resurrección de Jesucristo. Mientras tanto, la dimensión hagiográfica en el texto tenía un doble propósito: exaltar las vidas y logros de los santos, y ofrecer ejemplos prácticos que ilustraran los medios de perfección y las rutas de salvación accesibles a los fieles, tales como los beneficios del bautismo, las virtudes de la

¹⁵ Aimé-Georges Martimort, "La lecture hagiographique à l'office nocturne et ses livres liturgiques", en *Les lectures liturgiques et leurs livres*. Turnhout, Brepols, 1992. (Typologie des sources du Moyen Âge, 64), pp. 97-99.

peregrinación o el pronunciamiento de ciertos rezos, como el que se encuentra en la vida de san Patricio. En un *miraculum* insertado en la vida de san Patricio encontramos que uno de los personajes debe decir el siguiente rezo: “¡Jhesu Christo, Fijo de Dios vivo, ave merced de mí pecador!, ¡Jhesu Christe fili Dei vivi miserere michi peccatori!, ¡Perdonad! ¡Perdonad!”,¹⁶ para librarse de los tormentos de los demonios cuando baja al purgatorio. Esta narración podía enseñarle al fiel la función e importancia de estos rezos en la vida cotidiana.

De esta manera, el *FSE* se erigió como un compendio de la fe cristiana, meticulosamente organizado alrededor de una variedad de temas y géneros literarios que reforzaban su principal mensaje hagiográfico y litúrgico. Además, incorporaba géneros narrativos como los *exempla* y *miracula*, acompañados de interpretaciones exegéticas, unidos todos por el cometido de difundir moralidades cristianas de una manera que resonara con la cotidianidad de sus receptores. Los relatos, al reflejar las vivencias diarias de la audiencia, no sólo cautivaban su interés a través de historias familiares, sino que, además, les presentaban espejos conductuales para identificar y seguir. Como señala Carmen Marimón, “el oyente esperaba un mensaje que fuera capaz de reconocer porque formaba parte de su propia historia, de su comunidad y con la que se sentía íntimamente vinculado”.¹⁷ En esta narrativa sagrada, los personajes tan variados como el labrador, el campesino, el caballero, la dama, el fraile, el hereje, el judío, el musulmán y el rey servían como testimonio de que cualquier individuo, sin importar su estatus o procedencia, podía ejemplificar tanto la caída en el pecado como la rectitud moral. Los escenarios, igualmente reconocibles y comunes para la época como campos, villas, castillos, palacios, iglesias, monasterios y caminos, servían de telón de fondo para estas potentes y accesibles ilustraciones de la vida espiritual.

¹⁶ “Sant Patricio”, en Marcos Cortés Guadarrama, *Flos sanctorum con sus ethimologías. Lo maravilloso hagiográfico*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 2018, p. 289.

¹⁷ C. Marimón, *op. cit.*, p. 75.

El marco discursivo: tres géneros literarios con fin didáctico¹⁸

Para analizar los géneros literarios de la literatura medieval, hay que considerar la tipología, la historicidad y el dinamismo de éstos y que, a su vez, están intrínsecamente ligados a las intenciones comunicativas de su tiempo y del texto mismo.¹⁹ Los géneros literarios medievales suelen ser multifuncionales, actuando de forma independiente o en asociación con otros géneros dentro de una misma obra; es decir, éstos pueden tener una función constitutiva o una función concomitante o dependiente a otro género literario.²⁰ En el *FSE*, se identifican tres géneros literarios primordiales: la *legenda* hagiográfica, con una función constitutiva, y el *exemplum* y el *miraculum*, con una función concomitante.

Cabe mencionar que, a su vez, la *legenda hagiográfica* se inscribe dentro de un género más amplio: la hagiografía, el cual se define como las narraciones que relatan la vida de los santos.²¹ Este género desempeña dos roles fundamentales en su época: glorificar la santidad y establecer normas morales, ambas encaminadas a guiar al cristiano hacia la salvación a través de la doctrina y la devoción. Asimismo, para

¹⁸ Para este estudio debemos entender por géneros literarios los géneros tradicionales que la teoría literaria ha definido con base en la temática, modalidad y forma. Cf. Juan María Díez Taboada, "Notas sobre un planteamiento moderno de la teoría de los géneros literarios", en *Homenajes. Estudio de Filología Española II*. Madrid, Graf Oviedo, 1965; Käte Hamburger, *Logique de genres littéraires*. París, Le Seuil, 1986; Gérard Genette y Tzvetan Todorov, dirs., *Théorie des genres*. París, Le Seuil, 1986; Tzvetan Todorov, *Los géneros del discurso*. Caracas, Monte Ávila, 1996.

¹⁹ Vid. Stephen G. Nichols, "The New Medievalism: Tradition and Discontinuity in Medieval Culture", en Marina S. Brownlee et al., *The New Medievalism*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 1-26.

²⁰ Para conocer la teoría de los géneros principales y géneros concomitantes en la Edad Media, véase Hans Robert Jauss, "Littérature médiévale et théorie des genres", en G. Genette y T. Todorov, dirs., *op. cit.*, pp. 37-76.

²¹ Vid. Fernando Baños, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce vidas individuales castellanas*. Oviedo, Departamento de Filología Española, 1989.

Hippolyte Delehaye, la hagiografía se ve influenciada por tres géneros distintos: la biografía, que detalla la vida de un individuo; el panegírico, que ensalza a una figura pública; y la lección moral, que persigue un propósito instructivo.²² La confluencia de estos géneros en la hagiografía constituye una poderosa herramienta pedagógica que armoniza la doctrina cristiana con las convicciones populares de la época, facilitando una comprensión más profunda de la fe y la moral contextualizadas. En la Edad Media, las fuentes hagiográficas surgieron de un ambiente religioso específico, respondiendo a necesidades litúrgicas, culturales, espirituales o económicas, que influían en su composición, moldeaban su contenido y definían su propósito.²³

La evolución de la hagiografía en la Edad Media refleja un cambio sustancial en su función y forma. Inicialmente, servían como testimonios judiciales y alabanzas litúrgicas; sin embargo, con el tiempo, adquirieron un carácter más legendario y accesible, particularmente notorio en la transición de la Alta Edad Media a la Baja Edad Media. Durante la Alta Edad Media, se presentaban como obras judiciales, los cuales, a menudo, incorporaban diálogos entre los mártires y sus jueces y se documentaban como actas notariales.²⁴ Por otro lado, en la Plena y Baja Edad Media, las historias de los santos se enriquecieron con anécdotas más vivas y una menor incidencia de diálogos, lo que refleja el influjo de la tradición oral y la expansión de la esfera de los santos más allá de los mártires, respondiendo a las nuevas necesidades espirituales.

Hippolyte Delehaye destaca cómo estos relatos altomedievales se entrelazaron con el género de la *legenda*, caracterizada por su base histórica y su adaptación a través de la imaginación popular y la narración oral. La *legenda* hagiográfica, por tanto, se balancea entre la

²² Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques*. Bruselas, Sociedad de Bolandistas, 1905, p. 64.

²³ Ángeles García de la Borbolla, "La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?", *Memoria y civilización*, núm. 5, 2002, p. 92.

²⁴ Vid. Isabel Velázquez, *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*. Burgos, Fundación Instituto Castellano Leonés de la Lengua, 2007, pp. 53-55.

realidad y la ficción, con una veracidad que no se cuestiona dentro de la fe.²⁵ Además, la tradición oral²⁶ es fundamental para la construcción y no sólo para la difusión del género, ya que la transmisión se hacía de manera espontánea y creativa, en contraposición a los documentos escritos, donde los hagiógrafos ejercían una labor más analítica y estructurada. Por esto, las compilaciones conocidas como *legendae novae*, que fueron un proyecto de la O.P.²⁷, más allá de venerar a los santos, se convirtieron en herramientas didácticas para los predicadores y en fuentes de inspiración moral para los fieles.²⁸

El uso doctrinal de las *legendae novae* trajo consigo el uso de otros géneros literarios que sirvieran como herramienta para transmitir los dogmas y las formas de piedad de la cristiandad. Así pues, el uso de *géneros literarios concomitantes* como el *exemplum* y el *miraculum* daba forma tangible a conceptos abstractos como el bien y el mal.

El *exemplum*:

Dentro del *FSE*, las historias de santos trascienden la mera narración para convertirse en vehículos de la doctrina cristiana a través del género literario conocido como *exemplum*, un elemento distintivo de la

²⁵ Hippolyte Delehaye define *legenda* como “Une opération inconsciente ou irréllechie s'exerçant sur la matière historique. C'est l'introduction de l'élément subjectif dans la réalité”; Vid. H. Delehaye, *op. cit.*, p. 12.

²⁶ Por literatura popular entendemos aquellas narraciones que pertenecen al saber tradicional del pueblo y que se transmiten oralmente gracias a un ‘intérprete’, como lo denomina Paul Zumthor, que es el *portador de la voz*, es decir, una persona que, por medio de la palabra, realiza una función social de lo imaginario y de la cohesión de las colectividades. Vid. C. Marimón, *op. cit.*, p. 34. Respecto a la literatura popular medieval véase P. Zumthor, *La lettre et la voix. De la “littérature” médiévale*. París, Seuil, 1987 (Collection Poétique) y Margit Frenk, *Entre folklore y literatura: lírica hispánica antigua*. México, El Colegio de México, 1984.

²⁷ A. Boureau, *op. cit.*, 1993, p. 56.

²⁸ Á. García de la Borbolla, “*La praesentia*” y “*la virtus*”: la imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellanoleonesa del siglo XIII. Santo Domingo de Silos, Abadía de Santo Domingo de Silos, 2002, p. 57.

didáctica medieval.²⁹ El término *exemplum*, originario del latín clásico, remite literalmente a un ejemplo, y en su uso retórico, se emplea para denotar una narración que sirve de lección o modelo de conducta, ya sea para emular o para evitar.³⁰

Este recurso narrativo, heredado de la retórica grecolatina y considerado por Aristóteles como un pilar de la persuasión, fue reinterpretado en la Edad Media no solo para representar parangones de virtud, sino también para ilustrar las consecuencias de la falta moral, de forma que los relatos servían como espejos de la realidad humana.³¹ Según Graciela Cándano, el *exemplum* se presenta como un texto esclarecedor que incita a la imitación si refleja bondad, o al rechazo si muestra maldad, proporcionando al creyente un marco para comprender su propia imperfección y capacidad de mejora.³²

La brevedad, el propósito didáctico y la persuasión son cualidades fundamentales del *exemplum*.³³ Por su parte, los hechos narrados deben estar basados en las “experiencias vitales de la comunidad”, como lo propone Eloísa Palafox, a menudo validadas por testigos fiables, que lo doten de veracidad.³⁴ Según Lecoy de la Marche, estas

²⁹ Respecto al debate sobre el *exemplum* como género literario, *vid.* Claude Bremond, “L’*exemplum* medieval est-il un genre littéraire?”, en Jacques Berlioz y Maria Anne Polo de Beulieu, coords., *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*. París, Honoré Champion Éditeur, 1998, pp. 21-28.

³⁰ “Exemplum”, en *Diccionario ilustrado Latín-Español*. Buenos Aires, Megalibros Editores, 2008, p. 190.

³¹ María Jesús Lacarra Ducay, *Cuentos de la Edad Media*. Madrid, Castalia, 1987, pp. 25-28.

³² Graciela Cándano, *Estructura, desarrollo y función de las colecciones de exempla en la España del siglo XIII*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 22.

³³ Jacques Berlioz, “Le récit efficace: l’*exemplum* au service de la prédication (XIII-XV^e siècles)”, en *Mélanges de l’école française de Rome*, vol. 92, núm. 1, 1980, pp. 113-146.

³⁴ Eloísa Palafox, *Las éticas del exemplum. Los Castigos de rey don Sancho IV, El conde Lucanor y el Libro de buen amor*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 12. A este fenómeno, Brian Stock lo ha denominado *literacy*, el cual puede entenderse como la relación y coexistencia del discurso oral con el texto, los cuales se encuentran determinados y correlacionados con la recepción del público. Brian

experiencias se componen de leyendas, eventos contemporáneos de la época y narraciones populares; y para J. Th. Welter, también habría que agregar textos de la tradición y las experiencias personales del compilador o predicador.³⁵

En el *FSE*, en la vida de san Sebastián, se encuentra inserto un *exemplum* en el que una mujer es poseída por el demonio por no respetar la castidad; dicha narración está pasada en los *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* de Gregorio Magno. En cambio, otros *exempla* se inician con referencias más genéricas, como “cuenta” o “en algún tiempo”, facilitando que el oyente se identifique con las historias.

Además, el *exemplum* se incrusta hábilmente en narrativas más amplias, acentuando su contenido y adaptándose al contexto de las vidas de los santos para instruir sobre otros aspectos de la doctrina cristiana, como el pecado y la redención. La versatilidad del *exemplum* lo convierte en una herramienta de enseñanza poderosa, al tiempo que las narraciones sirven como reflejo de las experiencias y preocupaciones de los fieles, promoviendo una comprensión más íntima y práctica de la doctrina cristiana durante la Edad Media.

El *miraculum*:

En la Edad Media, el *miraculum* emerge como un medio vital para fomentar una visión cristiana del mundo, delineando una perspectiva genuinamente devota a través de la narrativa.³⁶ Por eso, es necesario comprenderlo como una manifestación religiosa y como un género literario.

Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 6.

³⁵ Albert Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Âge*. París, 1886, pp. 302-305, *apud* Claude Bremond, Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, *L'“exemplum”*. Turnhout, Brepols, p. 39; J. Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*. Génova, Slatkine Reprints, 2012, p. 454.

³⁶ Gerardo Rodríguez, “Los milagros en la religiosidad hispánica (siglos XIII al XVI)”, *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, *BUCEMA* [en línea], núm. 2, 2008. <<http://journals.openedition.org/cem/9002>>. [Consulta: 29 de enero, 2024.]

Como manifestación religiosa, evoca asombro al aludir a eventos prodigiosos de origen divino, caracterizados por su carácter notorio y extraordinario. Estos eventos no solo maravillan por su naturaleza sobrenatural, sino también por reflejar la magnanimidad de Dios, dejando una impronta de asombro y reverencia entre los testigos y conocedores.³⁷ En cuanto a su función narrativa, el *miraculum* puede enfocarse en lo laudatorio o servir a un fin ejemplarizante.³⁸ Según la retórica clásica, su utilidad se alinea con los géneros discursivos como la *laus*, enfocada en el elogio y veneración. Así, el *miraculum* se ha interpretado principalmente como una exaltación de la Virgen, los ángeles y los santos, aunque estudios sobre obras como *Milagros de Nuestra Señora* sugieren que puede abarcar un propósito didáctico y moral.³⁹

Por otro lado, también puede presentarse como una fusión de alabanza y enseñanza moral. Según Juan Manuel Rozas López, se alinea estrechamente con el *exemplum* y la narrativa hagiográfica moralizante, compartiendo su estructura, personajes y propósito didáctico. Tanto es así que lo clasifica como una variante del relato breve o “cuento”, una perspectiva compartida por José Amador de los Ríos.⁴⁰ José Romera Castillo reconoce que, aunque el *miraculum* puede ensalzar virtudes divinas, también se arraiga en la tradición hagiográfica y didáctica, sugiriendo su papel como una modalidad del

³⁷ Alain Dierkens, “Réflexions sur le miracle au Haut Moyen Age”, en *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. Orleans, Publications de La Sorbonne, 1994, p. 11.

³⁸ Ube Ebel, *Das altromanische Mirake*. Heidelberg, C. Winter, 1965, pp. 68-76; Javier Roberto González, “Los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, ¿*Laus* o *Exemplum*?”, *Gramma* [en línea], vol. 22, núm. 48, 2011. <<https://p3.usal.edu.ar/index.php/gramma/article/view/796>>. [Consulta: 29 de abril, 2018.]

³⁹ U. Ebel, *op. cit.*, pp. 68-76.

⁴⁰ José Amador de los Ríos, *Historia de la Literatura Española*. Tomo III. Madrid, Gredos, 1863; *apud* Jesús Montoya Martínez, “El ‘milagro literario’ en Berceo a la luz de la retórica cristiana”, *Incipit*, núms. 20-21, 2001, p. 18; Juan Manuel Rozas López, *Los milagros de Berceo, como libro y como género*. Cádiz, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Centro Asociado de Cádiz, 1976, pp. 17-18.

exemplum.⁴¹ José Manuel Cacho Blecua y Marta Ana Diz argumentan que, aunque el enfoque ejemplar prevalece, esto no excluye su función laudatoria; los relatos milagrosos no solo celebran actos virtuosos sino que también pueden generar lecciones adicionales a partir de ellos.⁴² En el contexto de *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, Ana Vilchis identifica una intención didáctica significativa, subrayando que la obra aspira a trascender el papel de simple objeto de devoción para convertirse en un compendio de vida cristiana activa y aplicada.⁴³

Dentro del *FSE*, los *miracula* no se limitan a la veneración, sino que apuntan hacia la ejemplaridad. Las narraciones en las que el *miraculum* está presente como género concomitante de la *legenda* tienen una intención didáctica y orientan a los fieles hacia reflexiones morales y doctrinales. Por ejemplo, en la vida de santo Domingo, un *miraculum* narra la intercesión de la Virgen María a favor de la humanidad, cuando su hijo Jesucristo quiere adelantar el Día del Juicio Final como un castigo por las acciones de los hombres.⁴⁴

En este pasaje no sólo trasciende la simple veneración mariana, sino que su propósito es transmitir un mensaje de profunda significación escatológica: la inevitabilidad del Juicio Final, una instancia donde Cristo evaluará las acciones de cada persona. Se resalta la gravedad de los vicios como la codicia, la soberbia y la avaricia, factores que incurrirán en un juicio divino estricto. Adicionalmente, se enseña que la Misericordia puede suavizar la severidad del juicio divino y se recuerda que el Juicio Final puede acontecer en cualquier

⁴¹ José Romera Castillo, “Presuposiciones en los *Milagros de Nuestra Señora*. (Hipótesis sobre el género literario)”, en Claudio García Turza, ed., *Actas de las III Jornadas de Estudios Berceanos*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 149-159.

⁴² José Manuel Cacho Blecua, “Género y composición de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo”, en *Homenaje a José María Lacarra*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 1986, pp. 49-66; Marta Ana Diz, *Historias de certidumbre: los ‘Milagros’ de Berceo*. Newark, Juan de la Cuesta, 1995, p. 26.

⁴³ Ana Elvira Vilchis Barrera, *Didactismo y ejemplaridad en los Milagros de nuestra señora*. México, 2012. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, p. 32.

⁴⁴ “De sancto Domingo e de sus miraglos” en M. Cortés Guadarrama, *op. cit.*, p. 467.

instante, instando a la reflexión y a la vigilancia constante de la conducta personal.

En esta y otras narraciones insertadas, se puede vislumbrar que el *miraculum* en el *FSE* se alinea más con la ejemplaridad que con la alabanza, tal como lo apunta Fernando Baños Vallejo, quien identifica un didactismo predominante en el relato hagiográfico, que a su vez combina la admiración por la santidad con un propósito moralizador.⁴⁵ En este sentido, el *miraculum* en el *FSE* puede ser visto como un híbrido entre los géneros de la *vita* y el *exempla*, ambos centrados en la transmisión de los dogmas cristianos a través de la narrativa, pues se compone de narraciones milagrosas que no solo buscan reconocer la santidad de las figuras veneradas, sino también instruir y moldear la conducta del creyente. De manera tal que podríamos hablar de una composición mixta entre los géneros de la *vita* y el *miraculum*.⁴⁶

En ese sentido, el *FSE* emplea el *miraculum*, como género, no solo para ejemplificar conductas virtuosas o viciosas, sino también para evidenciar la santidad de figuras veneradas y los beneficios espirituales derivados de su devoción. Estas historias no solo buscan elogiar, sino primordialmente instruir moralmente al lector, instándolo a la reflexión y a la imitación de las virtudes presentadas.

Finalmente, se vale de dos mecanismos estilísticos para introducir relatos de milagros: uno es mediante la vaguedad temporal o la descripción de un personaje genérico, al estilo de los *exempla*, que permite al oyente o lector identificarse con la narración; el otro es la referencia

⁴⁵ Fernando Baños Vallejo, "Introducción", en Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*. Barcelona, Crítica, 1997, p. XLVIII.

⁴⁶ Pierre-André Sigal, "Histoire et hagiographie: les Miracula aux XI^e et XII^e siècles", en *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 8^e congrès. Tours, 1977. (L'historiographie en Occident du V^e au XV^e siècle), pp. 241-243; A. Dierkens, *op. cit.*, pp. 29-30; Marie-Céline Isaïa, "Miracles d'un genre. Réécritures médiévales en dehors de l'hagiographie, études réunies par Olivier Biaggini et Bénédicte Miland-Bove", *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes* [en línea], 2012, p. 2. <<https://journals.openedition.org/crmh/12766>>. [Consulta: 15 de diciembre, 2022.]

explícita a textos autorizados mediante la frase “léese en...”, subrayando así el fundamento documental de los milagros. Estos enfoques no solo facilitan la inmersión en el relato, sino que también revelan las técnicas de compilación y la intención didáctica del *FSE*, que combina la tradición oral y la escrita en la construcción de su discurso hagiográfico.

Conclusiones

En su intensa labor didáctica y evangelizadora, los dominicos se apoyaron en la hagiografía y en la narrativa ligada al calendario litúrgico para estandarizar y profundizar el conocimiento religioso, a la par que buscaban revitalizar la práctica eclesiástica y unificar el culto. Los movimientos de reforma interna en la O.P. del siglo XV hispano, nacidos en respuesta a una laxitud espiritual y disciplinaria, reforzaron la predicación y la profundización del conocimiento religioso como pilares de la orden. Esto se ve reflejado en la utilización de compilaciones de textos hagiográficos y celebraciones del calendario litúrgico como recursos para la preparación de la predicación, ilustrando la íntima conexión entre la vida cotidiana y la espiritualidad.

En este sentido, *FSE* se convirtió en un compendio indispensable para la praxis religiosa y la instrucción doctrinal, usando géneros literarios como la *legenda*, el *exemplum* y el *miraculum* para divulgar mensajes morales y religiosos. Estos géneros, incorporando tanto la herencia eclesiástica como elementos de la cultura popular, se desplegaban en narrativas que hacían accesible la enseñanza de la fe y permitían a los clérigos inspirarse para sus sermones.

En conclusión, el *FSE* emerge como una manifestación crucial de la didáctica y la predicación dominicas en la península ibérica del siglo XV. Sirvió como un catalizador para la transmisión eficaz y resonante de la doctrina cristiana, enfatizando una educación religiosa que amalgamaba erudición y devoción, y que buscaba la unificación de la práctica de la fe.

LA TRADICIÓN HAGIOGRÁFICA SOBRE SANTIAGO EN EL MUNDO HISPANO: DE LA EDAD MEDIA A LA CONQUISTA DE MÉXICO

MARTÍN F. RÍOS SALOMA

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

I. Introducción

[...] Este gran caballero de la cruz bermeja, háselo dado Dios a España por patrón y amparo suyo, especialmente en los rigurosos transes que con los moros los españoles han tenido, y así le invocan, y llaman, como a defensor suyo en todas las batallas que acometen, y muchas veces le han visto visiblemente en ellas, derribando, atropellando, destruyendo y matando los agarenos escuadrones, y de esta verdad te pudiera traer muchos ejemplos, que en las verdaderas historias españolas se cuentan.¹

Con estas palabras explicaba Don Quijote a su fiel amigo Sancho la importancia de la figura del apóstol Santiago para el mundo hispánico en un momento en el que nadie, a pesar del desastre de la Grande y Felicísima Armada, cuestionaba la hegemonía de la Monarquía Católica. La importancia histórica del mito jacobeo, de la ruta de peregrinación y de la propia sede compostelana, así como la introducción y desarrollo de la figura y el culto a Santiago en América a partir del siglo XVI, han

¹ Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha. Segunda parte*. Ed. de John Jay Allen. Madrid, Cátedra, 1998, p. 461 (cap. LVIII).

hecho correr ríos de tinta a lo largo de los últimos doscientos cincuenta años y hoy en día pocos elementos pueden apuntarse sin caer en tópicos y lugares comunes. Así, obviando los trabajos de Enrique Florez en el siglo XVIII,² podemos citar entre aquellos que se han dedicado a los estudios jacobeos en la península ibérica a Luis Vázquez de Parga,³ Manuel Díaz y Díaz,⁴ Abelardo Moralejo,⁵ Fernando López Alsina,⁶ Isidro Bango,⁷ Emma Falque,⁸ Jacques Chocheyras,⁹ Denis Péricard-Méa,¹⁰ Paolo Caucci¹¹ y Klaus Herbers,¹² amén del congreso del que fue objeto de estudio en la vigésima Semana de Estudios Medievales de Estella.¹³ En el ámbito americano, a los trabajos pioneros de Rafael Heliodoro Valle¹⁴

² Enrique Florez, *España sagrada. Tomo XIX. Contiene el estado antiguo de la Iglesia iriense y compostelana hasta su primer arzobispo*. Madrid, Antonio Marín, 1765. 415 pp.

³ Luis Vázquez de Parga, José María Larrea y Juan de Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 1998. 3 vols.

⁴ Manuel Díaz y Díaz, Ma. Araceli García Piñero y Pilar del Oro Trigo, *El códice calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*. Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, 1988 (Monografías de Compostellana, 2).

⁵ Abelardo Moralejo, ed., *Liber Sancti Jacobi "Codex Calixtinus"*. Trad. de Abelardo Moralejo, Casimiro Torres y Julio Feo. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004.

⁶ Fernando López Alsina, ed., *El papado, la Iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la Sede de Iria a Compostela en 1095*. Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago, 1999.

⁷ Isidro Bango Torviso, *El camino de Santiago*. Madrid, Espasa-Calpe, 1993.

⁸ Diego Gelmírez, *Historia compostelana*. Introd., trad., notas e índices de Emma Falque. Madrid, Akal, 1994 (Clásicos Latinos Medievales, 3).

⁹ Jacques Chocheyras, *Ensayo histórico sobre Santiago en Compostela*. Trad. de Jeanette León. Barcelona, Gedisa, 1989.

¹⁰ Denise Péricard-Méa, *Compostelle et cultes de Saint Jacques au Moyen Âge*. París, PUF, 2000 (Le noed gordien).

¹¹ Paolo Caucci von Saucken, coord., *Santiago. La Europa del peregrinaje*. Introd. de José María Ballester. Barcelona, Lunweg Editores, 1993.

¹² Klaus Herbers, *Política y veneración de santos en la península ibérica. Desarrollo del "Santiago político"*. Pontevedra, Fundación Cultural Rutas del Románico, 2006.

¹³ *El camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico. XX semana de Estudios Medievales*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 1994. 383 pp.

¹⁴ Rafael Heliodoro Valle, *Santiago en América*. México, Editorial Santiago, 1946.

y Emilio Choy,¹⁵ se han sumado los estudios de Luis Weckmann,¹⁶ Louis Cardaillac,¹⁷ Natalia Ortiz,¹⁸ Margarett von Brunn¹⁹ y Javier Domínguez.²⁰

El estado actual de las investigaciones permite afirmar que la leyenda en torno a la prédica de Santiago en España data del siglo VII y se encuentra por vez primera en el manuscrito apócrifo intitulado *Breviarum Apostolorum*.²¹ Posteriormente, en el siglo VIII, Beato de Liébana en sus *Comentarios* al Apocalipsis y en su himno *O Dei Verbum* haría de Santiago el numen protector de España.²² Diego Gelmírez se encargaría

¹⁵ Emilio Choy, “De Santiago Matamoros a Santiago Mataindios”, *Revista del Museo Nacional*, Lima, núm. 27, 1958, pp. 195-272. Me ha sido imposible acceder a este trabajo, pero las referencias realizadas por otros autores me permiten conocer los planteamientos generales del autor.

¹⁶ Luis Weckmann, “La interferencia de lo sobrenatural en la conquista: el señor Santiago, la Santísima Virgen y el diablo”, en *La herencia medieval de México*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 163-183, particularmente pp. 163-168.

¹⁷ Louis Cardaillac, *Santiago Apóstol. El santo de dos mundos*. Pról. de José María Muri. Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2002; L. Cardaillac, *Santiago acá, allá y acullá: miscelánea de estudios jacobeos*. Pról. de Miguel León Portilla. Zapopan, El Colegio de Jalisco / Fideicomiso Teixidor, 2004.

¹⁸ Natalia Ortiz Hernández, “El conquistador infiel. Las formas de Santiago apóstol en los Andes centrales durante la colonia”, *Maguaré*, núm. 23, 2009, pp. 265-301.

¹⁹ Reinhild Margarete von Brunn, *Metamorfosis y desaparición del vencido: desde la subalternidad a la complementareidad en la imagen de Santiago ecuestre en Perú y Bolivia*. Santiago de Chile, 2009. Tesis, Universidad de Chile, 284 pp.

²⁰ Javier Domínguez García, “Santiago mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 54, núm. 1, 2006, pp. 33-56; J. Domínguez García, *Memorias del futuro. Ideología y ficción en el símbolo de Santiago Apóstol*. Madrid, Iberoamericana / Vervuert, 2008; J. Domínguez García, *De Apóstol matamoros a Yllapa mataindios. Dogmas e ideologías medievales en el (des)cubrimiento de América*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008.

²¹ J. Domínguez García, “Santiago mataindios”, pp. 49-50.

²² “¡Oh verdaderamente digno y más santo apóstol, / que refulges como áurea cabeza de España, / nuestro protector y patrono nacional, / evitando la peste, sé del cielo salvación, / aleja toda enfermedad, calamidad y crimen. / Muéstrate piadoso protegiendo al rebaño a ti encomendado / y manso pastor para el rey, el clero y el pueblo; / que con tu ayuda disfrutemos de los gozos de lo alto, / que nos revistamos de la gloria del reino conquistado, / que por ti nos libremos del infierno eterno.” Beato de Liébana,

de promover el culto jacobeo en el siglo XI a partir de la *Historia Compostelana*, en el marco de la reforma gregoriana y la incorporación plena de *Hispania* a las corrientes litúrgicas emanadas de la sede romana.²³ Por su parte, en torno al año 1100, el círculo de autoridades eclesiásticas vinculadas a la sede compostelana pertenecientes a la congregación de Cluny haría del *Codex Calixtinus* el principal elemento de propaganda para atraer a peregrinos ultrapirenaicos.²⁴

La resemantización de Santiago peregrino como *miles Christi* tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XI, caracterizada por el espíritu cruzadista y una intensificación del enfrentamiento entre cristianos y musulmanes en la península ibérica a raíz de la conquista de Toledo en 1085 por Alfonso VI. De esta suerte, en la introducción del *Codex Calixtinus* Santiago aparecería por vez primera identificado como caballero, al tiempo que el libro IV del *Liber Sancti Jacobi* señalaba que Santiago se había aparecido a Carlomagno haciéndole saber que “así como el Señor te hizo el más poderoso de los reyes de la tierra, igualmente te ha elegido entre todos para preparar mi camino y liberar mi tierra de manos de los musulmanes, y conseguírte por ello una corona de inmarcesible gloria”.²⁵ La *Historia silense*, redactada a principios del siglo XII, fue el primer texto en el que Santiago es representado con sus atributos militares y la *Chronica Adephonsi Imperatoris* vinculó directamente los triunfos de Alfonso VII a su peregrinación a la sede compostelana,²⁶ aunque en ningún momento ningún monarca castellano-leonés

Himno O dei verbum, en *Obras completas*. Vol. I. Ed. de Joaquín González, Alberto del Campo y Leslie Freeman. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004. 2 vols., p. 653.

²³ Sobre la Reforma gregoriana en la península ibérica: Augustin Fliche, *La Réforme gregorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123)*. Paris, Bloud et Gay, 1950 (*Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'au nos jours*, 8).

²⁴ Sobre las relaciones entre la península ibérica y la congregación de Cluny véase Carlos Reglero de la Fuente, *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca. 1270)*. León, Centro de Estudios e Investigación san Isidoro, 2008 (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 122).

²⁵ *Liber Sancti Jacobi*. “*Codex Calixtinus*”, p. 414.

²⁶ La *Silense* afirma, por ejemplo: “Mas porque ahora Fernando, puesto en carne corruptible, no sabía que él era participante de la divina gracia por méritos de su

utilizó el grito de “Santiago y cierra España” pues, según Lidwine Linares, esta advocación sólo apareció por escrito a finales del siglo XVI.²⁷ Para entonces, el camino de Santiago se había consolidado como una de las principales vías de comunicación del norte de la península ibérica y por él transitaban campesinos, comerciantes, monarcas, caballeros y hombres de Iglesia en busca de la redención. Sin embargo, según la hipótesis más plausible, los restos de quien yace en Compostela no son los del apóstol, sino del arriano *Prisciliano*.²⁸

La transformación de Santiago “Matamoros” en Santiago “Matandios” ha sido perfilada en sus rasgos fundamentales. Los autores coinciden en que la batalla librada por Cortés en Centla fue la primera en la que, según el relato de López de Gómara,²⁹ se apareció el patrón de España a los conquistadores, aunque todos los estudiosos han recalcado el hecho de que Cortés no lo señaló en su primera *Carta de relación* y que Bernal Díaz contradujo a López de Gómara, aunque argumentó que

vida, imploraba los sufragios del Apóstol, a fin de que, como familiar suyo notorio, consintiera en interceder junto al piadosísimo Maestro. Así pelea el rey Fernando en Coímbra con la espada material, y para lograrle victoria Santiago, militar de Cristo, no cesa de interceder junto al Maestro”. *Introducción a la Historia Silense*. Ed. de Manuel Gómez Moreno. Madrid, Estudio Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1921, p. 127. Cf. J. Domínguez García, *Memorias del futuro*, pp. 85-86.

²⁷ Lidwine Linares, “¡Santiago y cierra, España!”, *Les Cahiers de Framespa* [en línea], núm. 10, 2012. <<http://framespa.revues.org/1552>>. [Consulta: 24 de julio, 2012.] La *Historia de España* de Alfonso X el Sabio consigna esta invocación con motivo de la batalla de Clavijo: “Dios, ayuda, et sant Yague”. Alfonso X el Sabio, *Primera crónica general. Historia de España que mandó a componer Alfonso X el sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. Vol. 1. Ed. de Ramón Menéndez Pidal. Madrid, Bailly-Bailliere e Hijos, 1906, p. 360.

²⁸ J. Chocheyras, *op. cit.*, *passim*.

²⁹ Francisco López de Gómara, *Hispania Victrix. Primera y segunda parte de la historia general de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido desde que se ganaron hasta el año de 1551. Con la conquista de México y de la Nueva España*. Medina del Campo, Guillermo Millis, 1553, fols. CIIIv-CIVr. A lo largo de este trabajo recurriremos a esta edición.

no lo vio “por ser pecador”.³⁰ Décadas después, Louis Cardaillac estudió las tradiciones en torno a la ayuda que prestó Santiago en la conquista de Nueva Galicia y en la guerra del Mixtón.³¹ Heliodoro Valle, por su parte, enumeró las poblaciones de América que poseían Santiago como patrono, desde Santiago de Querétaro hasta Santiago de Chile, pasando por Santiago de los Caballeros y Santiago de Managua, y elaboró la relación sistemática de las catorce apariciones atribuidas a Santiago por la tradición.³²

Domínguez García ha ido más allá y ha subrayado la importancia simbólica de Santiago, no sólo para legitimar e impulsar la propia acción de los conquistadores, sino también para permitir al conquistador afrontar la nueva realidad que descubría y ceñirla a “categorías comprensibles” gracias a las cuales insertaba la nueva realidad americana en “sus propios discursos cosmogónicos con referencias al pasado y a su futuro providencialista”. Pero, además, la implantación de Santiago permitió la estructuración del espacio conquistado y su conversión en un espacio sagrado y, sobre todo, según Domínguez, “a través de la hierofanía”, se reinterpretó una imagen de Santiago capaz de “expresar una identidad mestiza y más tarde criolla”³³ que acabaría en la paradoja según la cual, los grupos indígenas terminarían apropiándose de Santiago y sus elementos telúricos — siempre estuvo relacionado con el trueno y el rayo— para defenderse de los españoles y como elementos propiciatorios.³⁴

³⁰ Hernán Cortés, “Primera carta”, en *Cartas de relación*. 21ª ed. Nota preliminar de Manuel Alcalá. México, Porrúa, 2005 (“Sepan cuantos...”, 7), pp. 19-20; Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ed. de Carmelo Sáenz de Santa María. México, Alianza Editorial, 1991, p. 83. Entre los autores que hace referencia a la cuestión véase R. Heliodoro Valle, *op. cit.* p. 20; J. Domínguez García, *Memorias del futuro*, pp. 80-86; L. Cardaillac, *Santiago apóstol...*, pp. 128-134.

³¹ L. Cardaillac, *Santiago apóstol...*, pp. 134-149.

³² R. Heliodoro Valle, *op. cit.*, pp. 8-13, 17-37.

³³ J. Domínguez García, *Memorias de futuro*, p. 26.

³⁴ J. Domínguez García, *De Apóstol matamoros a Yllapa mataindios*, p. 92; N. Ortiz Hernández, *op. cit.*, p. 292-293, 297.

A partir de este panorama se han podido establecer dos preguntas para articular el presente trabajo: ¿Qué elementos simbólicos de la tradición peninsular pueden rastrearse en la Nueva España a propósito de la figura de Santiago en el discurso historiográfico? ¿Qué función cumplió Santiago a uno y otro lado del Atlántico? Se trata de viejas interrogantes pero planteadas desde un enfoque interpretativo según el cual los siglos XV y XVI no serían siglos de ruptura con la tradición medieval, sino que considera que el periodo comprendido entre los siglos XI y XVII representa una unidad de sentido histórico. En consecuencia, no habría un corte entre la Edad Media y la Modernidad, sino que asistiríamos a un trasvase de experiencias de distinta naturaleza — políticas, militares, culturales, religiosas— del ámbito mediterráneo hacia el atlántico. En este sentido, la presencia de Santiago en América no sería una “herencia medieval” como lo entendió Weckmann, sino un elemento estructural en el proceso de conquista y apropiación física y simbólica del espacio americano.

Dado que los autores arriba citados han profundizado en los aspectos más relevantes de la problemática planteada, centraré mi atención en el ámbito historiográfico con el fin de comparar a dos cronistas del siglo XVI — ambos hombres de Iglesia— que, sin ser coetáneos en estricto sentido, elaboraron sus respectivas historias con el fin de narrar, explicar y legitimar el proceso de expansión de la monarquía católica y su nueva posición hegemónica en el concierto internacional; me refiero a Francisco López de Gómara y a Juan de Mariana.

En las páginas siguientes analizaré la forma en que cada uno de ellos se refirió en su Historia a la primera aparición de Santiago en una acción bélica — las batallas de Centla y Clavijo respectivamente— con el fin de establecer las semejanzas y las similitudes entre ambos discursos y la función que ambos autores dieron a la figura de Santiago en la España del siglo XVI.

II. Francisco López de Gómara (1511-1566)

La Historia de Indias y conquista de México vio la luz de la imprenta en Zaragoza en 1552. A partir de entonces fue editada en varias ocasiones

hasta su prohibición en 1553 por Felipe II. Dedicada al “emperador de romanos”, la obra de Gómara tenía como objetivo primordial articular en un relato coherente del descubrimiento de las Indias, hecho que, como se sabe, López de Gómara consideraba como “la mayor cosa después de la creación del mundo”.

A pesar de la mucha tinta que corrió acerca del patrocinio que habría tenido el texto por parte de Cortés y su descalificación por la historiografía coetánea y posterior por no haber estado su autor nunca en América, hoy se sabe que Gómara no estuvo al servicio directo de Cortés ni fungió como su capellán, sino que más bien tuvo un trato preferencial con los servidores de éste y con el heredero Martín Cortés.³⁵ Estos datos no son banales para nuestro estudio pues más allá de la polémica, interesa resaltar el hecho de que López de Gómara escribió, como muchos autores de la época, con la finalidad de explicar el desarrollo y consolidación de la hegemonía hispana y de dar coherencia a los distintos relatos que para entonces circulaban sobre la empresa americana.³⁶ De esta suerte, no es casualidad, por ejemplo, que la edición

³⁵ Entre los autores que han señalado la estrecha relación entre Gómara y Cortés deben señalarse a Ramón Iglesia, “Francisco López de Gómara”, en *Cronistas e historiadores de la conquista de México. El ciclo de Hernán Cortés*. Pról. de Juan Ortega y Medina. México, Secretaría de Educación Pública, 1972 (SepSetentas, 16), pp. 150-328, y a Lesley Byrd Simpson, “Introduction”, en *Cortés, The life of the Conqueror by his secretary Francisco López de Gómara*. Ed y trad. de Lesley B. Simpson. Los Ángeles, Universidad de California, 1966, pp. xv-xxvi. En su estudio introductorio Juan Miralles puso en duda el que Gómara fuera secretario y capellán del conquistador. Juan Millares, “Estudio preliminar”, en Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*. México, Porrúa, 1988 (“Sepan cuantos...”, 566). Carmen Martínez Martínez, basándose en los testimonios que otorgó López de Gómara en el pleito del marqués del Valle contra los marqueses de Astorga a propósito de la dote de su hija depositados en la Chancillería de Valladolid, concluye que el cronista tuvo una relación “aparentemente distante” con el capitán extremeño. Carmen Martínez Martínez, “Francisco López de Gómara y Hernán Cortés: nuevos testimonios de la relación del cronista con los marqueses del Valle de Oaxaca”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 67, núm. 1, 2010, pp. 267-302.

³⁶ A propósito de la importancia de la obra americanista de Gómara, además de los estudios indicados en la nota anterior, deben señalarse el artículo de Dann Cazès “La

castellana de la obra editada bajo el título de *Hispania Victrix*, viera la luz en Medina del Campo en 1553, el mismo año y en la misma ciudad y bajo el mismo impresor — Guillermo Millis— en el que se publicaron *Los cinco primeros libros de la Crónica general de España* de Florian de Ocampo, la cual estaba destinada a ser la primera Historia general de España pero que no pudo completarse debido a la muerte prematura de su autor, cronista real de Carlos I.³⁷

Así pues, la *Historia de Indias* estaba destinada a mostrar a través del discurso histórico la legitimidad de la conquista española por cuanto los indígenas “no tenían letras, ni moneda, ni bestias de carga”, además de que no conocían “al verdadero Dios” y estaban en “gravísimos pecados de idolatría, sacrificio de hombres vivos, comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía” y poligamia, de tal suerte que, gracias a la misericordia de Dios y la merced del emperador y sus antecesores, los indios se habían convertido, civilizado y hecho cristianos. “El trabajo y peligro — asienta el cronista— vuestros españoles lo toman alegremente, allí en predicar y convertir como en descubrir y conquistar. Nunca nación extendió tanto como la española sus costumbres, su lenguaje y sus armas”.³⁸ Si bien es cierto que Gómara nunca estuvo en América, para los fines que escribía ello no era necesario: no se trataba de dar cuenta de las cosas tal y como acontecieron, sino de escribir la historia de la conquista y la expansión de España por el orbe, una historia que, según el viejo modelo clásico, se construía a partir de lo visto, pero también de lo oído.³⁹

metarreflexión histórica en la obra de López de Gómara: la historia como biografía”, en Karl Kohut, ed., *Narración y reflexión. Las crónicas de Indias y la teoría historiográfica*. México, El Colegio de México, 2007, pp. 133-162 y el imprescindible trabajo monográfico de Nora Edith Jiménez, *Francisco López de Gómara*. Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, particularmente la segunda parte “Elementos para una lectura de las historias de Gómara”, pp. 133-290.

³⁷ Florian de Ocampo, *Los cinco primeros libros de la Crónica general de España*. Medina del Campo, Guillermo Millis, 1553, 336 + 9 pp.

³⁸ F. López de Gómara, “Al emperador de romanos...”, *op. cit.*, folio sin numerar.

³⁹ François Hartog, “Le oeil et l’oreille”, en *Le miroir d’Hérodote. Essai sur la représentation de l’autre*. París, Gallimard, 2001, pp. 395-459. Sigo los postulados de Gabrielle

La batalla de Centla se halla en la segunda parte de la obra, en la que se relata la expedición cortesiana y la conquista de México. El cronista asegura que Cortés entabló combate con los indígenas de Tabasco de la región Centla y “[...] como los indios eran muchos más que los españoles y descargaban en ellos innumerables saetas, con que malamente les herían, retrajeronlos a una casa. Allí se defendieron los nuestros muy bien, aunque con manifiesto temor y peligro de fuego”. Gracias a la ayuda de Dios, los españoles pudieron guarecerse en el pueblo, aunque muchos de ellos habían sido “malamente” heridos. “Durmió aquella noche Cortés, antes hizo llevar a las naos todos los heridos y ropa y sacar los que guardaban la flota y trece caballos... Cuando el sol salió, ya había oído misa, y tenía en el campo cerca de quinientos españoles, trece caballos y seis tiros de fuego”. Una vez pertrechados, los españoles vieron venir “cinco escuadrones de ocho mil” indios cada uno e iniciaron la contienda en un sitio poco propicio debido al suelo pantanoso, a los numerosos ríos y la densidad de la vegetación, detrás de la cual se escondían los naturales atacando con hondas y flechas. De esta suerte, aunque los españoles “mataban a algunos con ballestas y escopetas, y con la artillería”, “les fue forzado, para defenderse, pelear vueltas las espaldas unos a otros, y aun así se hallaban en muy grande aprieto y peligro”.

Estando pues así caídos y para huir — señala el cronista—, apareció Francisco Morla en un caballo rucio picado, que arremetió a los indios y hizoles arredrar algún tanto. Entonces los españoles, pensando que era Cortés, y con tener espacio, arremetieron a los enemigos y mataron a algunos de ellos. Con esto el del caballo no apareció más. Y con su ausencia volvieron los indios sobre los españoles y pusieronlos en el

Spiegel, autora que señala la necesidad y la importancia de valorar un texto en función de los sentidos sociales que éste adquiere en el contexto en el que fue escrito. Gabrielle Spiegel, *The past as text. The theory and practice of medieval historiography*. Baltimore / Londres, The John's Hopkins University Press, 1997.

estrecho que antes. Tornó luego el del caballo, pusose cabe los nuestros, corrió a los enemigos y hizoles dar espacio. Entonces ellos sienten favor del hombre a caballo, van con ímpetu a los indios y matan y hieren a muchos dellos, pero al mejor tiempo los dejó el caballero y no le pudieron ver. Como los indios no vieron tampoco al del caballo, de cuyo miedo y espanto huían, pensando que era centauro, revuelven sobre los cristianos con gentil denuesto y trátanlos peor que antes. Tornó entonces el del caballo tercera vez y hizo huir a los indios con daño y miedo.

En ese momento llegó Cortés y le contaron lo que había acontecido y le preguntaron si el caballero era de su compañía “y como dijo que no, porque ninguno destos había podido venir antes, creyeron que era el apóstol Santiago, patrón de España”. Ganada la batalla con gran mortandad de naturales, “todos dijeron que vieron por tres veces al del caballo rucio picado pelear en su favor contra los indios [...] y que era Santiago nuestro patrón. Fernando Cortés — aclara Gómara— más quería que fuese san Pedro, su especial abogado. Pero cualquiera que de ellos fue se tuvo a milagro, como de veras pareció, porque no solamente lo vieron los españoles, más aún también los indios lo notaron por el estrago que en ellos hacía cada vez que arremetía a su escuadrón y porque les parecía que los cegaba y entorpecía. De los prisioneros que tomaron se supo esto”.⁴⁰

III. Juan de Mariana (1535-1624)

El jesuita Juan de Mariana escribió en latín su *Rebus Hispaniae* en 1592, la cual fue vertida al castellano en 1601 y estaría llamada a convertirse en la gran historia de España hasta mediados del siglo XIX.⁴¹ Construida sobre una base providencialista, la obra pretendía ser una joya con

⁴⁰ F. López de Gómara, *op. cit.* El relato se contiene en los folios CIIv- CIIIV.

⁴¹ Juan de Mariana, *Historia general de España*. Toledo, Impresor Pedro Rodríguez, 1601. 2 vols.

la cual adornar la corona de Felipe II y llenar un vacío importante, pues hasta entonces España carecía de una Historia que articulara el desarrollo de todos los reinos de la monarquía desde la antigüedad, dado que los proyectos de Florián de Ocampo y Ambrosio de Morales habían quedado inconclusos.⁴² A pesar de que aceptó como verdaderas numerosas falsedades y consignas, la obra de Mariana tuvo un lugar de primer orden en la conformación de una identidad colectiva y de una memoria propias.⁴³

El relato sobre la batalla de Clavijo se halla en el volumen I, en los capítulos del libro VII dedicados al monarca Ramiro I, que gobernó el reino de Asturias entre el 842 y el 850. En las crónicas asturianas del ciclo de Alfonso III sólo se menciona que Ramiro “tuvo guerras con los sarracenos y salió victorioso”,⁴⁴ por lo que, como se ha mencionado arriba, la aparición de Santiago fue inserta por el silense⁴⁵ y retomada y magnificada posteriormente por Rodrigo Jiménez de Rada y Alfonso X en el siglo XIII.⁴⁶

De Ramiro nos dice Mariana que su reinado fue breve, “en gloria y hazañas muy señalado por quitar como quitó de las cervices de los

⁴² Ambrosio de Morales, *Corónica general de España que continuaba Ambrosio de Morales, coronista del rey nuestro señor don Felipe II*. Madrid, Benito Cano, 1791. 6 vols.

⁴³ Sobre Juan de Mariana y su *Historia* véase, entre una amplia bibliografía, Fernando Wulff, “Mariana y una historia para educar a un rey (y a una nación)”, en *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*. Barcelona, Crítica, 2003, pp. 51-63; Baltasar Cuart, “La larga marcha de las historias de España en el siglo XVI”, en Ricardo García Cárcel, coord., *La construcción de las historias de España*. Madrid, Fundación Carolina / Marcial Pons, 2004, pp. 119-124; Enrique García, “La construcción de las historias de España en los siglos XVII y XVIII”, en R. García Cárcel, *op. cit.*, pp. 127-193. El concienzudo estudio biográfico e historiográfico de Mariana se encuentra en las páginas 127-151.

⁴⁴ “Nam et aduersus Sarracenos bis praeliauit et uictor extitit”. *Crónica de Alfonso III*. Ed. de Zacarías García Villada. Madrid, Estudio Tipográfico Sucesores de Rivadeneira, 1918, p. 80.

⁴⁵ *Historia Silense*, *op. cit.*

⁴⁶ Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de los hechos de España*. Ed. de Juan Fernández Valverde. Madrid, Alianza, 1989, p. 177; Alfonso X el Sabio, *op. cit.*, pp. 359-361.

christianos el yugo gravísimo que les tenían puestos los moros, y reprimir las insolencias y demasías de aquella gente bárbara.” Tras someter a Nepociano, —apunta el jesuita— “se siguió la guerra contra los moros, que al principio fue espantosa, mas su remate y conclusión fue muy alegre para los cristianos”.⁴⁷ Gobernaba a la sazón al-Andalus Abderrahman II, quien envió una embajada al rey Ramiro “para requerirle le pagase las cien doncellas que conforme al asiento hecho con Mauregato se le debían en nombre de parias; que era llanamente amenázale con la guerra y declararse por enemigo”. Idos los embajadores “todos los que eran de edad a propósito en todo el reyno fueron forzados a alistarse y tomar las armas [...] Los mismos obispos y varones consagrados a Dios siguieron el campo de los cristianos. Grande era el recelo de todos, si bien la querella era tan justa —señala el jesuita— que tenían alguna esperanza de salir con la victoria”.⁴⁸

Hechos los preparativos y corridas las tierras, cerca de Albelda, “se dio la batalla de poder a poder, que fue de las más sangrientas y señaladas que se dieron en aquel tiempo. Nuestro ejército como juntado de prisa no era igual en fuerzas y destrezas a los soldados viejos y ejercitados que traían los enemigos. Perdiérase de todo punto la jornada si no fuera por diligencia de los capitanes, que acudían a todas partes y animaban a sus soldados con palabras y con ejemplo”.⁴⁹ Y relata Mariana que el rey, con sus fuerzas destrozadas, se retiró a descansar, se

[...] fortificó lo mejor que según el tiempo pudo; hizo curar los heridos, los cuales y las demás gentes, perdía casi toda esperanza de salvarse, con lágrimas y suspiros hacían votos y plegarias para aplacar la ira de Dios. El rey oprimido de tristeza y de cuidados por el aprieto en que se hallaba, se quedó adormecido. Entre sueños se le apareció el apóstol Santiago con representación de majestad y grandeza mayor que humana. Mándale que tenga

⁴⁷ J. Mariana, *op. cit.*, vol. 1, pp. 413-414.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 414.

⁴⁹ *Ibidem.*

buen ánimo, que con ayuda de Dios no dude de la victoria, que el día siguiente se tuviese por cierta. Despertó el rey con esta visión y, regocijado tan alegre, saltó luego de la cama.⁵⁰

Así el rey Ramiro

[...] mandó ordenar los haces y dar señal de pelear. Los nuestros con gran denuedo acometen a los enemigos y cierran apellidando a grandes voces el nombre de Santiago: principio que hasta hoy tienen los soldados españoles de invocar su ayuda al tiempo que quieren acometer. Los bárbaros alterados por el atrevimiento de los nuestros... y con el espanto que de repente les sobrevino del cielo, no pudieron sufrir aquel ímpetu y carga que les dieron. El apóstol Santiago, según que lo prometiera al rey, fue visto en un caballo blanco, y con una bandera blanca y en medio de ella una cruz roja, con que capitaneaba nuestra gente. Con su vista crecieron a los nuestros las fuerzas, los bárbaros de todo punto desmayados se pusieron en huida: executaron los cristianos el alcance sesenta mil moros.⁵¹

IV. Santiago en Clavijo y Centla

La comparación de ambos relatos permite establecer con facilidad los elementos comunes a ambos textos, los cuales forman en realidad una unidad narrativa según la cual los cristianos parten de una situación de desventaja frente a un enemigo numeroso por lo que las armas españolas no logran triunfar hasta el momento en el que aparece Santiago; es sólo en ese instante en el que los enemigos pueden ser rechazados, generándose entre sus filas la confusión y una gran mortandad.

En cuanto a las diferencias, podemos señalar dos principales. La primera consiste en que el santo se apareció en sueños al rey asturiano

⁵⁰ *Ibid.*, p. 415.

⁵¹ *Ibid.*, p. 416.

y no a Cortés; es más, Cortés ni siquiera fue testigo de la aparición e incluso llegó a dudar de ella. Es plausible explicar esta diferencia a partir de la jerarquización propia de la época, pues necesariamente al monarca le son dados presenciar, por su misma calidad y condición, acontecimientos que no están destinados a los simples soldados. Además, la aparición del santo al soberano es símbolo claro del favor especial del que gozaba la monarquía asturiana frente a los otros territorios peninsulares y materialización de sus pretensiones de dominio hegemónico sobre la totalidad de *Hispania*.

Una segunda diferencia, no menos significativa, radica en que mientras en Clavijo Santiago se mostró con su espada en la mano y la cruz en el pecho en una clara reminiscencia constantineana, en Centla su identidad no fue conocida inmediatamente, aunque se presentó tres veces. ¿Cómo explicar este hecho a la luz de nuestros conocimientos sobre la historiografía del momento? Una respuesta, ciertamente sencilla, estribaría en el hecho de que mientras Mariana en realidad reactualizó los relatos medievales —la crónica del toledano señala únicamente que “apareció Santiago sobre un caballo blanco haciendo tremolar un estandarte blanco”—⁵², López de Gómara por el contrario debía dar forma a un discurso coherente a partir de relatos orales y diferentes crónicas, por lo que pudo preferir ser prudente y no dar demasiado vuelo a su pluma con el fin de mantener un cierto criterio de veracidad.

Una segunda hipótesis, más compleja, consistiría en señalar que mientras en Clavijo se manifiesta la naturaleza sagrada de la guerra llevada a cabo por los cristianos mediante la señal de la cruz y la presencia de Santiago como un *miles Christi*,⁵³ en Centla se representa el hecho de que la guerra de conquista en el Nuevo Mundo no puede

⁵² R. Jiménez de Rada, *op. cit.*, p. 177.

⁵³ Véase, entre una extensa bibliografía, Thomas Deswarte, *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIII^e-XI^e siècles)*. Turnhout, Brépols, 2003 y Alexander Pierre Bronisch, *Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*. Trad. de Máximo Diago. Granada, Universidad de Granada, 2006.

considerarse en sí misma una guerra santa, aunque su objetivo fuese forzar a los indios a la conversión, por lo que era necesario otorgar esa naturaleza a la guerra de conquista.

Numerosos son los autores que han señalado la continuidad entre la llamada “Reconquista” y la conquista de América, pero me parece que hay una diferencia fundamental a nivel espiritual y religioso: mientras que en la península ibérica se proclamó la bula de cruzada en distintas ocasiones — las Navas de Tolosa; la guerra de Granada— que otorgaba la remisión de los pecados a quienes participaban en ella, en el Nuevo Mundo los soldados no obtenían el perdón por el sólo hecho de combatir. En este sentido, la aparición de Santiago en el texto de López de Gómara tendría una doble significación: por un lado, una lectura de naturaleza política que señalaría el apoyo del patrón de las Españas a los soldados en el Nuevo Mundo y, en consecuencia, al proyecto político de expansión por el orbe; por el otro, una lectura espiritual y religiosa según la cual la presencia de Santiago en América sería una vía para convertir una guerra de conquista de naturaleza eminentemente política en una guerra sacralizadora en contra de los enemigos de la verdadera religión.⁵⁴ La lectura política y la lectura religiosa se conjugarían para hacer aún más eficaz la legitimación de la empresa americana.

V. Conclusiones

Puede señalarse, a modo de conclusión, que tanto el relato de López de Gómara como el de Mariana utilizaron la figura de Santiago para sacralizar la guerra en contra de los enemigos del nombre cristiano, legitimando así la actuación de los españoles y mostrando el favor

⁵⁴ Para J. Domínguez García, “la constante presencia de Santiago Matamoros en las crónicas americanas fue iniciada por una tendencia clerical que finalmente consiguió historiar una conquista que, además de desintegrar la razón económica del frágil imperio, también creó una nueva visión de destino en la cual la teología predominó sobre la razón, desfigurando, al mismo tiempo, los acontecimientos históricos”. *De Apóstol matamoros a Yllapa mataindios...*, p. 69.

especial que Dios había concedido a éstos al considerarlos como el nuevo pueblo elegido que ha sabido luchar a lo largo de los siglos por expandir el nombre de Cristo.

Más allá de reiterar la naturaleza providencialista de ambas historias y de la naturaleza justa y sacralizadora de la guerra, me interesa resaltar, para finalizar estas reflexiones, la utilización en ambos relatos del término “los nuestros” y la identificación que se genera entre el autor, los posibles lectores y los protagonistas de las historias, pues considero que ello muestra la clara voluntad de construir una conciencia identitaria para el conjunto de la Monarquía Católica a partir del discurso historiográfico, un discurso que, para ser eficaz, debía recurrir a los mismos elementos simbólicos a ambos lados del Atlántico, pero forjados en la Alta Edad Media. El hecho de que ninguno de los dos clérigos alcanzara el tan anhelado título de cronista real e, inclusive, el hecho de que la obra de Gómara fuera prohibida por causas desconocidas,⁵⁵ no obsta para que podamos considerar a ambos proyectos historiográficos como serios intentos por construir una historia general de la monarquía hispana. En este sentido, la figura de Santiago, polisémica y plástica, sirvió, una vez más, para crear un vínculo de identidad espiritual, cultural y política entre los súbditos de aquella monarquía favorecida por el discípulo predilecto de Jesucristo y protomártir del colegio apostólico.

⁵⁵ N. E. Jiménez, *op. cit.*, reproduce la cédula de prohibición (p. 291) y resume las distintas hipótesis que explican tal acción (pp. 92 y ss).

EL CIELO EN LA TIERRA. LOS SANTOS EN LAS SOCIEDADES NOVOHISPANAS

ANTONIO RUBIAL GARCÍA

Universidad Nacional Autónoma de México

Los santos llegaron a América con la implantación del dominio español sobre los antiguos señoríos mexica e incaico y gracias al papel determinante que tuvieron las instituciones eclesiásticas y el cristianismo en dicho proceso. Su arribo en las mentes y los corazones de los conquistadores se hizo notable desde que el apóstol guerrero Santiago fue visto por ellos, acompañando a sus huestes y matando indios. Una imagen de la Virgen fue colocada en el Templo mayor de Tenochtitlan para suplantarlo al ídolo de Huitzilopochtli destruido por Hernán Cortés. Después, a la misma Virgen María se le atribuyó la ayuda que recibieron durante la huida de la Noche Triste al arrojar tierra a los ojos de sus perseguidores. Al soldado romano san Hipólito se le adjudicó la toma de la capital mexica, pues el 13 de agosto de 1521 coincidió con el día en que se celebraba la fiesta de ese santo. Hasta ese momento nadie puso en duda esa ayuda celestial que era concebida formando parte de la lucha cósmica entre los hijos de la luz y los idólatras seguidores de Satanás.

A los dos años de la caída de Tenochtitlan llegaron los primeros franciscanos y con ellos se multiplicó el santoral dirigido a vencer la idolatría. Esos frailes mandaron construir en el cerro de Chapultepec una ermita dedicada al arcángel san Miguel quien, según el *Apocalipsis*, había expulsado a Lucifer del cielo; desde ese lugar sagrado para los mexicas, pues ahí brotaba la fuente de agua potable que abastecía a la ciudad, el guerrero celestial protegería a la nueva cristiandad que estaban fundando los religiosos y arrojaría fuera de ella a los demonios. Desde ese momento los indios, tanto los aliados como los conquista-

dos, comenzaron a realizar sincretismos entre sus dioses y las nuevas divinidades traídas por los invasores.

Los santos y los indios en la evangelización. emisores y receptores

El culto a los santos y a sus imágenes fue transmitido por los frailes a las comunidades indígenas como parte de la labor evangelizadora. Aunque la religión enseñada a los indios se centraba sobre todo en Cristo (de ahí la fuerte difusión del culto a la cruz y a los símbolos pasionarios), tanto la Virgen María (con sus distintas advocaciones) como los santos mártires y mendicantes tuvieron un papel central en la difusión de los mensajes cristianos. Estos fueron transmitidos por medio de la palabra, pero también con ceremonias comunitarias, pues la mayoría de los frailes consideraba a sus fieles como seres incapaces de comprender abstracciones y que necesitaban de lo festivo y de lo visual para sentirse atraídos hacia la nueva religión que se les predicaba.

Junto con las ceremonias los templos fueron el otro importante medio de apropiación del espacio. En la fundación de Cholula, metrópoli santuario del dios Quetzalcóatl en la que los franciscanos procuraron “que donde hubo tantos templos en la gentilidad al demonio fabricados, hubiera copia de ermitas y de iglesias al culto de los santos dedicadas”.¹

La misma actitud podemos ver ante el culto a las reliquias de aquellos religiosos que murieron en “olor de santidad”. Sus hermanos de hábito promovieron que sus restos mortales y los objetos que les pertenecieron fueran venerados por los indios a quienes ellos habían cristianizado. El franciscano fray Martín de Valencia, por ejemplo, cuyo cuerpo incorrupto se guardaba con veneración en el convento de Tlalmanalco, fue sustraído de su tumba por los indios y desapareció de manera misteriosa.²

¹ Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano (1698)*. México, Porrúa, 1982, p. 56.

² Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*. Ed. de Antonio Rubial. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, lib. V, primera parte, caps. 13 y 16; vol. II, pp. 295-296 y 303-306.

La difusión de este tipo de culto, con imágenes y devociones, se hizo muy pronto extensivo gracias a los textos hagiográficos que circulaban en lenguas indígenas: el franciscano fray Juan de Ribas, por ejemplo, compuso en náhuatl un *Flos sanctorum* (colección de vidas de santos) y su hermano de hábito, fray Maturino Gilberto, introdujo una serie de hagiografías en su *Diálogo de Doctrina Cristiana* en purépecha (o tarasco), lengua en la que también circulaba una vida de san Francisco.³ En estas obras, al igual que en las imágenes que decoraban sus conventos, los frailes promovían a los santos patronos de la propia orden evangelizadora: san Francisco, san Bernardino de Siena y san Antonio de Padua entre los franciscanos; santo Domingo, san Vicente Ferrer, santa Catalina de Siena y san Jacinto de Cracovia entre los dominicos; san Agustín, san Nicolás Tolentino y san Guillermo entre los agustinos. Junto con ellos fueron promovidos varios de los apóstoles, en especial san Pedro y san Pablo, san Bartolomé y san Andrés. Los padres de la Virgen san Joaquín y santa Ana, su prima santa Isabel, san Juan Bautista y santa María Magdalena, todos ellos personajes bíblicos; otros como san Cristóbal, san Martín, san Sebastián y santa Catalina de Alejandría tenían tras de sí una larga tradición entre los mendicantes. En general, sobre todo entre los franciscanos, se insistió mucho en los santos apostólicos y bíblicos y en los mártires antiguos, clara muestra de su evangelismo.⁴

Fue también importante la promoción de santos guerreros. El apóstol Santiago (patrono de España y de la reconquista contra el Islam), el mártir san Hipólito (en cuyo día, 13 de agosto, fue tomada la ciudad de México-Tenochtitlan) y el arcángel san Miguel (fuerza celeste que venció al Demonio, a las idolatrías y a los dioses antiguos) aparecieron en un espectáculo diseñado por los franciscanos y representado en Tlaxcala en 1539 con la participación de españoles y de indígenas. La

³ Pierre Ragon, *Le saints et les images du Mexique: XVI^e-XVIII^e siècle*. París, L'Harmattan, 2003, p. 186.

⁴ Francisco Morales, "Santoral franciscano en los barrios indígenas de la ciudad de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 24, 1994, pp. 351-385.

gran pantomima, que duró todo el día del *Corpus*, recordaba la toma de Jerusalén por los ejércitos cristianos en 1099 y a lo largo de la representación hicieron acto de presencia esos santos guerreros (vestidos como los conquistadores) y anunciaron a los sitiadores y a los sitiados la pronta caída del bastión y el bautizo de los musulmanes.⁵

En la nueva concepción religiosa, los dioses antiguos (Tláloc, Tezcatlipoca, Mola) también tomaron un lugar, pero se les asoció con los demonios; algunos frailes sostuvieron con ellos una encarnizada lucha y se enfrentaron con sus manifestaciones, los ídolos, con los que supuestamente hablaban y a los que destruyeron.⁶

Desde un principio estos santos dieron su nombre a poblados y a personas, a ríos y a montañas, a barrios y a templos. Cada orden promovía sus propios santos e imágenes como un medio de propaganda y como parte de su predicación. Así, en el momento en que una comunidad religiosa trasladaba a otra un templo y su convento, la que entraba tomaba posesión de su nuevo territorio colocando las imágenes de sus santos en todos lados. En San Juan Teotihuacán, convento cedido por los franciscanos a los agustinos en 1557, estos, como su primer acto de posesión, mandaron pintar en la portería la imagen de su santo fundador y de los santos de su orden. Los indios, que estaban en desacuerdo con este traslado, para mostrar su oposición al cambio no se conformaron solamente con faltar a los oficios, sino incluso borraron de la portería las imágenes de los santos agustinos, lo que ocasionó fuertes disturbios.⁷

Detrás de la anécdota de Teotihuacán aparecen dos hechos: por un lado el uso político que los frailes hacían de sus santos; por el otro la aceptación, por negación, que los indios tuvieron de esos códigos.

⁵ Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*. Ed. de Edmundo O'Gorman. México, Porrúa, 1986 ("Sepan cuantos...", 129), pp. 67 y ss.

⁶ 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 (México, 1624)*. México, Porrúa, 1985 (Biblioteca Porrúa, 85), p. 90.

⁷ J. Mendieta, *op. cit.*, lib. III, cap. 59; vol. I, pp. 521 y ss.

Por otro lado, en el mundo prehispánico era común que el pueblo conquistado recibiera a los dioses de los vencedores como símbolo de sometimiento. Los indios vieron a los santos como parte de esa imposición, como uno de los elementos que traía consigo el nuevo régimen político; pero además, la conquista había mostrado que los dioses cristianos eran muy poderosos, por lo que convenía tenerlos contentos, sobre todo si se les mostraba con el atuendo guerrero de los conquistadores, como los casos de Santiago y san Miguel; el dios ajeno podía ser propiciado tanto para pedirle beneficios como para librarse de sus daños. La única diferencia con los tiempos pasados era que los nuevos dominadores tenían una actitud exclusivista y no toleraban la convivencia de sus dioses con los de las religiones antiguas.

A pesar de esta falta de flexibilidad, los indios crearon puentes de comunicación entre ambos mundos culturales, lo que los llevó a formar una religión sincrética. Los santos fueron integrados como divinidades, sustituyeron a los dioses protectores de los barrios, cubrieron las funciones rectoras del cosmos sobreponiendo a sus atributos aquellos que poseían los señores que regentaban las fuerzas naturales. San Miguel y el Demonio vencido fueron vistos como una sola figura que simbolizaba las fuerzas cósmicas en pugna, fuerzas que no se excluían sino que se complementaban, que mostraban la lucha de los opuestos de la que dependía la existencia misma del universo; ellos eran el águila y la serpiente, el día y la noche, la luz y las tinieblas, la vida y la muerte.

San Juan Bautista, por su asociación con el agua, ocupó su lugar en el panteón indígena y, al igual que Tláloc, dios de las lluvias, se convirtió en el señor del oriente. Los indígenas celebraban su fiesta, que además coincidía con el solsticio de verano, con representaciones teatrales donde se narraban escenas de la vida del precursor y este teatro debió ser asociado con un ritual propiciatorio.⁸ El párroco Jacinto de la Serna decía que al fuego, considerado como un dios viejo, se le llamaba san Simón o san José que eran representados como ancianos, “y con estos

⁸ Motolinía, *op. cit.*, p. 63.

nombres disimulan y conservan el antiguo nombre con que llaman al fuego Huehuetzin, que quiere decir viejo”.⁹

En ocasiones también pudo haber asociación por la coincidencia de las fiestas de los santos con las de los antiguos dioses, resultado de un bagaje agrícola común. En febrero, la fiesta de Virgen de las Candelas correspondía a ritos propiciatorios a la diosa del agua Chalchiuhtlicue; la Semana Santa coincidía con los ritos a Tezcatlipoca, asociados con sacrificios como el de Cristo; el anciano san José, con su vara florida, se asimiló al dios Xipe Totec, celebrado cuando la naturaleza reverdece; la celebración de san Francisco a principios de octubre coincidía, por su asociación con los animales, con las fiestas de Mixcóatl, dios de la caza.

Estas festividades estaban además reforzadas con un aparato ceremonial que permitía aun más fácilmente las asociaciones. Las procesiones con las imágenes, organizadas por las cofradías, los arcos triunfales y tapetes de flores, el incienso, las danzas autóctonas y las de “moros y cristianos”, los cantos y el repiqueteo de las campanas formaban parte de un ritual que tenía como fin solicitar la protección de las fuerzas celestiales y la solución de los problemas cotidianos, al igual que se hacía con los dioses.

Para los indios los santos eran los parientes de Cristo y existían desde antes de la creación del mundo. Como los dioses apetecían cosas y buscaban satisfactores, por lo que era necesario hacerles ofrendas de alimento y las primicias de las cosechas. Jacinto de la Serna señalaba que los indios hacían sacrificios a los santos (a quienes algunos tienen como dioses) ocultando detrás de este culto sus ritos idolátricos: les sacrificaban gallinas y animales, derramaban pulque en su presencia, les ofrecían comida y bebida y les atribuían las enfermedades y la salud.¹⁰

Los santos y los demonios se integraron así como fuerzas cósmicas positivas y negativas, pero no necesariamente dentro de los códigos

⁹ Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*. Ed. de Francisco del Paso y Troncoso. México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, p. 65.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 64 y ss.

de la cultura occidental, pues eran considerados seres con un potencial destructivo. Mendieta cuenta, por ejemplo, que al principio de la evangelización los indios llamaban a san Francisco “el cruel”, pues su fiesta, el cuatro de octubre, coincidía con el final de la época de lluvias y el principio de las heladas y con ellas se perdían maíz y legumbres.¹¹

Los santos no eran, sin embargo, entes abstractos, su fuerza estaba presente en sus imágenes que eran consideradas *ixiptla*, receptáculos de un poder, presencias que poseían la fuerza.¹² Algunos etnólogos han insistido en este carácter mágico de las imágenes en comunidades actuales; en Ihuatzio, Michoacán, por ejemplo, las diferentes esculturas de san Francisco se consideran como santos distintos.¹³

Sin duda tales fenómenos de asimilación fueron posibles gracias a la existencia de paralelismos entre las dos religiones y a que el cristianismo presentaba a los indios un catálogo formal que les ofrecía variadas imágenes de niños, mujeres, hombres, ancianos, seres alados y demonios con los que pudieron realizarse las superposiciones necesarias con sus antiguos dioses. Además, la enorme cantidad de representaciones asociadas con el martirio y con la sangre, incluido el de Cristo, debió constituir para los indios un rico arsenal de imágenes que los remitían a los sacrificios ofrecidos a sus dioses. En este proceso de asimilación llegaron a integrarse incluso los animales que servían de atributo a los santos y que fueron identificados con su *tona* o entidad protectora. En el tercer concilio provincial mexicano de 1585 se prohibieron no solo las festividades populares que pudieran prestarse al resurgimiento de la idolatría, sino también las representaciones de animales, demonios y astros junto a los santos para evitar que los fieles los veneraran pues, “especialmente los viejos, mamaron en la leche la idolatría”.¹⁴

¹¹ J. Mendieta, *op. cit.*, lib. III, cap. 56; vol. I, p. 502.

¹² Serge Gruzinski, *La colonización del imaginario*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 61.

¹³ Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*. México, Secretaría de Educación Pública, 1976, p. 197.

¹⁴ *Concilio III provincial mexicano*, México, 1870, p. 221r. Ver también Félix Baez-Jorge, *Entre los nahuales y los santos*. Jalapa, Universidad Veracruzana, 1998, pp. 161-199.

Este proceso de asimilación no era algo nuevo en el cristianismo. Al igual que ocurrió en los primeros tiempos de nuestra era con la asimilación de los santos a los dioses paganos, la religión indígena integraba a sus dioses con los santos que trajeron los evangelizadores. Es por esto que, para algunos investigadores, la religión indígena no se diferenciaba de aquella que practicaban los campesinos europeos.

Fue tan exitosa la adaptación que hicieron los indios de los santos que, junto con los ritos asociados a la muerte, el culto a esos seres celestiales fue sin duda el aspecto del cristianismo que tuvo mayor impacto en sus comunidades. Esto se puede observar, por ejemplo, en el hecho de que, después de la evangelización, toda vivienda indígena tenía un espacio dedicado a “casa del santo”, a veces incluso una habitación completa; mantener tal espacio, barrerlo y conservar la imagen del santo dentro de la familia simbolizaban la identidad y la continuidad de la misma.¹⁵

Junto con esta utilización familiar, estaba también el uso que se hacía de esas imágenes en el ámbito colectivo, sobre todo en fiestas y en procesiones. El cronista agustino fray Juan de Grijalva cuenta que los indios construyen en sus casas aposentos especialmente destinados a oratorios donde colocan sus imágenes e incluso aquellas que salen en las procesiones; “en esa materia — señala— tienen grandes pleitos y competencias, o ya por el lugar, o ya por la sucesión, cuando muere el que la tenía”.¹⁶

De hecho no sólo las imágenes del templo podían encomendarse a una casa privada, las de cada casa debían hacer una visita ceremonial al santo patrono del pueblo que se asentaba en la iglesia principal. Esta imagen era el centro del culto comunitario y su importancia llegó a ser tan grande que alrededor de ella se desarrolló todo un sistema de cargos, sobre todo los de mayordomo y fiscal. Es muy significativo que

¹⁵ James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 339 y ss.

¹⁶ J. Grijalva, *op. cit.*, lib. II, cap. VI, p. 162.

organizar las fiestas del santo patrono, sobre todo la comida ritual, fue una de las principales funciones de las autoridades indígenas del cabildo.

Tal aparato festivo creó la necesidad de fortalecer instituciones como las cofradías y las mayordomías. Las primeras se fundaron para hacer frente a los gastos de las fiestas y en algunas regiones llegaron a detentar los bienes comunales que eran trabajados por todos, con lo cual los santos se convertían en dueños de extensas propiedades y salvaban esas tierras de la rapiña de los españoles. Las mayordomías, aunque tenían la misma finalidad festiva, hacían recaer los gastos no en la comunidad sino en una sola familia, cuyo prestigio social se veía acrecentado al recibir tan honorífico cargo.

Junto con los frailes, estas autoridades tuvieron un papel central en la elección de los santos patronos de los pueblos. A veces esa elección pudo estar relacionada con la necesidad de sustituir a las antiguas deidades tutelares utilizando similitudes aparentes entre los atributos de los santos y los de los dioses; otras veces, haciendo asimilaciones relacionadas con los toponímicos; en varios pueblos de Veracruz, por ejemplo, religiosos y caciques indios, al elegir a los santos patronos de los poblados, asimilaron alguna característica del toponímico indígena y del dios protector al del santo que se les imponía. A Tlaquilpa (lugar de rica vestimenta) se le dio por patrona a María Magdalena; a Mixtla (lugar dedicado a Mixcóatl, señor de los chichimecas) se le puso bajo la tutela de san Andrés, evangelizador de los escitas bárbaros del norte.¹⁷ En algunos lugares de Tlaxcala santa Ana, la abuela de Cristo, fue nombrada patrona de los pueblos donde existía un santuario a la diosa Toci, abuela de los dioses. San Bartolomé, cuyo nombre significa “hijo del que mantiene suspendidas las aguas”, pudo ser impuesto en los lugares donde se veneraba a alguno de los dioses de la lluvia.¹⁸

Para fines del siglo XVII los indígenas tenían tan integrado el culto a los santos que su presencia aparece como una parte activa en los mitos

¹⁷ Gonzalo Aguirre, *Zongolica. encuentro de dioses y santos patronos*. Jalapa, Universidad Veracruzana, 1986, pp. 60 y ss., 166 y ss.

¹⁸ P. Ragon, *op. cit.*, p. 72.

de fundación de los pueblos. En el título primordial de Santiago Sula, por ejemplo, se narra una aparición del santo guerrero a dos caciques indígenas, a quienes les pide que lo elijan por patrono pues era muy poderoso y cercano a Dios.¹⁹ La presencia de un santo cristiano como fundador del poblado muestra, no sólo el rápido proceso de penetración que tuvo el cristianismo entre los indios, sino también es prueba del importante papel que jugó la religión como vehículo de integración de los dos mundos.

Lo que parece cierto es que algunos grupos indígenas no vieron la conquista como una ruptura sino como una continuidad. Los elementos comunales cristianos fueron adaptados a los prehispánicos. El santo patrono, el cabildo y la cofradía funcionaron como nuevos factores de cohesión y sustituyeron al dios tribal y a la organización clánica anterior a la conquista. Gracias a estos dioses tutelares o santos patronos, los pueblos recién congregados, formados a menudo con grupos de muy diversas procedencias, pudieron reconstruir su mundo espiritual; con ellos se crearon los lazos que hicieron posible la integración y la convivencia.²⁰

Al convertirse en dioses tutelares de los pueblos, los santos se volvieron también elementos de resistencia y detrás de ellos se ocultaron muchas concepciones indígenas anteriores a la conquista. Sin embargo, en su aceptación podemos encontrar también procesos de adaptación de los códigos occidentales. De hecho la relación con las fuerzas celestes se volvió más directa y la comunicación con ellas más cercana pues, sin duda, los dioses de los cristianos tenían rasgos más humanos que las antiguas divinidades sanguinarias.

En esos procesos de sustitución es difícil saber qué papel jugaron los religiosos y cuál los dirigentes de las comunidades indígenas, pero lo más probable es que ambos estuvieran de acuerdo. Algunos frailes, conscientes de la necesidad de suplantar, hicieron uso de las similitudes entre las dos religiones; los indios por su parte, por falta de una familiaridad suficiente con el mundo cristiano, interpretaron

¹⁹ J. Lockhart, *op. cit.*, p. 340.

²⁰ Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 23 y ss.

el cristianismo en función de sus tradiciones. Los dioses cristianos se asimilaron, pero los campesinos siguieron con sus ritos agrícolas, sus prácticas de medicina tradicional y su religión doméstica; a pesar de que los sacerdotes católicos los prohibieron y trataron de erradicarlos, estas prácticas convivieron con el culto a los santos.

Los santos en las sociedades mestizas urbanas

En la fiesta de todos los santos del año de 1578 los jesuitas organizaron un festivo recibimiento a las 214 reliquias de santos europeos que les enviaba el Papa para ser repartidas entre los templos de la ciudad de México. Para guardarlas se mandaron construir dieciocho suntuosos relicarios de oro, plata y piedras preciosas, que fueron llevados en procesión desde la catedral al colegio de la Compañía; para la ocasión las calles fueron engalanadas con arcos y pendones y se hizo una representación teatral, *El triunfo de los santos*. La procesión iba acompañada de danzas indígenas y en ellas se cargaba como estandarte el águila sobre el nopal devorando una serpiente, símbolo de la fundación de la ciudad de México que los jesuitas asociaron con el sacrificio de Cristo. Salió también por primera vez una mujer noble indígena vestida con un huipil (el vestido tradicional de las indias) que representaba a Nueva España, acompañada por un joven ataviado también como nativo que era el reino del Perú. Para los jesuitas la celebración les daba el prestigio que requerían a los seis años de su llegada a México. Para los novohispanos esas reliquias convertían a su tierra en un espacio sagrado y santificado, sobre todo al asociarlas con sus emblemas más queridos.²¹

A lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII llegaron de Europa una infinidad de huesos, objetos e incluso cadáveres completos de santos para ser colocados en los innumerables templos que se levantaban por doquier. Para toda la cristiandad católica, la consagración de una iglesia

²¹ Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*. México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 82 y ss.

debía hacerse colocando en sus altares un ara de reliquias. Pero estos objetos no sólo sacralizaban el espacio interior del templo, su presencia en las ciudades aseguraba la protección celestial contra enfermedades y catástrofes; por ello, se hacía necesario conseguir, ya por compra ya por donación, todas aquellas disponibles en el mercado europeo. El fenómeno no disminuyó con la llegada del racionalismo ilustrado y sabemos que los jesuitas mexicanos expulsados del imperio español por el rey Carlos III en 1767 y radicados en Italia, tenían como una de sus principales fuentes de ingreso tramitar el envío de reliquias a Nueva España, no sólo para los templos sino incluso para ser colocadas en las capillas domésticas de las familias acomodadas.

En este sorprendente despliegue publicitario alrededor de las reliquias podemos observar que, al igual que aconteció en el ámbito indígena, los habitantes de las ciudades se vieron conminados a realizar adaptaciones al culto a los santos europeos, a pesar de que la continuidad con las prácticas occidentales fuera mucho más inmediata. Conocemos, por ejemplo el temprano culto a san Hipólito en el medio novohispano, sobre todo en la capital. En el acta del cabildo del 31 de julio de 1528 ya aparecen regulaciones para los festejos de ese santo que, con el nombre de “paseo del pendón”, se hacían en la ciudad de México para celebrar a los mártires españoles de la conquista.²²

Conforme se iba consolidando la sociedad, los santos europeos comenzaron a tomar papeles centrales en todos los ámbitos urbanos. El episcopado y el clero secular (aquel que no vivía en conventos) propusieron, desde la segunda mitad del siglo XVI, una política de apertura e integración racial que se oponía al mundo indígena cerrado a las influencias externas ideado por los frailes. En tal proceso fue básica la presencia de santos obispos y papas que fueron presentados a la veneración de los fieles. Las órdenes llegadas tardíamente, jesuitas, mercedarios, carmelitas y dieguinos, junto con las monjas, influyeron también en el proceso al introducir nuevos santos y nuevas devocio-

²² Edmundo O’Gorman, *Guía de las actas de cabildo de la ciudad de México, siglo XVI*. México, Departamento del Distrito Federal / Fondo de Cultura Económica, 1970, acta 222.

nes. Por último, los concilios provinciales, sobre todo el tercero de 1585, dispusieron las nuevas normas sobre el culto a las imágenes y la veneración a los santos y adoptaron los principios de Trento con lo cual se consolidaba una posición abierta alrededor de lo milagroso.²³

La nueva actitud se vio reforzada además por la formación de una conciencia corporativa en la cual el culto a los santos jugó un papel central. En tales organismos, la veneración de las imágenes de sus protectores iba acompañada de un impresionante aparato de ostentación. Las corporaciones gremiales, por ejemplo, se pusieron bajo la protección de los santos tradicionales propios de cada oficio: los zapateros bajo san Crispín, los sastres bajo san Homobono, los carpinteros bajo san José, los orfebres bajo san Eloy, los notarios bajo san Juan Evangelista.

Dentro de ese mismo sentido corporativo estaban las provincias de las órdenes religiosas que desarrollaron un ostentoso culto a sus santos fundadores. Todo convento urbano poseía series de lienzos en sus claustros donde se narraban sus vidas en numerosas escenas. Por su parte, el clero secular colocó en los muros de parroquias y catedrales series pictóricas que representaban a los apóstoles, convertidos en figuras emblemáticas de unos sacerdotes que no vivían en comunidad y que, junto con sus cabezas, los obispos, se sentían herederos de los doce fundadores de la Iglesia. En este contexto, desde 1600 la imagen de san Pedro, figura emblemática del poder episcopal, recibió una gran difusión.

Los santos como símbolos corporativos y como elementos de cohesión institucional fueron también utilizados por las órdenes terceras, las cofradías, las congregaciones, la universidad, los cabildos catedralicios y municipales y el consulado de comerciantes, así como por instituciones de la burocracia virreinal (el tribunal de la Inquisición o la Audiencia). Las imágenes de los santos, parte fundamental del aparato de representación de esas corporaciones, salían en procesión por las calles durante la fiesta del *Corpus* y en otras celebraciones; bajo su amparo desfilaban

²³ Pilar Gonzalbo. "Del tercero al cuarto concilio provincial..." *Historia mexicana*, vol. 35, núm. 1, 1985, pp. 5-32.

sus fieles servidores y, como símbolos identitarios de cada cuerpo social, iban adornadas con joyas y acompañadas por sus estandartes.

La principal función de estos protectores celestiales era acudir a las necesidades de sus fieles reunidos bajo las insignias de una corporación. En ese sentido, las ciudades eran también consideradas entidades jurídicas que tenían la obligación de velar por sus habitantes por medio de la sujeción a varios patronos. Los encargados de tales actos eran los municipios urbanos que elegían a sus abogados celestes después de alguna catástrofe por medio de un sorteo o por elección. Una vez obtenido el santo protector, el cabildo de la ciudad hacía una ceremonia en la cual se realizaba un juramento: el santo elegido protegería al poblado de ciertas desgracias a cambio de que anualmente se le festejara en su día con novenarios, misas y fiestas, se pusiera su imagen en la iglesia principal y, de ser posible, se consiguiera alguna de sus reliquias. La ciudad de México juró a san José como patrono de las conversiones y de la iglesia novohispana en 1555; a san Nicolás Tolentino se le nombró en 1611 patrono contra los terremotos; a san Bernardo se le convirtió en protector oficial de la capital contra las epidemias a fines del siglo XVII y a san Antonio Abad se le hizo patrono contra los incendios en 1723. La fiesta de san Gregorio Taumaturgo, protector de la ciudad contra las inundaciones, aparece mencionada a menudo en las actas de los cabildos civil y eclesiástico de la capital, sobre todo a principios del XVII cuando este tipo de problemas fue más grave. De hecho, era el carácter milagroso de los santos, su capacidad para liberar a la sociedad de las catástrofes y de regresar a los individuos la salud, lo que los hacía ser venerados. Los exvotos, los cirios, las limosnas y las peregrinaciones eran el pago con que los fieles remuneraban a sus benefactores. Pero también sucedía que su culto disminuía hasta desaparecer cuando no demostraban su eficacia.

El patronazgo de san José sobre la Nueva España es uno de las más interesantes muestras de apropiación de un santo “europeo”. Los franciscanos le dedicaron una capilla en su convento mayor de México, aquella destinada a los indios con el nombre de san José de los Naturales, y lo consideraron como colaborador en el proceso evangelizador. Para el

siglo XVIII, los criollos lo asociaron con el José bíblico, virrey del faraón de Egipto, y lo representaron a menudo como virrey de Nueva España. San José fue a menudo pintado en los cuadros llamados de patrocinio, en los que porta una corona y cobija bajo su manto protector a sus fieles. Pero san José no sólo fungió como un intercesor ideal entre su hijo Jesús y los hombres, fue además un santo propuesto como modelo familiar, junto con san Joaquín, el padre de la Virgen. La Iglesia del siglo XVIII procuraba la difusión de una moral intimista y familiar en el ámbito católico e insistía en los santos más como modelos que sólo como procuradores de milagros. Pero en el ámbito popular lo más importante era la intercesión, de ahí la enorme difusión de biografías de san José y de oraciones dirigidas sobre todo a solicitar una “buena muerte”.²⁴

Para una sociedad obsesionada con la vida en el más allá, una buena muerte significaba tener una agonía lo suficientemente larga para conseguir el arrepentimiento y el perdón de los pecados, lo que permitiría al alma librarse de las penas eternas en el infierno. Sin embargo, salvo los santos, la mayoría de los fieles no podían ir al cielo directamente y debían pasar por un periodo de purificación en un lugar de sufrimientos llamado purgatorio. Para aminorar las penas en él, los fieles también contaban con la ayuda de la Virgen y de los santos, en especial de aquellos que tuvieron visiones de quienes penaban ahí como santa Gertrudis y santa Teresa, o quienes poseían objetos relacionados con el rescate de ánimas como el cordón de san Francisco, el escapulario de san Ramón o la cinta de san Nicolás Tolentino. En el siglo XVIII se pintaron enormes lienzos denominados “de ánimas”, donde se representaba en la parte inferior a las almas en pena y en la superior a esos santos intercesores que pedían por ellas ante un Dios que, para los hombres del siglo XVIII, iba siendo cada vez más tolerante con los pecadores y más inclinado a perdonar sus faltas.

Junto con los cuadros y esculturas, el culto a los santos se veía también reforzado por todo el aparato festivo con que se rodeaban la llegada

²⁴ Jaime Cuadriello, “San José en tierra de gentiles. Ministro de Egipto y virrey de las Indias”, en *Memoria del Museo Nacional de Arte*, México, núm. 1, 1989, pp. 5-49.

de reliquias y la noticia de las canonizaciones llegadas de Roma. En 1597 fue recibida con un gran aparato festivo la canonización del dominico polaco san Jacinto de Cracovia que, por ser la primera celebración de este tipo que se hacía en Nueva España, fue apoteósica y mereció ser reseñada en un impreso.²⁵ Un siglo después, la canonización de san Juan de Dios en 1690 fue publicada en Nueva España el 16 de octubre de 1700, lo que provocó festejos en la capital que duraron ocho días con procesiones, fuegos pirotécnicos, sermones, altares efímeros, mascaradas, carros alegóricos, música y certámenes poéticos.²⁶

Es muy significativa la adhesión de los novohispanos a los santos de reciente canonización, consecuencia de la enorme publicidad que las órdenes religiosas, movidas por un sentimiento corporativo que las asociaba con sus hermanos de hábito del otro lado del océano. Así, el Carmelo exportó el culto de santa Teresa más allá de las fronteras de España, al igual que aquel de María Magdalena de Pazzi, la reformadora del Carmelo italiano. Los jesuitas, para publicitar su extensa actividad misionera en todo el orbe, expandieron el culto a san Francisco Javier, evangelizador en Asia.

Para promover el culto a sus nuevos santos en América, las órdenes religiosas radicadas en Nueva España desarrollaron campañas publicitarias de grandes alcances. Para hacer propaganda de sus poderes curativos y atraer gente a sus templos, los religiosos mandaban imprimir hagiografías que describían su vida y la difundían en sermones durante las misas y mandaban traer alguna de sus reliquias. Los dominicos de la capital, por ejemplo, importaron un poco de tierra del sepulcro de san Raimundo de Peñafort (patrono de los juristas canónicos) después de ser canonizado en 1601; con ella disuelta en agua, narra el cronista de la

²⁵ Alonso Franco, *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, orden de predicadores en la Nueva España*. México, Museo Nacional, 1900, pp. 135 y 548. Fray Antonio de Hinojosa, *La vida y milagros de San Jacinto y las notables fiestas que la insigne ciudad de México hizo a su canonización*. México, Pedro Balli, 1597.

²⁶ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*. México, Porrúa, 1972, vol. III, pp. 115 y ss.

orden fray Alonso Franco, varios enfermos de un hospital quedaron curados de sus males.²⁷

A veces, estas campañas se politizaron, como sucedió con la figura de san Juan Nepomuceno, santo promovido por los jesuitas checos en las primeras décadas del siglo XVIII y que había sido jurado en México como patrono de la Audiencia, del cabildo, de los colegios jesuíticos y de la universidad. El nuevo santo se convirtió en una bandera de la disidencia después de la expulsión de la Compañía en 1767; el que había sido víctima de un monarca injusto en la Bohemia del siglo XIV, se volvía emblema, para los criollos projesuitas, contra Carlos III, considerado un déspota por haber expulsado a sus coterráneos. En un cuadro fechado en 1782 y pintado por José de Alcívar, el santo con su lengua en la mano, símbolo del secreto de confesión, pisa al monstruo de la maledicencia y la calumnia que yace junto a un ave fulminada por un rayo, clara alusión a la situación que vive la ya disuelta Compañía de Jesús.²⁸

Paralelamente a ese culto público promovido por las corporaciones, el culto privado a las imágenes de los santos (pintadas o de bulto) se hizo extensivo en todos los sectores sociales. Lienzos y esculturas que los representan aparecen con frecuencia mencionados en los inventarios, en los testamentos y en las actas de dote como parte de la riqueza de individuos y familias. Su culto doméstico, construido con besos y peticiones, con mandas y obsequios, nos muestra una religiosidad emotiva que ha integrado a la imagen dentro de la familia y que la considera como un ser vivo.

En el ámbito de los monasterios de religiosas (que nos es más conocido por las numerosas crónicas y biografías que sobre ellas existen) la posesión y el culto a tales objetos se convertía en un factor de competencia y de envidias. En esos testimonios se refleja que el trato que se tenía con las imágenes era, a menudo, tan humano que se les cambiaba de advocación, se les ponían sobrenombres o se les atribuían movimientos, lágri-

²⁷ A. Franco, *op. cit.*, pp. 546 y ss.

²⁸ Jaime Cuadriello, coord., *Juegos de ingenio y agudeza*. México, Museo Nacional de Arte / Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, p. 385.

mas, sudor o emisiones de sangre como si se tratara de personas reales. Muy interesante a este respecto es el caso de una escultura mariana que poseía sor Agustina de Santa Teresa en el convento de la Concepción en Puebla y cuya propietaria transformó en una santa Gertrudis, acto que le valió una reprimenda celestial por boca de su amiga la venerable María de Jesús. A la misma escultura, que no tenía niño Jesús, para complementar sus atributos de Virgen del Carmen se le colocó una imagen llegada de España que recibió por sobrenombre “el gachupín”, nombre que se daba en Nueva España a las personas de origen peninsular.²⁹

Por otro lado, en los hogares de pobres o de ricos, existía un altar familiar con numerosas estampas impresas, que eran también llevadas entre los vestidos como amuletos, o colocadas en la cabecera del lecho, en cofres y armarios y detrás de las puertas para preservar los lugares del mal y para traer fortuna y salud. Incluso las parteras ponían grabados de san Ignacio o de san Ramón sobre el vientre de las parturientas para ayudarlas a bien parir. El gran consumo de estampas provocó que los impresores utilizaran las láminas con que habían hecho las portadas de libros para producir impresiones sueltas y venderlas como estampas a los fieles y, a menudo, los comerciantes las regalaban en la compra de mercancías. Un uso similar tenían las imágenes religiosas grabadas en novenas (guías de oraciones que debían hacerse durante nueve días), patentes, contratos y sumarios de gracias e indulgencias de las cofradías (hojas donde constaban los privilegios espirituales que éstas ofrecían), así como en coplas, loas, gozos y gacetas y en los escapularios (trozos de tela para colocarse sobre pecho y espalda que llevaban bordada la imagen de la Virgen o de un santo).³⁰

Pero tal difusión de imágenes grabadas era tan sólo parte de un proceso paralelo: el gran impulso que tuvo la literatura devocional gracias

²⁹ Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesada en el convento de la limpia concepción de la Virgen María, Nuestra Señora en la ciudad de los Ángeles*. México, Viuda de Bernardo Calderón, 1676, trat. III, cap. 10, ff. 179v y ss.

³⁰ Monserrat Galí, “La estampa religiosa en México”, *El Alcaraván, Boletín bimestral del Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca*, vol. 2, núm. 7, 1991, pp. 3-7.

a la imprenta. No cabe duda que hagiografía, sermones, obras de teatro y novenas fueron los grandes instrumentos en la difusión del culto a los santos, e incluso en la multiplicación de sus imágenes. En 1605 se publicaron en México las primeras vidas de santos en la imprenta de Diego López Dávalos, la de san Antonio de Padua de fray Juan Bautista y la de san Nicolás Tolentino de Francisco de Medina. De hecho, durante todo el siglo XVII y en el primer tercio del XVIII más de la mitad de las obras de devoción publicadas en México estaban consagradas a los santos.³¹ Junto con las hagiografías, entre 1680 y 1720 aumentó de manera considerable en las imprentas de México y de Puebla la impresión de novenas. Con el tiempo, incluso, estas guías para la oración se publicaron en mayor cantidad que los sermones pues, gracias a su formato pequeño y a su finalidad devocional práctica, se accedía a un público más amplio. El sermón era una publicación limitada pues se destinaba a la consulta de estudiosos dentro de silenciosos gabinetes. La novena, en cambio, era un instrumento de tipo pedagógico que invitaba a los fieles a vivir en lo íntimo de su corazón la lucha entre el bien y el mal y a tomar partido.³²

En todo esto, Nueva España se comportaba en apariencia como el resto de los países católicos del orbe. Sin embargo existían en el ámbito de la representación de los santos algunas manifestaciones que tomaban ciertos rasgos peculiares y que marcaban diferencias respecto a Europa.

Los santos propios y los venerables cuestionados

La canonización de santos autóctonos se convirtió para los criollos novohispanos en algo de vital importancia, pues si su tierra era fértil en frutos de santidad, quedaba demostrada su igualdad con los europeos. Una tierra que producía santos era una tierra madura espiritualmente, por lo tanto la exaltación de personajes autóctonos se convertía en una forma de autoafirmación. Ese difuso sentimiento que existía a

³¹ P. Ragon, *op. cit.*, p. 221.

³² *Ibid.*, pp. 241 y ss.

principios del siglo XVII, se consolidó entre 1670 y 1730. En esos años un nuevo tipo de religiosidad se generaba entre los criollos de la Nueva España. Una religiosidad cargada de amor a su tierra, de rasgos locales, de sensiblería y sensualidad. Una religiosidad alimentada por la espiritualidad de san Ignacio de Loyola que recomendaba ejercicios de “visualización” que consistían en imaginar cómo sería el infierno y el cielo, Belén y el Calvario. Esa religiosidad necesitada de visiones y hechos prodigiosos, de reliquias y de imágenes quedó plasmada en las obras de Francisco de Florencia, fray Agustín de Vetancurt, de Carlos de Sigüenza, de Sor Juana Inés de la Cruz y de muchos otros escritores de menor fama; se expresaba a través de ricas metáforas, de complicadas alegorías, de eruditas alusiones a escritos clásicos, bíblicos y patrísticos. En ella estaba ya el germen de los elementos que el llamado “nacionalismo criollo” desarrolló a fines del siglo XVIII, y que alimentaron la revolución de Independencia.

Religiosidad y nacionalismo fueron así dos factores que evolucionaron entrelazados. Desde el siglo XVII los novohispanos vivieron con la esperanza de que la Iglesia romana les canonizara santos que habían nacido o actuado en esta parte septentrional de la América. De todos sus intentos tan sólo se lograron dos beatificaciones en dos siglos: el mártir franciscano Felipe de Jesús, beatificado en 1621, y el hermano lego, también franciscano fray Sebastián de Aparicio, beatificado en 1789.

A pesar de estos escasos resultados, el criollo novohispano de los siglos XVII y XVIII consideraba que su tierra había sido mucho más pródiga en santidad de lo que querían reconocer la Iglesia romana y la Corona española. Tenían además dos ejemplos muy cercanos en el vecino virreinato del Perú: el rápido y sorpresivo proceso que se siguió en la causa de la santa criolla Rosa de Lima, beatificada en 1668 y canonizada en 1681, y cuyo culto fue sumamente difundido en Nueva España; y el igualmente expedito caso del leonés arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo, beatificado en 1679 y canonizado en 1726.

Los novohispanos no podían quedarse atrás en esta carrera por la santidad y se iniciaron campañas para promover a los altares a varios

personajes que nacieron o actuaron en México y que se destacaron por sus virtudes cristianas: el obispo reformador Juan de Palafox, la monja criolla sor María de Jesús de Tomelín, el eremita taumaturgo Gregorio López, el mártir en el Japón fray Bartolomé Gutiérrez, el misionero franciscano de las fronteras fray Antonio Margil de Jesús.³³

En algunos casos los obispos fueron los promotores de las causas, en otros fueron las órdenes religiosas. En todos ellos los habitantes de la Nueva España se mostraron sumamente dadivosos en la promoción de sus santos, y carretadas de plata salieron hacia Europa para tal fin. Un ejemplo claro fue Gregorio López, para cuyo proceso la mayor parte de los testamentos de la época incluían una cláusula de donación. Algunas veces se vincularon aquellos procesos que podían tener mayores dificultades a las causas de los venerables más canonizables. Tales fueron los casos del obispo Palafox y de sor María de Jesús.

Finalmente ninguno de estos casos llegó a los altares. Méritos insuficientes, aspectos heréticos en visiones y narraciones, conflictos entre el papado y la corona, pugnas doctrinales entre jansenistas y antijansenistas, fueron las causas más comunes. En muchos casos los procesos de canonización de santos americanos tomaron un cariz político, como sucedió con el obispo Palafox, usado como bandera de los regalistas contra los expulsados y maltratados jesuitas.

Junto con los promovidos, a los que se les denominaba siervos de Dios, había un sinnúmero de venerables, hombres y mujeres, cuyas vidas, transcurridas entre mediados del siglo XVII y fines del XVIII, estaban llenas de prodigios y de virtudes cristianas.

A pesar de no haber sido canonizados oficialmente por la Santa Sede, estos personajes, siervos de Dios y venerables, recibieron culto popular en sus imágenes y sus reliquias y sus vidas fueron preservadas y difundidas en voluminosos tratados hagiográficos. Con

³³ Antonio Rubial, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras / Fondo de Cultura Económica, 1999 (Colección Obras de Historia).

todo, Nueva España, tan lejana a Europa, estaba destinada a ser una cristiandad de segunda categoría pues no podía aducir una historia de santidad que la vinculara a los tiempos apostólicos. Para muchos criollos era un serio problema el que hubieran pasado mil quinientos años antes de que América quedara incluida en la Iglesia universal por el bautismo. Algunos de ellos (como Carlos de Sigüenza), basados en alusiones de los cronistas del siglo XVI sobre las semejanzas entre los cultos indígenas y cristianos, aseguraron que santo Tomás, el apóstol perdido de la Iglesia primitiva, había llegado a México en el siglo primero de nuestra era. Su presencia estaba avalada por la historia de un sacerdote virtuoso llamado Quetzalcóatl quien fue asimilado a la figura del apóstol.

Alrededor de 1750, Mariano Fernández de Echeverría y Veytia recopilaba pruebas materiales de esa presencia: las cruces prehispánicas, como la de Huatulco, “demostraban” la existencia de una predicación primitiva; las huellas de los pies apostólicos plasmadas en algunas rocas; las tradiciones indígenas que hablaban de un sacerdote virtuoso, blanco y barbado; la presencia de códices antiguos y tradiciones que supuestamente contenían enseñanzas de clara raigambre cristiana, como la adoración de un Dios creador, la Trinidad, la caridad con los pobres, la monogamia, la veneración de la cruz, el bautismo, la comunión, la confesión y el celibato sacerdotal. El varón santo, a quien se representaba con ropa talar blanca sembrada de cruces rojas, habría dejado también la huella de su presencia en la profecía de la llegada por el mar del oriente de hombres blancos y barbados que se apropiarían de la tierra y traerían la luz del evangelio. Con santo Tomás/Quetzalcóatl el mundo prehispánico quedaba desdemonizado e inserto en la historia de la salvación. Con él, indígenas y criollos poseían una tierra vinculada a la Iglesia primitiva, lo que ratificaba la presencia de América en la mente divina de Cristo cuando envió a sus discípulos a predicar la nueva fe a todas las naciones del orbe.³⁴ Con santo Tomás/

³⁴ Mariano Fernández de Echeverría y Veytia. *Historia antigua de México*. México, Editorial Leyenda, 1944, vol. I, pp. 146 y ss.

Quetzalcóatl llegaba a su culminación un largo proceso de adaptación del cristianismo y de sus santos a las necesidades de una Nueva España que anhelaba ser reconocida como una de las naciones que había recibido una especial elección divina.

CATARINA DE SAN JUAN: PRINCESA, ESCLAVA Y SANTA. LOS PRODIGIOS DE LA OMNIPOTENCIA Y MILAGROS DE LA GRACIA DE ALONSO RAMOS

GISELA VON WOBESER

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

1. La esclava manumisa: Catarina de San Juan

Con casi mil páginas, *Los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina San Juan* del jesuita Alonso Ramos es el libro más extenso publicado en el Virreinato de la Nueva España y una de las magnas obras de la literatura mexicana, aunque poco conocida, por razones que expondré más adelante.¹

La obra describe la agitada vida de Catarina de San Juan, una mujer oriental que nació hacia 1610, con el nombre de Mirrah, en la India o en algún país contiguo. De niña fue raptada por corsarios portugueses y trasladada a Cochín, un puerto del Mar de Arabia. Allí, los jesuitas la

¹ Los principales estudios sobre Catarina de San Juan son los siguientes: Francisco de la Maza, *Catarina de San Juan, Princesa de la India y visionaria de Puebla*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991; Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatos laicos en las ciudades de Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 2006; Alexander Bailey Gauvin, "A Mughal Princess in Baroque New Spain. Catarina de San Juan (1606-1688), the china poblana", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 71, 1997, pp. 37-53; Kathleen Ann Myers, *Neither Saints nor Sinners. Writing the lives of Women in Spanish America*. Oxford, Oxford University Press, 2003, y Ronald J. Morgan, *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1810*. Tucson, The University of Arizona Press, 2002.

bautizaron como Catarina de San Juan y la convirtieron al catolicismo. En Manila, la vendieron en el mercado de esclavos a un tratante portugués, quien la compró como un encargo para el comerciante poblano Miguel de Sosa, quien no tenía hijos y necesitaba una joven que ayudara con los quehaceres domésticos.

Catarina arribó a Puebla en 1619, con nueve o diez años, donde permaneció el resto de su vida, por lo que era conocida como “china poblana”.² Desde su llegada mostró una extraordinaria habilidad para adaptarse a sus nuevas circunstancias de vida y para adoptar los usos y costumbres de la sociedad poblana de su tiempo. Los Sosa, quienes pertenecían a la élite poblana y destinaban una buena parte de sus recursos para apoyar a diversas instituciones eclesiásticas, le proporcionaron las bases del catolicismo y le eligieron confesores de renombre. A la vez, la pusieron en contacto monjas, como la concepcionista María de Jesús Tomelín, postulada como santa después de su muerte. Pronto mostró inclinación hacia lo religioso y, desde entonces, evadió el contacto con lo mundano.³ Pasaba sus horas libres en el oratorio de la casa, rezando y venerando a los santos y allí desarrolló una particular devoción a un crucifijo, que sudaba sangre y tenía fama de milagroso.⁴

² Los datos biográficos sobre Catarina de San Juan provienen de las tres hagiografías que se escribieron sobre ella: Alonso Ramos, *Los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de San Joan, natural del Gran Mogor y difunta en la imperial ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España*. Puebla de los Ángeles, Imprenta Plantiniana de Diego Fernández de León, 1689. 3 vols. (ed. facs. por la Sociedad Mexicana de Bibliófilos A. C. y el Centro de Estudios de Historia, Condumex, México, 2004. Introd. de Manuel Ramos Medina.); Francisco de Aguilera, “Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heroicas y preciosa muerte de la venerable Catharina de San Joan, que floreció en perfección de vida y murió con aclamación de santidad en la ciudad de Puebla de los Ángeles a 5 de enero de 1688”, en A. Ramos, *Tercera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, ff. 95-113, y José del Castillo Graxeda, *Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catharina de San Juan*. Puebla, Biblioteca Angelopolitana, 1987 (primera edición, 1692).

³ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 104.

⁴ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 34v.

Desde entonces, afirmaba tener visiones, ser testigo de apariciones y gozar de favores divinos.

En 1624, cinco años después de que Catarina había llegado a Puebla, murió su amo Miguel de Sosa.⁵ Él dejó establecido en su testamento que otorgaba la libertad a Catarina si ella aceptara ingresar como monja en el convento de San José de carmelitas descalzas, del cual era benefactor.⁶ Era una buena oferta pues eso le hubiera permitido dedicarse enteramente a Dios (una aspiración de muchas jóvenes y que pocas lograban materializar, por las altas dotes que se requerían para ingresar) y a la vez solucionar su subsistencia. Pero ella prefirió permanecer en “el mundo” y servir por dos años más a su ama, quien ingresó al mencionado convento en 1626, junto con el milagroso crucifijo.⁷

Catarina quedó entonces bajo la tutela del presbítero Pedro Suárez, quien, en 1626, la casó con un esclavo suyo, llamado Domingo Suárez. Según su biógrafo, ella aceptó el matrimonio bajo la condición de no cohabitar con el marido, acuerdo que él no entendió o no respetó, lo que devino en una situación muy conflictiva para ella porque tuvo que soportar violencia física y maltratos durante los 18 años que convivió con él. El marido murió en 1644 y entonces ella recuperó su libertad. Optó por convertirse en beata; se apartó del “mundo” y vivió en pobreza, castidad y obediencia a sus confesores. Dormía en un cuartucho, situado bajo la escalera, en casa de su protector Hipólito de Castillo y Altera, un rico comerciante poblano, y se mantenía con limosnas de sus benefactores, tanto eclesiásticos, como legos, algunos pertenecientes a las más altas esferas sociales.⁸

Como beata, la vida espiritual de Catarina giró en torno a los jesuitas de Puebla. Pasaba gran parte del día en el templo del Espíritu Santo (la Compañía) rezando, alabando a Dios y asistiendo al prójimo. Entre ellos

⁵ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 124.

⁶ Testamento de Miguel de Sosa, dispuesto ante Francisco de Rosas, 4 de diciembre de 1724.

⁷ J. del Castillo Graxeda, *op. cit.*, p. 51.

⁸ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, ff. 126-128v.

eligió a sus confesores entre los jesuitas, y logró que la aceptaran como hija de confesión personajes tan renombrados como el teólogo Miguel Godínez, autor de la obra *Práctica de la teología mística*, y el teólogo Antonio Núñez de Miranda, calificador del Santo Oficio de la Inquisición. A ellos reveló las visiones, premoniciones, arrobos, viajes místicos y milagros que le sucedieron. Ellos la consideraban “hija legítima del patriarca san Ignacio”⁹ y un ejemplo de que la perfección evangélica no era privativa de los clérigos, sino que podía alcanzarse en cualquier estado.¹⁰

Catarina vivió más de 80 años y llegó a ser muy conocida entre los poblanos, quienes la consideraban santa, ya que muchos experimentaron su solidaridad, su disposición de abogar por ellos frente a Dios y su generosidad. Su popularidad se manifestó al morir, el 5 de enero de 1688. Sus funerales, organizados por la Compañía de Jesús, el cabildo catedralicio de Puebla y el conjunto la sociedad poblana, fueron dignos de una reina y no de la esclava manumisa que había sido. Las celebraciones se prolongaron duraron 11 días y contaron con la participación de gran parte de los ciudadanos, así como con habitantes de las aldeas y pueblos circunvecinos. Culminaron el 16 de enero con una misa solemne en la misma iglesia de la Compañía. El sermón fúnebre, a cargo del provincial jesuita Francisco de Aguilera, abundó en sus virtudes “heroicas” y en los sucesos extraordinarios que le habían ocurrido. Para la ocasión, se erigió un magnífico túmulo funerario, como solía hacerse cuando moría un alto miembro de la realeza, el virrey o el arzobispo, con imágenes e inscripciones, que ponderaban la extraordinaria vida de Catarina, sus singulares virtudes y al papel providencial que Puebla de los Ángeles había desempeñado en su historia, por ser el escenario de los “prodigios” que Dios había obrado en ella.¹¹

⁹ A. Ramos, *Los prodigios de la Omnipotencia*, vol. 1, f. 42.

¹⁰ Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales* [en línea], 135. <http://www.mercaba.org/DOCTORES/ignacio_loyola_02.htm>. [Consulta: 20 de mayo, 2024.]

¹¹ “Testimonios de los escribanos Miguel Zerón Zapata y Francisco Solano del 24 y 28 de enero de 1688”, en A. Ramos, *Tercera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, ff. 113v-115.

2. El hagiógrafo: Alonso Ramos

Alonso Ramos provenía de Santa Eulalia en la Vega de Saldaña, en Castilla. En 1658, había llegado a Nueva España, donde pronto empezó a ocupar importantes posiciones en la Compañía de Jesús, como rector de los colegios de México, Puebla, Campeche y Mérida, lo que le ocasionó reconocimiento y respeto en el medio eclesiástico. Fray Juan de Gorospe, por ejemplo, lo consideraba “maestro en todas ciencias, catedrático en todas las universidades, erudito en todas letras”.¹²

Alonso Ramos conoció a Catarina en 1673, cuando ella ya tenía fama de santa. Ella creyó reconocer en él a la persona que había visto en una premonición algunos años atrás, según la cual su último confesor llegaría de España y se convertiría en el “archivo de su conciencia”, por lo que le pidió que fuera su confesor.¹³ Él se negó inicialmente porque temía que le llevaría mucho tiempo orientarla e interpretar correctamente sus visiones, arrobos y demás experiencias sobrenaturales. Sin embargo, en 1677, finalmente accedió, y a partir de ese momento se desarrolló entre ellos un fuerte vínculo afectivo y una gran dependencia emocional. Ella le reveló por completo su mundo interior (lo que no había hecho con sus anteriores confesores) y él la convirtió en el eje de su existencia. Creyó que era esposa, confidente, oráculo de Jesucristo, a través de quien lograba hacer sanaciones, tener premoniciones y milagros y la consideraba “ejemplar y práctica universal de todo lo moral y lo místico” y estaba convencido de que desempeñaba un destacado papel en la historia sagrada, similar, o incluso más importante al de la Virgen.¹⁴ Ramos, además, hizo suya la mencionada premonición que ella había tenido y asumió la responsabilidad de escribir su biografía para difundir los prodigios que Dios había operado en ella y así “pro-

¹² Carta aprobatoria de fray Juan de Gorospe, en A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, s/f.

¹³ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, ff. 2 y 3.

¹⁴ A. Ramos, “Al piadoso lector”, en *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, s/f.

curar por todos los medios posibles la salvación del universo”, idea compartida por sus correligionarios.¹⁵

Las motivaciones personales de Ramos coincidían con el interés que tenían los jesuitas de promover a Catarina para santa. Al parecer, llevaban años preparando su candidatura, aunque lo habían hecho con discreción para no contravenir las disposiciones del papa Urbano VIII, que prohibían dar tratamiento de santos a personas no canonizadas oficialmente. Puebla, al igual que las principales ciudades americanas, aspiraba tener un santo propio para demostrar que la santidad estaba presente en el Nuevo Mundo. Lima había logrado la canonización de santa Rosa en 1671 y la beatificación de Toribio de Mogrovejo, en 1679; México había conseguido que Roma aceptara la candidatura de Gregorio López y Puebla, las de Juan de Palafox y Mendoza y de María de Jesús Tomelín. Esta última ciudad, asimismo, estaba en proceso de conformar los expedientes del fraile franciscano Sebastián de Aparicio y de la monja carmelita Isabel de la Encarnación.¹⁶

Uno de los requisitos de La Sagrada Congregación de los Ritos en Roma (el organismo encargado de las canonizaciones) para aceptar una candidatura de un santo era documentar su vida y Alonso Ramos parecía la persona indicada para hacerlo en el caso de Catarina.¹⁷ A lo largo de muchos años, había tomado apuntes de lo que ella le revelaba

¹⁵ Véase, por ejemplo, la carta del 22 de abril de 1689 del provincial de la Compañía de Jesús Ambrosio Oddon, en A. Ramos, *Segunda parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, s/f.

¹⁶ Manuel Ramos Medina, “Isabel de la Encarnación, monja posesa del siglo XVII”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, coords., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Volumen I. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Iberoamericana / Centro de Estudios de Historia, Condumex, 1997, pp. 167-178; y Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*. Madrid / Fráncfort, Iberoamericana / Vervuert, 2013 (Biblioteca Indiana, 33).

¹⁷ En 1688 se editó el sermón que Francisco de Aguilera había pronunciado en las honras fúnebres de Catarina que hablaba de su “*vida admirable, virtudes heroicas y preciosa muerte*”, en A. Ramos, *Tercera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, ff. 95-113.

en el confesionario y, probablemente, ya había iniciado la escritura de la biografía. Sin embargo, la absoluta credibilidad y falta de crítica que Ramos tuvo frente a la información que Catarina le proporcionó, a la postre resultó adversa a la causa. El mismo asienta que tuvo una primera advertencia de personas que le dijeron que no era conveniente publicar su libro, aunque no reveló sus nombres ni las razones que le dieron. Ante la duda sobre qué hacer, consultó al jesuita Antonio Núñez Miranda, quien era calificador del Santo Oficio de la Inquisición y uno de los clérigos más renombrados de su tiempo. Núñez se fascinó con el texto y abogó por su publicación, con base en las siguientes consideraciones: 1) que Dios había elegido a Catarina para que fuera “un ser heroico en grado de santidad”; 2) que los sucesos extraordinarios ocurridos en su vida se sustentaban en su conducta intachable y en sus virtudes heroicas, y 3) que sus visiones, arrobos, premoniciones, apariciones y demás experiencias místicas habían sido calificadas como obras de Dios por clérigos de gran prestigio.¹⁸ Con este aval prosiguió Ramos a publicar su obra.

Así, con apoyo del obispo poblano Manuel Fernández de Santa Cruz, quien costeó la obra, al año de haber muerto Catarina, salió a la luz *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan, natural del Gran Mogor, difunta en esta gran ciudad de Puebla de los Ángeles en la Nueva España*, en 1689, en una lujosa edición, de gran formato. En 1690 y 1692 se publicaron, con las mismas características editoriales, la *Segunda parte de los prodigios de la Omnipotencia...* y la *Tercera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, financiados respectivamente por virrey conde de Galve, y los vecinos de Puebla de los Ángeles. Los tres libros contaron con preliminares a cargo de algunos de los clérigos novohispanos más prominentes de la época, entre ellos el mencionado Antonio Núñez de Miranda; Agustín Dorantes; Francisco

¹⁸ Antonio Núñez de Miranda, “Carta y discurso preocupativo de algunas dificultades que pueden resultar luego de la primera vista de esta historia”, en A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, preliminares, s/f.

de Ávila y Joseph Sánchez; al doctor Joseph de Francia Vaca, Joseph Gómez de la Parra, Juan de Gorospe, y Ambrosio Oddon, entre otros. Todos ellos destacaron la calidad de la obra, subrayaron las virtudes y la santidad de Catarina, certificaron que el contenido concordaba con la religión católica, alabaron a Ramos y opinaron que la publicación de los volúmenes resultaría de gran utilidad para los fieles.

3. La “santificación” de Catarina

Ramos se valió del género literario de la hagiografía (que no persigue relatar con fidelidad los acontecimientos reales sucedidos a una persona, sino de persuadir el lector de las virtudes extraordinarias del biografiado) para convertir a Catarina en una candidata viable para Sagrada Congregación de los Ritos en Roma y en un modelo de comportamiento para las mujeres laicas. Esto implicó que tuvo que ajustar su perfil y sus circunstancias de vida a los parámetros de las “vidas de santos”, mediante la dignificación de su persona y sus orígenes, la exaltación de sus virtudes y la descripción de los acontecimientos extraordinarios que le habían acontecido. Con la finalidad de cautivar al lector, confirió un carácter novelesco a diversas partes de su obra, lo que hace muy atractiva la lectura.

El primer reto para Ramos fue ajustar a la persona y a las circunstancias de vida de Catarina al modelo de santidad femenina vigente en la época, que comprendía a mujeres de clase alta europea, blancas y letradas, provenientes del ámbito religioso. Así, aunque acepta que ella no recordaba los sucesos de su temprana infancia, la convirtió en una princesa mogor de la India. Hace descender a sus padres de la dinastía del emperador del mogor Mahameth Zeladin Ecchabar¹⁹ y, para borrar la mácula de su paganismo, sostiene que, aunque desconocían el cristianismo, obraban de acuerdo con sus principios y que Jesús y la Virgen estaban presentes en sus vidas. Atribuye a Catarina una temprana vida espiritual y resalta sus encuentros con los seres celestiales, que fueron

¹⁹ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 5.

tan significativos para ella que accedió, con gusto, dejar a sus padres y a su patria para someterse enteramente a los designios de Dios.

Con el propósito de suavizar la condición de esclava de Catarina, Ramos sostiene que sus amos la adoptaron como hija y le dieron un trato equivalente.²⁰ Para justificar su tez morena y su aspecto poco agraciado, asegura que nació extremadamente bella y con una piel muy clara, por lo que fue codiciada por muchos hombres, lo que resultó ser un problema para ella, porque desde niña había prometido su virginidad a Jesucristo. Sostiene que, para liberarse de los pretendientes, ella misma solicitó a Jesucristo que afeara su cara y ennegreciera su piel, y que él le concedió ese deseo, porque valoraba más sus virtudes que su físico.

Otro de los “defectos” que Ramos transformó en una cualidad fue la ignorancia de Catarina. Afirma que Dios decidió que conservara su habla de “bozal” (el lenguaje de las clases bajas de la ciudad de México) para diferenciar su habitual manera de expresarse de aquellos momentos en que se convertía en su oráculo y emitía reflexiones teológicas, que no podían provenir de una esclava analfabeta: “nos manifestó la Providencia en conservar a esta criatura (aunque elocuente) con el impedimento de bozal, o cerrada en su pronunciación, para que entendiésemos que sus palabras eran de Dios y no suyas”.²¹ También adjudicó a la voluntad de Dios su negativa de ingresar al convento carmelitano de San José, lo que, según las costumbres de la época, hubiera sido lo apropiado. Dice que su decisión “fue inspiración e impulso del divino Espíritu, que la quería para ejemplo de vírgenes y casadas en el siglo”.²²

Como teólogo jesuita, Ramos partió de la espiritualidad ignaciana para resaltar los rasgos de la personalidad de Catarina que le parecían más significativos. Con base en el principio de san Ignacio, de que Dios creó al hombre para que lo alabe, le sirva y lo reverencie, con el fin de que logre su salvación eterna y que, por lo tanto, las personas sólo deben tomar de su entorno lo que resulte útil para ello y apartarse de

²⁰ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, caps. 2 y 3.

²¹ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 29.

²² A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 35v.

lo que les estorbe²³ sostiene que la existencia entera de Catarina giraba en torno a Jesucristo. Dice que él se adueñó de su voluntad, al grado de aniquilarla, y la hace pronunciar esta frase proveniente de los Cantares: “Toda mi voluntad es del divino amor, él es mi voluntad y en ella ha puesto su bandera para espanto de sus enemigos”.²⁴

Subraya la relación directa que Catarina tuvo con Dios, la Virgen y las demás figuras celestiales, a través de revelaciones, visiones, apariciones y premoniciones, y fue precisamente gracias a ese trato directo que sus contemporáneos solicitaban su intermediación para beneficiarse de los dones espirituales que emanaban. Esta manera de entender la religiosidad estaba al margen de las prácticas religiosas públicas e institucionales y, por ende, implicaba una crítica a las prácticas habituales del catolicismo de aquella época. Alaba que ella permaneciera apartada del mundo, que no saliera casi nunca de su casa, salvo para la iglesia de la Compañía, que no participara en procesiones ni en celebraciones religiosas públicas, y que las fiestas religiosas las celebrara en espíritu, en la intimidad de su casa, alejada de la liturgia.

Otro aspecto resaltado por Ramos es la mimesis que se desarrolló entre Catarina y Jesucristo: “Pues haciendo espejo de su divino pecho, en que se veía y miraba la imagen de su esposa [...] Porque era también ella un espejo inmaculado, fiel y verdadero, en quien se miraba y representaba la perfecta hermosura de su divino amante”.²⁵ Esta compenetración de ella con Jesucristo se manifestaba en el hecho de que ocupaba gran parte de su tiempo en imitar su pasión. En sendos capítulos y con lujo de detalle, describe las prácticas ascéticas realizadas por ella, tales como ayunos, vigilia, flagelaciones, potación de cilicios, tolerancia de las enfermedades, realización de trabajos extenuantes y cualquier sufrimiento corporal.²⁶ Sus múltiples enfermedades, así como las tentaciones y los embates de diablo y de las huestes demoniacas le daban oportunidades

²³ I. de Loyola, *Ejercicios espirituales...*, 23.

²⁴ A. Ramos, *Tercera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 10v.

²⁵ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, ff. 133v-134.

²⁶ I. de Loyola, *Ejercicios espirituales...*, 82-87.

de sufrir. Su extremado ascetismo tenía el propósito de vencerse a sí misma y eliminar cualquier afección desordenada de su vida y con ello dejar de pecar, acercarse a Dios, purificar el cuerpo, ahuyentar los apetitos carnales y anticipar los sufrimientos del purgatorio.

Como en la época que nos ocupa existía la creencia de que Dios únicamente mostraba sus favores a personas que eran extremadamente virtuosas, Ramos recalca las virtudes de Catarina en los tres tomos de su obra.²⁷ Entre las principales que le atribuye está la castidad, que según él, ella defendió como soltera, casada y viuda. Con gran destreza retórica describe pasajes de su agitada vida en los que su virginidad estuvo en peligro y que ella sorteó de manera heroica. Relata, por ejemplo, cómo a los tres años se refugió en una madriguera de víboras para alejarse de un pretendiente que trató de enamorarla;²⁸ o cómo despreció a un acaudalado príncipe japonés “que llegó a Manila con siete navíos cargados para el comercio”, y quien la hubiera liberado de la esclavitud si ella hubiera aceptado casarse con él.²⁹ Sostiene que era tan extremadamente casta que evadía todo contacto físico con hombres y mujeres, y que consigo misma guardaba “suma circunspección y recato”.³⁰ Afirma que durante su matrimonio se mantuvo casta, ya que repudiaba las relaciones carnales y sostenía que con ellas peligraba la integridad del cuerpo de la mujer y la limpieza de su alma.³¹

La humildad fue otra de las virtudes primordiales que Ramos atribuyó a Catarina.³² Ésta se manifestaba de muy distintas maneras. En primer lugar, se manifestaba en la forma como vivía, como se vestía y como se comportaba. “Traía comúnmente los ojos bajos, sin volverlos a un lado ni a otro y sin levantarlos ligeramente a ver lo que había en

²⁷ Los místicos que no eran virtuosos se consideraban “falsos” y, con frecuencia, fueron perseguidos por la Inquisición.

²⁸ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 14.

²⁹ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 27.

³⁰ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 95.

³¹ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 124.

³² Para Ramos, la humildad era la reina de las virtudes. *Segunda parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 21.

las ventanas, calles y plazas". En las iglesias, no se distraía mirando a su alrededor, sino que "arrebataba las potencias del alma y le cegaba los sentidos del cuerpo, para no discernir ni reconocer el ostentativo adorno de los más esclarecidos tronos y al fin no daba ni podía dar razón de lo que se componía el lucimiento de los altares". Tenía muy baja autoestima, lo que con frecuencia la hace prorrumpir en autoacusaciones: "¿Cómo puede ser que una bestia, un gusanillo, y la mayor pecadora del mundo gozase en esta vida miserable de tan singular beneficio [una visión de la Trinidad]?" o "soy una bozal"³³ y la hace decir frases según las cuales, en alusión a su origen, se consideraba pecadora, bestia, esclava y bozal, un "viborezno engendrado y criado entre las espesas malezas e incultas selvas del Mogor".³⁴

Otra manera en que Ramos subrayó la humildad de Catarina fue que, a pesar de su cercanía con Dios, siempre se concibió como pecadora, cargó con numerosas culpas y tuvo gran temor a resultar condenada al infierno. No se sentía merecedora de los "favores" y muestras de afecto de Dios y de la Virgen. Desde la primera vez que vio al niño Jesús, en Cochín, después de su bautizo, no aceptó cargarlo y le dijo a la Virgen: "No, Señora, no soy digna de tener en mis brazos al Hijo de tus entrañas, esclava seré de los esclavos de tu casa", y a Jesús: "No, Señor, no soy digna de vuestra divina mano, en buenas manos estáis y si queréis santificar otros brazos, ángeles tenéis, santas y santos", pero "en esta competencia de afectos triunfó el amor de Jesús", quien se arrojó a sus brazos.³⁵ El forcejeo entre Jesucristo y Catarina, inspirado en el amor galante, en que el amante buscaba a la amada y ésta se resistía, se prolongó a lo largo de toda su vida: él la buscaba y cortejaba y ella se resistía, denigrándose por humildad. Catarina se mostraba igualmente humilde frente a la virgen María, y, por ejemplo, rechazó que ella le ofreciera leche de sus pechos: "¿a mí, Señora, esos pechos? ¿A una bestia,

³³ A. Ramos, *Tercera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, ff. 19 y 22v.

³⁴ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 93.

³⁵ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 25v.

de esa divina leche? ¿A un gusanillo tan vil? ¿A un escarabajo, ese regalo?”³⁶

La tercera virtud en la que Ramos abundó fue la caridad de Catarina. Describe cómo ayudaba al prójimo en lo material y en lo espiritual, compartía sus escasos bienes y su comida con pobres y necesitados y contribuía a la manutención de varios clérigos pobres. Un ejemplo es su biógrafo José del Castillo Graxeda, a quien ayudaba a conseguir vestimenta, un sitio en la mesa de alguno de sus protectores y reales para comprar pan.³⁷ Con el apoyo de sus benefactores, liberó algunos esclavos y mandó decir misas para el alma de ciertas personas. En cuanto a los bienes espirituales, practicaba rezos, intermediaciones, premoniciones y curaciones milagrosas a favor de muchas personas vivas y hacía sufragios por las ánimas del purgatorio. Con sus potencias ella sirvió a la Monarquía española y, por ejemplo, intervino en el rescate de la real flota marítima, que estuvo a punto de naufragar en 1778. Acudió en espíritu al Golfo de México y encontró “el mar alterado y enfurecido con las agudas espuelas de un furioso huracán” y allí vio muchas naves que se hundían y “otras que se precipitaban como despechados al profundo de aquella húmeda e insensible feroz bestia”. Reconoció que el mal venía de los demonios “que, apoderados de los dos elementos, aire y agua, causaban la borrascosa tormenta...”³⁸ Entre los diversos demonios reconoció Catarina al “príncipe de las tinieblas” y rogó a Dios que lo venciera, y así él cayó al mar, junto con sus secuaces, y la flota pudo ingresar salva al puerto.³⁹

Otra virtud que, según Ramos, Catarina cultivó en extremo fue la obediencia. Asienta que fue una esposa ejemplar, que se mantuvo sometida al marido, a pesar de que él era un “soez esclavo” y de que la

³⁶ A. Ramos, *Segunda parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 22.

³⁷ Olimpia García Aguilar, “Catarina de San Juan y su biógrafo. Relaciones, amistad y edificación en la autobiografía de José del Castillo Graxeda”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 37, 2007, pp. 51-90.

³⁸ A. Ramos *Segunda parte del prodigio de la Omnipotencia...*, ff. 114v-116v.

³⁹ *Idem*.

relación con él fuera una “cruz”. Detalla las “riñas, peleas, pesadumbres, pleitos y martirios” que tuvo que soportar por defender su honra.⁴⁰ Señala que incluso después su muerte asumió las deudas que dejó y, mediante penitencias y oraciones, lo sacó del purgatorio.⁴¹ Asimismo, resalta que ella tenía una “ciega obediencia” a sus confesores. Recalca que sólo actuaba con su autorización e incluso hacía caso omiso de los mandatos de Dios, porque éstos “podían ser falsos y fingidos por el príncipe de las tinieblas”.⁴² Era un claro mensaje para todas las mujeres, que debían mantenerse sujetas a la autoridad masculina.

En conclusión, Ramos presentó a Catarina como ejemplo de que se podía tener una vida “perfecta”, a pesar de haber nacido en un país pagano, pertenecer a los estratos sociales más bajos y ser una mujer lega e ignorante, y que, gracias a su perfección espiritual, Dios la compensó con numerosos bienes espirituales y logró su salvación eterna.

Epílogo

Con la muerte de Catarina creció la devoción que le tenían los poblanos y empezaron a circular estampas en las que se le representaba con aureola de santa, algunas en compañía de Juan de Palafox, cuyo proceso de santificación estaba en curso. En 1691, la Inquisición prohibió la impresión, circulación y posesión de dichas estampas, tal vez porque con ellas se contravenía las disposiciones papales. Al año siguiente, en 1692, al momento que salió a la luz la *Tercera parte de los prodigios de la Omnipotencia*, la Inquisición española colocó el primer tomo de la obra de Ramos en el índice de libros prohibidos, por contener “revelaciones, visiones y apariciones inútiles, inverosímiles, llenas de contradicciones y comparaciones impropias, indecentes y temerarias, y que saben a blasfemias [...] sin más fundamento que la vana credi-

⁴⁰ A. Ramos, *Primera parte del prodigio de la Omnipotencia...*, f. 130.

⁴¹ A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 29v.

⁴² A. Ramos, *Primera parte de los prodigios de la Omnipotencia...*, f. 106v.

bilidad del autor”.⁴³ La noticia cayó como balde de agua fría sobre la alta clerecía novohispana, que como quedó dicho, en su gran mayoría, apoyaba la causa de canonización de Catarina. Por lo tanto, inicialmente, la Inquisición mexicana no acató la prohibición. Sin embargo, la presión de la Suprema de España debió de haber sido tan fuerte que, en 1696, se vio obligada a actuar. No sólo prohibió el primer tomo, sino toda la obra de Ramos, así como los demás libros, folletos y estampas que circulaban sobre Catarina; incautó los ejemplares existentes y los quemó, y prohibió toda expresión de culto hacia ella. Ramos enloqueció y Catarina pronto cayó en el olvido, al grado que la obra no aparece mencionada en las bibliografías virreinales e incluso está ausente en la *Biblioteca Mexicana* de José de Eguiara y Eguren. A partir de los pocos ejemplares que se salvaron se han realizado ediciones modernas y ha resurgido el interés de algunos historiadores y literatos por el personaje.

⁴³ F. de la Maza, *op. cit.*, p. 35.

¿UN NUEVO MODELO DE SANTIDAD? LA HAGIOGRAFÍA DEL ERMITAÑO GREGORIO LÓPEZ A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII¹

RAMÓN JIMÉNEZ GÓMEZ

Centro de Estudios Literarios

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

En 1613 salía impresa, en la ciudad de México, la primera edición de *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España*, escrita por el padre Francisco Losa y publicada en la imprenta de Juan Ruiz.² A lo largo de sus casi trescientas páginas, este clérigo leonés, que se había desempeñado como cura en el Sagrario de la catedral de México y limosnero de los pobres vergonzantes de esa ciudad, se dedicó a narrar y exaltar las virtudes y los milagros de Gregorio López, un ermitaño madrileño que había muerto quince años atrás en “olor a santidad” y con el que había estado, como su discípulo, los últimos años de su vida en una ermita del pueblo de Santa Fe de México. Con esta obra, que claramente se inscribe dentro del género hagiográfico,³ Losa no sólo buscaba demostrar y propagar la santidad

¹ El presente texto se elaboró gracias al financiamiento de la beca Elisa Acuña, otorgada a través del Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

² Es importante señalar que la edición que utilizaré a lo largo del presente texto es la primera: Francisco Losa, *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España y, principalmente, en el pueblo de Santa Fe, dos leguas de la ciudad de México, donde fue su dichoso tránsito*. México, Imprenta de Juan Ruiz, 1613.

³ A pesar de que en la época no existía la palabra “hagiografía” y a que a esta obra —como a muchas de su tipo— se le conocía como vida o historia, en este texto, para

de su maestro, sino también configurar un modelo que sirviera de inspiración a todos aquellos que quisieran emular su forma de vida.

Sin duda, la obra cumplió con sus objetivos y fue un éxito editorial, ya que, durante los siguientes años, alcanzó poco más de una decena de reediciones y reimpressiones, además de que fue traducida a otras lenguas como el portugués, el francés, el italiano o el inglés.⁴ Gracias a ello, la devoción a Gregorio López se extendió por todo el virreinato novohispano y en otras latitudes de la cristiandad, además de que su imagen se convirtió en el prototipo del “ermitaño ideal”, puesto que varios de los eremitas de la época y otras personas espirituales trataron de imitarlo e, incluso, vivir en la ermita de Santa Fe o en sus alrededores.⁵ Por si esto fuera poco, la Corona y el Arzobispado de México, enterados de su fama de santidad, promovieron su causa en Roma para que fuera beatificado. A pesar de que este propósito no se cumplió, sí consiguieron que la Sagrada Congregación de Ritos, en 1675, le confiriera el título de “siervo de Dios”, con lo cual su culto y popularidad se acrecentaron aún más, hecho que se materializó en oraciones, estampas y lienzos que circularon por todo el orbe hispánico.⁶ Para Antonio Rubial, la importancia de esta hagiografía no solamente radicó en esta devoción que generó — que, dicho sea de paso,

mayor claridad y síntesis, me referiré a ella con dicho vocablo, pues, claramente, se inscribe dentro de este género.

⁴ Jesús Paniagua, “Gregorio López: hagiografía de un iluminista del siglo XVI en la Nueva España”, en Alessandro Musco y Giovanna Parrino, eds., *Santi, santuari, pellegrinaggi. Atti del seminario internazionale di studio (San Giuseppe Jato-San Cipirello, 31 agosto-4 de settembre 2011)*. Palermo, Officina di Studi Medievali, 2014, pp. 156-158.

⁵ Antonio Rubial García, “El hábito de los santos. Construcción y recepción de la santidad de los laicos en Nueva España”, en Manuel Ramos Medina, coord., *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*. México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, 2003, pp. 351-352.

⁶ Ramón Jiménez Gómez, “Reliquias y milagros de un ermitaño. La devoción a Gregorio López en Nueva España durante la primera mitad del siglo XVII”, en Gisela von Wobeser, María Fernanda Mora Reyes y Ramón Jiménez Gómez, coords., *Devociones religiosas en México y Perú, siglos XVI-XVIII*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas / Estampa Artes Gráficas, 2021, p. 199.

terminó por consolidarse como un símbolo identitario y un orgullo de los novohispanos—, sino también en que reactivó al eremitismo como un modelo de santidad vigente que, del otro lado del Atlántico, había “pasado de moda” y ya no respondía a los nuevos valores que la Iglesia postridentina procuraba transmitir.⁷

Si bien no se puede negar el hecho de que la hagiografía de Gregorio López propició, en buena medida, un renacimiento del eremitismo en Nueva España y fue fundamental para que su fama llegara hasta la Ciudad Eterna — a tal punto de que se le conociera como el “protoeremita de las Indias Occidentales” —, considero que esta proyección nunca estuvo en la mente de su autor. Como demostraré en las siguientes páginas, más que reactivar el modelo hagiográfico del ermitaño, Losa articuló un nuevo modelo de santidad con el cual pretendía justificar y enaltecer una espiritualidad en la que él creía, pero que, en esos años, era vista con recelo porque se le relacionaba con el luteranismo o con la herejía de los alumbrados. Me refiero al recogimiento espiritual. En este tenor, si probaba que su maestro había alcanzado la santidad gracias a esta espiritualidad y que, inclusive, había sido uno de sus principales exponentes, podría legitimarla y desmentir las sospechas que pesaban sobre ella. Se trataba, pues, de presentar a Gregorio López como el modelo de un nuevo santo — el del “recogido” —, que, como tal, no sólo era digno de veneración, sino también de imitación para quienes optaran por emular sus pasos.

Hagiógrafo y discípulo de un ermitaño

De acuerdo con los pocos registros que se conservan, Francisco Losa debió nacer entre 1536 y 1540 en el pueblo de Cea, perteneciente a la provincia y obispado de León. Fue hijo del conquistador Juan de Losa y hermano del librero y agente comercial Alonso Losa, quien tenía su negocio en la ciudad de México. Hacia 1565, luego de ser ordenado

⁷ A. Rubial García, “El hábito de los santos”, *op. cit.*, p. 351.

sacerdote y haber obtenido el grado de bachiller en Artes, por la Universidad de Valladolid, pasó a Nueva España, en donde fue asignado a la catedral y a la parroquia del Sagrario de México, tanto como cura de almas como limosnero de los pobres vergonzantes. Años más tarde, fue nombrado consiliario de la Real Universidad de México y ayudó a fundar la Congregación de San Pedro, de la cual logró ser uno de sus directores. Debido a que se especializó en teología moral y en “casos de conciencia”, en 1578 el arzobispo Pedro Moya de Contreras lo comisionó, junto con el jesuita Alonso Sánchez, para que evaluara la ortodoxia de las creencias y prácticas religiosas de Gregorio López, un ermitaño madrileño con fama de santidad que había llegado al virreinato dieciséis años atrás, y que, por ese entonces, vivía en las inmediaciones del santuario de Nuestra Señora de los Remedios.⁸

Como él mismo apuntaría en su hagiografía, décadas más tarde, Losa no solamente valoró de manera positiva la religiosidad del ermitaño, sino que, desde ese momento, se convirtió en un admirador y seguidor suyo, a tal punto que aceptó fungir como su mediador con el arzobispado y las demás autoridades virreinales. De hecho, fue gracias a él que López pudo continuar viviendo en aquel paraje y, meses más adelante, con el objetivo de recuperarse de una enfermedad en el estómago, recluirse en el hospital de los hipólitos de Oaxtepec, ya que le escribió a su fundador, el hermano Bernardino Álvarez, para que lo recibieran. De igual forma, cuando quiso mudarse a un clima más propicio para su salud y retomar su vida eremítica, Losa llevó a cabo las gestiones necesarias para que pudiera habitar una antigua ermita —construida por el obispo Vasco de Quiroga— que se ubicaba en el pueblo de Santa Fe, a dos leguas de la ciudad de México. Cabe señalar que, mientras realizaba estas diligencias —ya como su discípulo— lo

⁸ Jodi Bilinkoff, “Francisco Losa and Gregorio López: Spiritual Friendship and Identity Formation on the New Spain Frontier”, en Allan Greer y Jodi Bilinkoff, eds., *Colonial Saints. Discovering the Holy in the Americas*. Nueva York, Routledge, 2003, pp. 115-128 y Lia Nunes, *The anti-biography of Gregorio Lopez: Deconstructing a sixteenth-century vita*. Groninga, 2020. Tesis, University of Groningen, p. 234.

alojó en su casa y cuidó de él y de su salud, además de que lo favoreció con nuevos seguidores.⁹

Resulta difícil establecer si nuestro hagiógrafo comenzó a ser afín a la espiritualidad de Gregorio López conforme lo fue conociendo o si él, ya con antelación, cultivaba una similar. Lo que es seguro es que ambos eran lectores asiduos de obras místicas, entre las que se encontraban las de Johannes Tauler, Jan van Ruysbroeck, Heinrich Seuse y santa Catalina de Siena. Asimismo, acorde con Jodi Bilinkoff, los dos anhelaban un cristianismo mucho más puro, personal e interiorizado, muy en la línea que predicaban el erasmismo y otros movimientos de renovación cristiana que, desde finales del siglo XV, y a pesar de la censura inquisitorial, habían proliferado en varias regiones de la Monarquía hispánica.¹⁰ De hecho, la razón principal por la cual López abandonó la península ibérica y tuvo una existencia bastante itinerante cuando llegó a Nueva España se debió, precisamente, a las sospechas de herejía que pesaban sobre él como consecuencia de ejercitarse en estas corrientes espirituales.¹¹

Así pues, en función de dicha afinidad y por la fascinación que Gregorio López le generaba — al igual que muchos de sus oyentes— el entendimiento fue rápido. Por esto mismo, no sorprende que siete meses después de que el anacoreta se estableciera en la ermita de Santa Fe, Losa renunciara a sus nombramientos eclesiásticos y se mudara con él, también en calidad de ermitaño. A partir de entonces, se convirtió en su compañero y principal discípulo, a tal grado que todos los identificaban de manera conjunta, como si se trataran de los nuevos Antonio y Pablo que habitaban y bendecían con su presencia este yermo indiano. Así también, se erigió como su principal intermediario,

⁹ F. Losa, *op. cit.*, f. 19v-29.

¹⁰ J. Bilinkoff, *op. cit.*, pp. 117-118.

¹¹ Alain Milhou, "Gregorio López, el iluminismo y la Nueva Jerusalén americana", en *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América*. Volumen III. Sevilla, Junta de Andalucía, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, 1992, pp. 56-71.

pues todos aquellos que acudían a la ermita para verlo, en busca de algún milagro o consejo, necesitaban de su permiso; incluso, él decidía si una persona era digna o no para entrevistarse con su maestro. A la esposa del oidor Francisco Tello, por ejemplo, quien era aficionada al juego de naipes, le negó el acceso, ya que consideraba que no tenía la devoción suficiente ni estaba arrepentida de la vida que llevaba.¹² Sin duda, esta cercanía sería fundamental en la escritura de su hagiografía, puesto que fue testigo y actor principal en varios de los episodios que más tarde narraría.

Tras la muerte de Gregorio López, en 1596, Francisco Losa se quedó al cuidado de la ermita y de sus restos, los cuales fueron depositados en la iglesia de Santa Fe. Desde allí, continuó fortaleciendo su imagen de santidad y fomentó su culto, repartiendo fragmentos de sus huesos y trozos de su vestimenta — que extrajo antes de que lo sepultaran — entre los devotos que seguían acudiendo al lugar, el cual, poco a poco, se fue convirtiendo en un centro de peregrinación. A partir de esta circulación de reliquias, los milagros no se hicieron esperar: muchas personas, pertenecientes a distintos estratos sociales, afirmaron haberse curado de alguna enfermedad o salvado de algún peligro gracias a la intercesión del ermitaño. Con este hecho, y con la hagiografía que Losa también empezó a escribir por aquellos años — en la cual dio cuenta de estos portentos taumatúrgicos — la popularidad del venerable se acrecentó y propagó aún más, a tal punto que llegó a oídos del entonces arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna, y del rey Felipe III, quienes, de manera conjunta, emprendieron las diligencias necesarias para que la Sagrada Congregación de Ritos le abriera un proceso de beatificación, proceso que, como he mencionado, nunca logró concretarse, a pesar de que, hasta el siglo XVIII, la Corona lo siguió impulsando a través de sus embajadores en la Santa Sede.¹³

Así pues, por medio de su pluma y de su labor en la ermita, Losa se dedicó a salvaguardar la memoria de su maestro. Sin embargo, en

¹² R. Jiménez Gómez, *op. cit.*, pp. 205-206.

¹³ *Ibid.*, pp. 206-224.

1616, el ya referido arzobispo Pérez de la Serna decidió, en función de su potestad y de una cláusula testamentaria que Gregorio López dejó antes de morir — mediante la cual le autorizaba al arzobispado decidir el lugar de su sepultura— exhumar los restos del venerable y trasladarlos a la iglesia del convento de carmelitas descalzas de San José (la famosa Santa Teresa la Antigua) una promoción suya y que recién se había inaugurado. Sin el afán de profundizar en las razones que motivaron esta decisión, puesto que ya han sido explicadas en otros trabajos, baste decir que Pérez de la Serna tenía que evitar que Losa siguiera con su labor promotora y que las reliquias continuaran siendo veneradas y repartidas de forma arbitraria, pues, según los lineamientos del Concilio de Trento, los obispos tenían la obligación de evitar que los fieles rindieran culto, de manera pública y supersticiosa, a imágenes y reliquias de nuevos venerables cuya santidad no hubiese sido probada por alguna autoridad eclesiástica. Al mismo tiempo, le interesaba apropiarse de esta devoción — que claramente iba en aumento— y ser su nuevo promotor, ya que ello le ayudaría a legitimar y fortalecer simbólicamente el proyecto episcopal que encabezaba.¹⁴

Por ello, y con todo y su pesar, Losa tuvo que acceder a la exhumación y despedirse del cuerpo de López. Sin embargo, para no abandonarlo por completo, aceptó el ofrecimiento que le hizo Pérez de la Serna de convertirse en el nuevo capellán de las carmelitas de San José, pues de esta manera continuarían compartiendo el mismo espacio. En este lugar y con este nombramiento, nuestro hagiógrafo pasaría los últimos años de su vida, en los cuales fue reconocido como un clérigo ejemplar y un fiel seguidor de su maestro “en virtud y santidad”. Sin duda, tal y como aparecería en crónicas y lienzos posteriores, su

¹⁴ *Ibid.*, pp. 213-214 y A. Rubial García, “Íconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de las episcopólis de Nueva España (1610-1730)”, en Ma. del Pilar Martínez López-Cano y Javier Cervantes Bello, coords., *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017, pp. 218-228.

imagen quedó vinculada a la del venerable ermitaño. Ahí moriría, a sus casi noventa años, el 27 de agosto de 1624.¹⁵

Una hagiografía individual y colectiva para un público seglar

Como ya he apuntado, la primera edición de la *Vida* de Gregorio López salió publicada, en la ciudad de México, en 1613. Sin embargo, por una carta que le envió fray Domingo de Ulloa, obispo de Michoacán, a Francisco Losa, sabemos que esta ya circulaba de forma manuscrita, y prácticamente terminada, desde 1598, es decir, apenas dos años después de la muerte del ermitaño.¹⁶ Quizás, la demora de la publicación se debió, por un lado, a que en un principio Losa no estaba interesado en que se imprimiera, tanto por los costos de la impresión como porque, como se acostumbraba en la época, sabía que se podrían hacer copias manuscritas y, de ese modo, circular su mensaje. Por otro, a que en el tránsito del siglo XVI al XVII varios discípulos y simpatizantes de Gregorio López (incluyéndolo a él) que afirmaban seguir sus enseñanzas y espiritualidad fueron sospechosos de herejía y, algunos, terminaron siendo procesados por el Santo Oficio por alumbrados. Como se verá más adelante, dado que la hagiografía de Losa constituyó una defensa de dicha espiritualidad, es posible que haya considerado imprudente —incluso inviable— entregarla a la imprenta.

Sin embargo, para 1612, disipadas las sospechas de herejía y con una devoción *in crescendo*, la *Vida* de Gregorio López empezó a reunir las licencias y aprobaciones necesarias para ser impresa. Sin duda, debió influir el que Losa se la haya dedicado al presidente del Consejo de Indias don Luis de Velasco y Castilla (1534-1617), quien, durante su estadía en Nueva España como segundo virrey, había sido muy devoto del ermitaño. De hecho, por algunos testimonios que se conservan, se sabe que Velasco, además de que lo alojó en el palacio virreinal durante algún

¹⁵ L. Nunes, *op. cit.*, p. 234.

¹⁶ “Carta de fray Domingo de Ulloa, obispo de Michoacán”, en F. Losa, *op. cit.*, s/f.

tiempo, lo iba a ver a Santa Fe para pedirle consejos en materia espiritual y sobre el buen gobierno del virreinato. Losa, por su parte, le había servido como su capellán y como uno de sus directores espirituales.¹⁷

Ya impresa, la hagiografía consta de 31 capítulos, distribuidos a lo largo de 139 folios. En los primeros once, Losa narra la vida de Gregorio López, desde su nacimiento en Madrid, en el seno de una familia noble vinculada a la Corte, pero desconocida porque nunca quiso decir quiénes fueron sus padres, hasta su muerte y “dichoso tránsito” en la ermita de Santa Fe. Relata, con una prosa amena y fluida, sus inquietudes espirituales tempranas que lo orillaron a volverse ermitaño; su viaje a Nueva España; la vida eremítica que llevó en Zacatecas, la Huasteca, Atlixco y las inmediaciones de la ciudad de México; su estadía con los hipólitos en el hospital de la Santa Cruz de Oaxtepec; el momento en el que lo conoció; y la vida que llevaron juntos, por casi siete años, en la ermita de Santa Fe.¹⁸ Como ha señalado Antonio Rubial, Losa acude a los tópicos clásicos de la literatura hagiográfica para presentar a su personaje. Por ejemplo, cuando habla sobre su niñez, lo describe como un “*puer senex*”, es decir, como un niño que nunca tuvo infancia, puesto que no gustaba de los juegos ni de las travesuras infantiles, siendo su único interés el recogimiento interior en servicio de Dios.¹⁹ De igual forma, a pesar de que no estaba seguro de su linaje y de que sus padres hubiesen sido ricos, no niega esta posibilidad; incluso, considera que sus buenas costumbres y la amabilidad que mostraba con las personas a las que trataba eran resultado de esta nobleza. Sin duda, esta característica era sumamente importante, ya que, desde la Alta Edad Media, fue común que a los santos (o candidatos a santos) se les atribuyera un origen y pasado nobles.²⁰

¹⁷ “Dedicatoria al marqués de Salinas, presidente del Consejo Real de las Indias”, en F. Losa, *op. cit.*, s/f.

¹⁸ *Ibid.*, ff. 1-44v.

¹⁹ A. Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, Fondo de Cultura Económica / UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1999, p. 97.

²⁰ André Vauchez, “El santo”, en Jacques Le Goff, ed., *El hombre medieval*. Trad. de Julián Martínez Mesanza. Madrid, Alianza, 1990, p. 339.

En los siguientes capítulos, luego de narrar de manera amplia y emotiva la muerte de López — momento cumbre en la vida de todo santo —, Losa aborda los primeros milagros que realizó, tanto en vida, de manera directa, como después de muerto, a través de sus reliquias y de oraciones que sus devotos le profesaban. A partir de ellos y de otros portentos que se le adjudicaban, como la conversión de pecadores, su capacidad de dar consejos a pesar de que no era letrado y las apariciones de su espíritu a otras personas espirituales, este autor quería demostrar y evidenciar la santidad de su maestro: que era, efectivamente, un “amigo de Dios” y un intercesor entre él y los hombres.²¹

Para reforzar este argumento, en el resto de los apartados, Losa explica y alaba las demás virtudes de López, virtudes que, si bien eran resultado de la gracia divina que había recibido, también podían servir de guía y ser imitadas — en la medida de lo posible — por sus devotos. Destaca, por ejemplo, la pobreza en la que vivía, a tal punto de poseer sólo un paño pardo por vestimenta; la paciencia y abnegación con la que soportaba su ascetismo y sus enfermedades, aun cuando “padecía muchas veces en el año grandes dolores de estómago e ijada”; su perseverancia en la oración, mediante la cual rogaba por la paz del reino y el bien de sus prójimos; la obediencia que le profesaba a la Iglesia y a su rey, al punto de reprender a quienes no lo hacían o hablaban mal de las autoridades; la facilidad que tenía de comunicarse con quienes pedían su consejo, no importando si eran letrados o no, puesto que a cada quien “le hablaba en su lengua”; y su moderación en las palabras, ya que sólo hablaba cuando era necesario.²²

Debido, pues, a que Losa no sólo quería que la imagen de su maestro fuera objeto de culto, sino también un modelo para todos aquellos que deseaban llevar una vida más espiritual, un verdadero “espejo de virtudes”, su obra cumplía cabalmente con los objetivos de la hagiografía. Mediante un uso excelso del lenguaje y de las estrategias retóricas — propias de este tipo de discursos —, y apelando siempre al *pathos*

²¹ F. Losa, *op. cit.*, ff. 34v-52.

²² *Ibid.*, ff. 71v-97.

del lector, sobre todo cuando narraba momentos emotivos en la vida del eremita o las curaciones milagrosas que este o sus reliquias ejecutaron, la *Vida* de Gregorio López enseñaba (*docere*), movía a la piedad y a la devoción (*movere*) y, por qué no, también entretenía (*delectare*): los tres presupuestos de la retórica clásica.²³

Ahora bien, para poder elaborar esta obra, Losa tuvo la ventaja de haber conocido y estado en compañía de Gregorio López durante varios años. Como su discípulo y compañero, y después como su principal promotor, atestiguó muchas de sus acciones y de los milagros que se le atribuían. Gracias a ello, pudo describir con bastante puntualidad su personalidad, la vida que llevaba en Santa Fe, a las personas que lo visitaban y los consejos que les daba, la literatura que leía o sus creencias y prácticas religiosas. Si bien, en tanto hagiografía, son descripciones idealizadas, no por ello dejan de ser testimonios muy provechosos para acercarse a la vida y a la religiosidad de este eremita. Baste, como ejemplo, ver la prolija exposición que aparece en torno a su rutina matutina:

Al reír del alba, abría la ventana del aposento, para comenzar a disponer y ordenar las obras del día. Y en lavándose las manos y rostro, con la primera luz del día que entraba, leía en la Biblia poco más de un cuarto de hora, y luego cerraba el libro. El fin que tenía en esta lectura era sólo ser escritura sacra y habérsela dado Dios para que la leyese y, asimismo, para que lo que no había bien entendido, una vez, lo entendiese otra [...] Acabada, pues, la lección de la Escritura sucedía aquel ejercicio tan interior y recóndito, que por ningunas señales exteriores se echaba de ver de qué cualidad fuese, si era oración, si meditación o contemplación [...] No tenía para esto lugar determinado ni postura corporal alguna [...] Lo más ordinario era estarse en su aposento, en pie, sentado o paseándose, sino era cuando algunas veces salía un rato a tomar el sol [...]

²³ A. Rubial García, *La santidad controvertida*, op. cit., p. 76.

A las once comíamos, los dos juntos, y algún otro huésped si le había, porque a ninguno extrañaba Gregorio López, principalmente si era persona religiosa o devota. [...] Acabado este rato, que era como de recreación, se retiraba a su aposento, continuando con su unión.²⁴

Se trataba, pues, de una hagiografía presencial, escrita desde los ojos de un discípulo y compañero, lo cual, *per se*, ya constituía una primera particularidad, pues un gran porcentaje de las hagiografías novohispanas fueron elaboradas por confesores y guías espirituales, o por autores que no conocieron a sus “hagiografiados” — como fue el caso de los menologios de las órdenes religiosas— y, por ende, tuvieron que acudir a distintas fuentes documentales y a las declaraciones de quienes sí los habían frecuentado. Con todo, debido a que Losa no conoció a Gregorio López hasta que este se instaló en las inmediaciones del santuario de los Remedios, para narrar sus primeros años y su estadía en Zacatecas, la Huasteca y Atlixco, también tuvo que acudir a los testimonios de aquellos que lo conocieron durante estas épocas. De acuerdo con la declaración del padre Miguel de Consuegra, depuesta ante los inquisidores de México durante el proceso que se le siguió a su amigo Juan Núñez, balanzario de la Real Casa de Moneda por alumbrado, ambos, poco después de la muerte de López, acudieron a la casa de María del Mercado (natural de Zacatecas, pero ahora vecina de México), para preguntarle acerca de la vida del ermitaño y otros detalles que pudiera ofrecerles de cuando lo conoció en aquella región del septentrión novohispano. Este interés se debía a que el padre Losa, que era muy cercano a ellos, quería escribir su vida: de ahí que les hubiera pedido que entrevistaran a María del Mercado — y a todos aquellos que lo hubieran conocido— para solventar sus vacíos.²⁵ Del

²⁴ F. Losa, *op. cit.*, ff. 30v-32v.

²⁵ Archivo General de la Nación, *Inquisición*, vol. 210, exp. 2, ff. 91-92v. Véase también, Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*. Tomo III. *Los alumbrados de*

mismo modo, durante este proceso inquisitorial, otro de los allegados al referido balanzario, Pedro Bernal Zermeno, afirmó tener en su poder un traslado de “la vida y muerte de Gregorio López [...] en cincuenta fojas de a cuarto”, obra que había escrito el padre Losa y que, en versión manuscrita, se la había proporcionado un “fulano” de apellido Zárate.²⁶ Debido a que esta declaración se hizo ante el comisario de Puebla, en 1601, no sólo evidencia (como ya he referido) que la hagiografía de Losa estuvo terminada y circuló en versión manuscrita desde mucho antes de que saliera impresa, sino que lo hizo, primeramente, entre sus cercanos y conocidos, resultado de que ellos le ayudaron a conseguir la información que necesitaba para finalizarla. En este sentido, se podría decir que también fue una hagiografía colectiva, pues se enriqueció con las testificaciones de quienes lo trataron.

Un último punto que se desprende de las deposiciones anteriores es que, si bien Francisco Losa escribió esta hagiografía para todos los devotos de Gregorio López y aquellos que optaran por seguir sus pasos, es muy probable que el público en el que mayoritariamente pensó — es decir, su “horizonte de enunciación” — fuera el de los laicos o seglares, ya que el modelo que estaba articulando era el del ermitaño y hombre espiritual secolar. Así también lo entendió fray Pedro de Agurto, obispo del Cebú (Filipinas), quien fue uno de los primeros lectores de la obra. En una carta que le envió a Losa, posiblemente a finales del siglo XVI, señaló lo siguiente:

Porque con esta historia nos confundiremos y avergonzaremos los religiosos, viendo que nos exceden los que parecían seculares, y que en traje secular haya vida seráfica y subida a tanto punto y alteza. Y, juntamente, podrán los que están en el siglo confiar que, con ayuda de la majestad de Dios, pueden ser santos, si se dispusieren. Y así es digna cierto de que se loa

Hispanoamérica (1570-1605). Madrid, Fundación Universitaria Española / Seminario Cisneros, 1986, p. 518.

²⁶ Archivo General de la Nación, *Inquisición*, vol. 210, exp. 2, f. 93.

y comunique tal vida y al santo, y mi buen Gregorio lo amé yo mucho.²⁷

Con las palabras del mitrado, queda claro que la *Vida* de Gregorio López demostraba, por un lado, que los seglares también podían aspirar a la santidad en el siglo y que, en ciertas ocasiones, su vida podría ser mucho más edificante que la de varios religiosos. Por el otro, que obras como esta, justamente, los ayudarían en este camino, puesto que era más fácil que se identificaran con ellos (con sus iguales) que con los modelos de religiosos, sacerdotes y monjas. Sin duda, esta cuestión también constituía una particularidad, pues, hasta este momento, no se había elaborado en Nueva España — y muy pocas para el resto de la cristiandad— ninguna hagiografía donde el protagonista fuera un seglar y que toda ella se enfocara únicamente en él. Las vidas de venerables que se elaboraron durante el siglo XVI eran en su mayoría de frailes y aparecían, de manera conjunta, en forma de menologios, en las crónicas de órdenes religiosas: de ahí que su público lector eran los propios religiosos. Indudablemente, este cambio respondía a la importancia y al papel activo que, poco a poco, iban alcanzando los seglares dentro de la Iglesia novohispana — inclusive, dentro de la Iglesia universal— como consecuencia de las transformaciones que se habían venido suscitando desde el siglo XV, con el auge de los movimientos espirituales y de renovación cristiana, y, después, con las reformas tridentinas.

Exaltar la santidad y desmentir la heterodoxia

Llegados a este punto, ha quedado demostrado que Francisco Losa escribió la *Vida* de Gregorio López como discípulo, compañero y testigo ocular de los acontecimientos que narró, pero también apoyándose en los testimonios de quienes lo trataron antes de que él lo conociera. Asimismo, en tanto hagiografía, buscó que su narración sirviera tanto para fomentar el culto y la devoción a su maestro, como para crear

²⁷ “Carta de don Pedro de Agurto, obispo del Cebú”, en F. Losa, *op. cit.*, s/f.

un modelo o “espejo de virtudes” que sirviera de inspiración a todos aquellos que desearan imitar su forma de vida y espiritualidad, especialmente los seglares, puesto que se trataba de un personaje que, sin ser religioso, había alcanzado la santidad en el siglo.

Si bien, como se ha mencionado, esta obra inspiró a varios anacoretas del momento y ayudó a que se reactivara el eremitismo y el modelo hagiográfico del ermitaño en América — particularmente en Nueva España—, lo cierto es que Losa no tenía esa intención, ni tampoco pudo prever lo que su texto generaría. De antemano, para finales del siglo XVI, aun cuando el eremitismo seguía siendo una forma de vida legítima, para la gran mayoría de las autoridades eclesiásticas ya no constituía un camino de santidad *per se* y generaba muchas dudas, resultado de los excesos y de la vida licenciosa que varios de estos personajes habían estado llevando a cabo en las últimas décadas. Baste recordar la cantidad de veces en la que el ermitaño aparece como el pícaro por antonomasia en la literatura del Siglo de Oro, o como uno de los disfraces del demonio en las pinturas y demás representaciones plásticas, manifestando, así, la idea de que el eremita, el falso eremita, era sólo una apariencia de santidad.²⁸ Por ello, y porque para ese momento la Iglesia postridentina estaba fomentando otros modelos, tales como el del obispo, el fraile, el misionero, la religiosa o el seglar caritativo, que siempre se preocupaba por su prójimo, es difícil suponer que Losa estuviese pensando en reactivar el del ermitaño.²⁹

Con todo, como ha apuntado Antonio Rubial, no se puede negar el hecho de que, a lo largo de la hagiografía, Losa ensalce el eremitismo de Gregorio López y lo compare con los ermitaños de la Tebaida primitiva,

²⁸ R. Jiménez Gómez, *Anacoretas en los yermos indianos. Aproximaciones a la vida religiosa de los ermitaños novohispanos y su representación en el imaginario durante los siglos XVI y XVII*. México, 2021. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 291-324 y A. Rubial García, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. México, Fondo de Cultura Económica / UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.

²⁹ R. Po-Chia Hsia, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Trad. de Sandra Chaparro. Madrid, Akal, 2010, pp. 157-161.

recurriendo a los tópicos retóricos de esta literatura, tales como el ascetismo, la soledad en parajes agrestes, la cercanía con la naturaleza y la lucha contra el demonio y sus tentaciones.³⁰ No obstante, si se analiza con mayor detalle, se puede percibir que dichos tópicos no se exponen ni se loan de manera aislada, sino que se emplean para destacar otras virtudes — virtudes que todo seglar, sin necesidad de ser ermitaño, podría ejercitar, tales como la paciencia, la humildad o la castidad— o para desmentir algunas acusaciones que, tanto en vida como después de muerto, algunos detractores profririeron en contra de su maestro.

Sobre este segundo punto, ya Magdalena Chocano se había percatado de que, en varias parte de la obra, Losa, más que exaltar a la santidad (o por lo menos, limitarse a ello), intente defender la ortodoxia de López, como si esta se encontrara en duda todo el tiempo.³¹ En particular, trata de justificar su poca o nula asistencia a misa; el que no tuviera imágenes ni rosarios; su oración mental, la cual, por lo regular, efectuaba en completo silencio, con los ojos cerrados y los brazos cruzados; su preferencia por la vida contemplativa en el siglo y no al interior de alguna orden religiosa; el hecho de que, a veces, no realizara ningún trabajo manual ni se preocupara por las obras con el prójimo; y el que dijera que no necesitaba confesarse porque no se hallaba en pecado.

Por ejemplo, respecto a su poca asistencia a misa, Losa argumenta que los padres del Desierto, aquellos hombres que “instituyeron la vida monástica y eremítica”, tampoco cumplían con este precepto, ya que, al vivir en soledad, lejos de alguna parroquia, quedaban “legítimamente excusados” de ello. No obstante, para evitar cualquier escándalo, sobre todo en regiones en donde las personas no estaban acostumbradas a ver a un ermitaño, y mucho menos podían comprender su estilo de vida, López intentaba acudir a lugares donde pudiera cumplir con este mandamiento de la Iglesia, ya fuese la capilla de alguna hacienda, el

³⁰ A. Rubial García, *La santidad controvertida*, op. cit., p. 98.

³¹ Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2000, pp. 344-350.

altar de algún convento o la parroquia de algún poblado. De igual forma, para soslayar el hecho de que no poseyera imágenes ni rosarios, lo cual inclinaba a pensar que no las veneraba ni rezaba esta devoción —al igual que los luteranos— Losa argüía “que no hace el hábito al monje”, además de que, aunque él no acostumbraba rezar vocalmente, con ayuda de un rosario o ante una imagen, porque él ya se encontraba en un grado de perfección mayor, no las desaconsejaba los principiantes. De hecho, a él mismo le aconsejó volver a rezar vocalmente el rosario, pues, como lo había dejado de hacer, “comenzó a tener muchos trabajos y sequedades”.³²

Por otra parte, en lo tocante a las críticas que recibió por preferir la vida contemplativa a la activa, y en el siglo, destaca una escena que Losa quiso recrear en la hagiografía. De acuerdo con su propio testimonio, puesto que él fue testigo presencial de este hecho, cuando López se encontraba en el hospital de Oaxtepec, el entonces virrey Álvaro Manrique y Zúñiga, quien había sido comisionado por el rey para revisar la situación de los hospitales recién fundados, acudió al sitio para cumplir con esta orden. En cuanto vio al ermitaño y supo que él no ayudaba con la atención a los enfermos, sino que se limitaba a orar y meditar en su aposento, dijo que bien se merecía unos doscientos azotes, ya que era uno de esos vagabundos que trataban de disfrazar su holgazanería con un hábito de santidad. Ante ello, López se limitó a contestar que bien se los merecía, pero que “los señores tan ocupados poco podían advertir a lo que es ejercicio interior.” Además, para reforzar este *exemplum*, Losa concluye diciendo que, aunque las obras (sobre todo las de caridad) son “virtuosas y meritorias”, muchas veces terminan por inclinarnos a la vanagloria y al amor propio: de ahí que es mejor preferir la oración, la meditación y, por supuesto, la contemplación, tal y como lo hizo López y otras personas que han vivido en perfecto recogimiento espiritual.³³

Finalmente, con relación a su negativa por entrar a una orden religiosa y su afirmación de que él no necesitaba la confesión, en tanto

³² F. Losa, *op. cit.*, ff. 10v-18v y 61-62.

³³ *Ibid.*, f. 85.

no se encontraba en pecado, Losa termina diciendo que si López optó por esta forma de vida fue porque tenía vocación de solitario y era “el camino que Nuestro Señor le había mostrado.” Con respecto al segundo punto, aseveró que su maestro se refería a que, desde que nació, jamás había cometido ningún pecado mortal del que necesitara la absolución. Los pecados veniales, en cambio, los purgaba con el ascetismo en el que constantemente se hallaba.³⁴

Es importante señalar que esta defensa no sólo se limitó a la hagiografía, pues Losa, además de aprovechar las oportunidades que tenía para exaltar la santidad de Gregorio López, llegó, incluso, a falsificar un documento, haciéndolo pasar por un opúsculo escrito por el jesuita Antonio Arias, el cual, como se recordará, fue el otro comisionado por el arzobispo Moya de Contreras para evaluar la ortodoxia del ermitaño. En este opúsculo apócrifo, Losa insiste en que cuestionar la espiritualidad de López llevaría a cuestionar la vida de muchos ermitaños y hombres espirituales que alcanzaron la santidad, puesto que, al igual que su maestro, ellos tampoco tuvieron la oportunidad de asistir siempre a misa; no confesaban los pecados veniales por “ser muy ligeros”, además de que en “gente muy espiritual se suelen pasar de vuelo”; y siempre acudieron a la oración mental, misma que, a decir de santo Tomás, es teológicamente más perfecta que la vocal. Asimismo, estipula que el eremita sí poseía un rosario — pues se lo envió el propio arzobispo Moya de Contreras— y algunas estampas de Cristo y los santos. No obstante, si no era muy aficionado a ellas, a pesar de que nunca dejó de venerarlas, se debía a que él siempre andaba “en continua presencia de Nuestro Señor y con estudio perpetuo de estamparle en su alma”.³⁵

Por si esto fuera poco, tanto en la hagiografía como en el opúsculo, Losa afirmaba que Gregorio López vivía en un constante y perfecto recogimiento espiritual, ya que había logrado abstraerse del mundo,

³⁴ *Ibid.*, f. 14.

³⁵ Archivo Histórico del Arzobispado de México, *Causas de beatificación*, caja 55, exp. 10, ff. 3-22.

aunque siguiese dentro de él, y recoger sus sentidos corporales y espirituales, incluyendo las potencias de su alma. Esto le había permitido entregarse por completo a la voluntad de Dios, a tal punto que repetía, constantemente, la frase del Padrenuestro "*Fiat voluntas tua*", y llegar a la cumbre del camino místico; es decir, a la unión y transformación divinas.³⁶ En otras palabras, López no sólo aparecía en los escritos de Losa como un ermitaño plenamente ortodoxo, sino también como un perfecto místico que, mediante el recogimiento espiritual y las gracias recibidas, había alcanzado la santidad y la unión con Dios, hecho que se manifestaba en sus milagros, profecías y conocimientos, los cuales había adquirido sin tener una formación previa (don de la ciencia infusa).

Sin duda, esta apología no era gratuita. Como se recordará, además de las críticas que pesaban sobre la vida eremítica, a finales del siglo XVI, justo cuando Francisco Losa estaba concluyendo la hagiografía, varios de sus cercanos, que se habían inspirado en la espiritualidad de López o compartían puntos con ella, como el balanzario Juan Núñez, terminaron presos en las cárceles del Santo Oficio por alumbrados. De hecho, aunque nunca se le abrió un proceso, el propio Losa fue denunciado ante la Inquisición por un fraile carmelita (fray Francisco del Santísimo Sacramento), por decir que él no necesitaba de las imágenes y que prefería la vida de "oración y unión por ser cosa de perfectos".³⁷ Sin el afán de discutir aquí si las espiritualidades de López y Losa podrían calificarse de "alumbradas", puesto que esto excedería los propósitos de este trabajo, es evidente que comparten varios puntos en común. De entrada, tanto el misticismo de nuestros ermitaño y hagiógrafo como el alumbradismo novohispano de finales del siglo XVI, bebieron de las mismas fuentes literarias: los tratados espirituales que, desde el siglo anterior, habían circulado (a veces de forma clandestina) en los territorios de la Monarquía hispánica. Aquí encontramos las obras, también ya mencionadas, de Johannes Tauler, Jan van Ruysbroeck y Heinrich Seuse, así como las de Francisco de Osuna, Bernardino de

³⁶ F. Losa, *op. cit.*, f. 113-131v.

³⁷ Archivo General de la Nación, *Inquisición*, vol. 281, exp. 40, ff. 636-640.

Laredo y santa Teresa de Jesús. Asimismo, las dos espiritualidades propugnaban por un cristianismo más interiorizado — libre de imágenes y ceremonias “superfluas” — y enfocado hacia la oración mental y la unión mística con Dios.³⁸

Así pues, queda claro que la *Vida* de Gregorio López no pretendía presentarlo como el modelo del “nuevo ermitaño novohispano”, con aras de revitalizar y fomentar esta forma de vida en Nueva España. Si bien respaldó y justificó el hecho de que López haya escogido este camino, y no se limitó a exaltar los paralelismos que guardaba con los padres anacoretas de las Tebaidas primitivas, el modelo que Losa quiso legitimar y fomentar era del seglar que, ya fuese como eremita o dentro del mundo, se ejercitara en el recogimiento espiritual, una vía que posibilitaría a sus seguidores lograr la perfección espiritual y la unión mística y transformadora con Dios, pero que, en aquel momento, era vista con recelo y como sinónimo de herejía. Se trataba, pues, de crear y promover un nuevo modelo de santidad entre los habitantes de este Nuevo Mundo.

³⁸ Sobre el recogimiento espiritual, véase la obra clásica de Melquiades Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975.

“LO FESTIVO DE LAS ALEGORÍAS”. POSIBILIDADES Y EXTREMOS DE LA HAGIOGRAFÍA EN LOS VILLANCICOS DE SOR JUANA

JORGE GUTIÉRREZ REYNA

Universidad Nacional Autónoma de México

Universidad del Claustro de Sor Juana

Sor Juana, “intelectual orgánico”

Cuando entramos a cualquier galería de arte virreinal, cuando cruzamos, entre el dorado resplandor de los retablos, la nave de alguno de nuestros templos barrocos, o al mirar los frontispicios, vegetación de piedra, que crecen en torno a los umbrales de viejos edificios, saltan a la vista, una y otra vez, los santos: nimbados, con un fiero león agazapado mansamente a sus pies, sosteniendo una bandeja sobre la que ruedan sus propios ojos o con el filo de un machete partiéndoles por el medio la cabeza. Sus atributos articulan un lenguaje — de colores, de símbolos— que resulta ya indescifrable salvo para un puñado de entendidos; porque, a pesar de que su culto pervive en nuestras sociedades —ahí está el fervor que mes con mes atiborra la iglesia de San Hipólito en la Ciudad de México, donde se venera a san Judas Tadeo, para probarlo—, creo que hoy un devoto promedio sería incapaz de identificar por su nombre a todas esas numerosas figuras que formaban parte de la realidad cotidiana de los novohispanos. Figuras que fungieron durante siglos como “modelo de virtudes” — al igual que los superhéroes de nuestros tiempos—, como pródigos dadores de “bienes, salud e hijos” y protectores contra “las enfermedades y las catástrofes”, como símbolos cohesionadores de identidades colectivas, bajo cuyo patrona-

to se amparaban cofradías, conventos, instituciones educativas, poblaciones enteras.¹ La faz, pues, de la sociedad y la cultura novohispanas fue moldeada en buena medida por el culto a los santos.

Y ese culto, aunque se remonta a los orígenes de la cristiandad, alcanzó su auge, o uno de sus momentos más encendidos, durante el Barroco, arte que, como se sabe, se imbrica en España y sus dominios con el programa contrarreformista. Si los protestantes abjuraron de su veneración, los católicos la abrazarían con particular vehemencia. Durante la sesión xxv del Concilio de Trento, celebrada en diciembre de 1563, se decretó que “piensan impiamente los que niegan que se deben invocar los santos que gozan en el Cielo de eterna felicidad”. Se deben tener, resolvió el mismo Concilio, junto con las de la Virgen y Cristo, las imágenes de los santos en los templos, y a todas “se les debe dar el correspondiente honor y veneración”; ello, porque “se saca mucho fruto de las sagradas imágenes”: recuerdan, por un lado, a los fieles “los beneficios y dones que Cristo les ha concedido” y, por otro, “exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos”, con el fin de que “arreglen su vida y costumbres” y se muevan a “adorar y amar a Dios y practicar la piedad”.² A partir de estas resoluciones, las diversas iglesias del orbe hispánico comisionaron a pintores, escultores y ebanistas, la producción de las imágenes de santos que todavía pueblan nuestros museos, altares y nichos. “Pero la imagen no sólo fue objeto de las artes visuales, toda una retórica expresada en sermones que contaban la vida de Cristo, la Virgen y los santos generó también una narrativa llena de imágenes verbales”.³ como el resto, los artistas de la palabra también consagraron sus empeños a pintar y labrar imágenes con las cuales poner ante los ojos — no los de la carne, sino los de la

¹ Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 29.

² Cito por la tercera edición (1787) de la traducción española que Ignacio López de Ayala realizó de *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala*. 3a. ed. Madrid, Imprenta Real, 1787, pp. 356-358.

³ A. Rubial, *op. cit.*, p. 28.

imaginación— las excelencias, las glorias y las hazañas de los santos con el objeto de atizar la piedad de los fieles.

Sor Juana Inés de la Cruz, al igual que todos los demás poetas del Barroco, puso al servicio de los altos poderes de la Corona y de la Iglesia, durante la segunda mitad del siglo XVII mexicano, su talento, su erudición y su amplio dominio de los géneros literarios de la época: compuso loas — pequeñas y alegóricas obras teatrales— para celebrar los cumpleaños de los distantes monarcas españoles; escribió autos sacramentales para engalanar las celebraciones del Corpus Christi — la exaltación de la Eucaristía: otro de los pilares de la Contrarreforma— ; ideó el eruditísimo arco triunfal con que el Cabildo catedralicio de la ciudad de México recibió, en noviembre de 1680, a los nuevos virreyes, condes de Paredes, marqueses de la Laguna. Fue ese mismo Cabildo, por ese entonces presidido por el arzobispo fray Payo Enríquez de Ribera, el que le confió, en 1676, las letras de los villancicos que se cantarían durante los maitines de la Asunción de la Virgen. Como se ve, ese género poético musical no estaba, como ahora, circunscrito a la Navidad, sino que podía destinarse a cualquier otra festividad religiosa; los villancicos novohispanos, sin embargo, que mejor se conservaron y más ampliamente conocemos son los que, reunidos por lo general en juegos de ocho piezas, se destinaron a los maitines, los cuales se rezaban en las vísperas de las fiestas entre las diez y las doce de la noche. El cuerpo de prelados debió quedar complacido con ese primer trabajo villanciqueril de la madre Juana, pues a partir de ese año y hasta 1690, le seguiría encargando villancicos dedicados a la Concepción de María, a san Pedro Apóstol y otros más a la Asunción. En 1677 la Orden de la Merced le comisionó unos villancicos para ornar los maitines dedicados a su santo fundador, san Pedro Nolasco, en México. También la Catedral de Puebla, durante el arzobispado de Manuel Fernández de Santa Cruz — mejor conocido, gracias a la famosa *Respuesta* de la propia sor Juana, por su pseudónimo de sor Filotea de la Cruz— solicitó sus servicios entre 1689 y 1690, período durante el cual se le solicitaron a la poeta letras sacras para los maitines de la Concepción, Navidad y san José. Por último, ya hacia el final de su

vida, en 1691, sor Juana entregó al Cabildo de la Catedral de Oaxaca, con Isidro de Sariñana y Cuenca a la cabeza, unos villancicos para los maitines de santa Catarina de Alejandría. A lo largo de casi 20 años, la monja compuso en total doce juegos de villancicos para los maitines de algunas de las instituciones religiosas más importantes de la Nueva España. Por eso, al tratar de esta parcela de su obra en *Las trampas de la fe*, Octavio Paz no duda en tildarla, valiéndose del concepto acuñado por Antonio Gramsci, de “intelectual orgánico”: una productora de poesía social, “sólo que poesía social no significaba crítica y oposición sino poesía que celebraba el orden social y su ideología”, en este caso, el orden de la Iglesia católica y el programa ideológico de la Contrarreforma.⁴

Creo que vale la pena mencionar el hecho de que los textos de los villancicos de sor Juana —que han sido difundidos en tiempos modernos sobre todo a partir del segundo tomo de sus *Obras completas*, a cargo de Alfonso Méndez Plancarte y editado por el Fondo de Cultura Económica en 1952— se imprimieron en pliegos sueltos el mismo año que se cantaron, en los talleres de la Viuda o los Herederos de Bernardo Calderón, para el caso de México, y en los de Diego Fernández de León, para el de Puebla y Oaxaca. Cada uno de los doce juegos de la monja tuvo una respectiva edición suelta, salvo los de Navidad de 1689 y los de san José de 1690, de los cuales Fernández de León hizo dos ediciones distintas.⁵ La impresión de juegos de villancicos fue una práctica habitual en todo el orbe hispánico; de ello dan cuenta los numerosos ejemplares que se conservan en diferentes repositorios bibliográficos, los cuales vieron la luz ininterrumpidamente durante casi dos siglos: en nuestro virreinato, el primero del que tenemos noticia, dedicado a san Laurencio —o Lorenzo— vio la luz en Puebla en 1648, mientras que

⁴ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. 3a. ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 414.

⁵ Jorge Gutiérrez Reyna, *Sor Juana a través de sus editores*. México, 2023. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 54 y ss.

los últimos datan de la segunda mitad del siglo XVIII.⁶ Es muy probable que esos pliegos sueltos que contenían los villancicos destinados a entonarse, junto con la música de la capilla catedralicia, en los maitines se repartieran o bien se vendieran a la entrada del templo en los momentos previos al arranque de la celebración: así, el feligrés podía seguir con la vista las letras que a un tiempo deleitaban sus oídos.⁷

Aunque los villancicos de sor Juana se incluyeron luego en las ediciones de sus obras reunidas publicadas en Europa — la *Inundación castálida* (Madrid: Juan García Infanzón, 1689) y el *Segundo volumen* (Sevilla: Tomás López de Haro, 1692) y sus respectivas reediciones—, creo que la consulta y el estudio de aquellos pliegos sueltos puede ayudarnos, además de a restituir algunas lecciones que se fueron deturpando a través de las sucesivas ediciones, incluida la de Méndez Plancarte,⁸ a comprender mejor la compleja red artística y política que hacía posible la celebración de los maitines y de la cual sor Juana formaba parte. Ahí, en los paratextos de sus portadas, licencias y dedicatorias, aparecen los nombres de los maestros de capilla que ponían en “metro músico” las sutilezas poéticas de la Musa Décima, pero también los de los patrocinadores gracias a cuya acaudalada devoción los villancicos se cantaban e imprimían o de los que dedicaban el pliego a algún poderoso con el fin de obtener algún beneficio. El estudio de esa red, me parece, es todavía un asunto pendiente. No es descabellado calificar a sor Juana, insisto, como un “intelectual orgánico”; la devoción a los santos en la Nueva España era, en buena medida, un asunto político.

Quizá el estudio de la mencionada red no se haya realizado, entre otras cosas, debido a la dificultad que supone la consulta directa de

⁶ Vid. Anastasia Krutitskaya, *Pliegos de villancicos conservados en ocho bibliotecas mexicanas*. Coordinación e introducción de Anastasia Krutitskaya, catalogación e índices de Karina Johanna Gutiérrez Mondragón y Erick Esponda Suazo, catalogación de Mario Antonio Izúcar Durán. Madrid, Iberoamericana / Vervuert / Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.

⁷ Álvaro Torrente y Miguel Ángel Marín, *Pliegos de villancicos en la British Library (Londres) y la University Library (Cambridge)*. Kassel: Reichenberg, 2000, p. xv.

⁸ Vid. J. Gutiérrez Reyna, *op. cit.*, pp. 45 y ss.

los materiales. De las ediciones sueltas de los villancicos de sor Juana, a pesar de que podemos estimar que de cada una se tirarían 400,⁹ conservamos en la mayoría de los casos un solo ejemplar, los cuales he logrado hallar repartidos entre la Biblioteca Cervantina del Tecnológico de Monterrey, la Biblioteca Nacional de Chile, la del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México y la de la Hispanic Society de Nueva York.¹⁰ Si se conservaron tan pocos, ello está relacionado, por supuesto, con la dispersión y destrucción de los fondos bibliográficos virreinales durante los siglos XIX y XX, pero también con la naturaleza misma de las ediciones: frágiles, volantes, cuyo uso estaba sujeto a un solo tiempo y lugar. Ahora bien, como puede verse en las imágenes 1 y 2, algunas de las portadas estaban decoradas con grabados, a veces toscos, otras exquisitos, de los santos o la Virgen. Detalle no menor: el hecho de que a otros materiales de este tipo, incluidas algunas ediciones de otras obras piadosas de sor Juana como los *Ofrecimientos del rosario* (imagen 3), les falten justamente las imágenes, parece indicar que los fieles no los destinarían a acumular polvo en los libreros, sino que se les desharían entre las manos fervorosas, formarían parte de una devoción viva.

⁹ Aurelio Tello et al., *Colección Sánchez Garza. Estudio documental y catálogo de un acervo musical novohispano*. México, Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Bellas Artes / Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2018, p. 316.

¹⁰ J. Gutiérrez Reyna, *op. cit.*, pp. 45 y ss.

del escudo de la Orden de la Merced, compuesto de dos cuarteles: en el superior, se ve la blanca cruz de Barcelona; en el inferior, las cuatro barras provenientes del escudo de Jaime I, rey de Aragón. Debajo del escudo, se imprime una dedicatoria, en dos décimas, de la propia sor Juana a la Virgen María, que se acompaña de la siguiente apostilla: “— Cuius est imago hæc et super scriptio? — Cæsaris. — Redite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari”, palabras del Evangelio que significan: “¿De quién es esta imagen e inscripción?» «De César», le respondieron. Entonces les dijo: «Pues paguen a César lo que es de César»” (Mateo 22:20-21) (imagen 4).



Imagen 4. Portada de los Villancicos a san Pedro Nolasco (México: Viuda de Bernardo Calderón, 1677).

El conjunto de texto e imagen funciona como una sola y laberíntica unidad. Con base en la sentencia de Cristo en el evangelio, sor Juana deduce una ley: hay que restituir las imágenes al original del cual dependen. Si Cristo miró la imagen del César en el denario, y por eso pidió darle al César aquello que era suyo, sor Juana mira el escudo de la orden, coronado por la blanca cruz de san Pedro Nolasco, otro César, e infiere que el original del santo es el mismo Dios: Nolasco es su imagen, su retrato (“De este César hoy mi voz / publica el sello a la luz / del ser señal de la cruz, / con que es señal que es de Dios”). De hecho, todo el juego se centrará en la idea de que, en tanto redentor, Nolasco es el más

fiel imitador de Cristo: “para en uno son los dos”. Ahora bien, si este último es imagen de María, su madre, entonces a ella es, finalmente, a quien debe, por justicia, restituirse esta imagen de Cristo, estos versos a san Pedro Nolasco. Así, al final de esta enrevesada dedicatoria, sor Juana dedica este juego de villancicos a María, a *Julia César Augusta*, que resulta ser una suerte de César original de la que dependen las dos imágenes de Cristo y Nolasco:

En fe de sentencia tal,
por punto de ley ajusto
que la imagen siempre es justo
se vuelva a su original.
Que ella es de un César señal
conozco si atiendo al cuya
mas, supuesto que sea suya,
por lo que en ésta diviso,
otro hay a quien es preciso
que César de Dios se arguya.
De este César hoy mi voz
publica el sello a la luz
del ser señal de la cruz,
con que es señal que es de Dios.
Para en uno son los dos,
joh, Julia César Augusta!
nuestra atención muy bien gusta
si hoy a vos la imagen vuestra
consagra, que es gloria nuestra
a vueltas de ser tan justa
(núm. 17).¹¹

¹¹ Cito siempre los villancicos por mi edición, *Los villancicos de sor Juana Inés de la Cruz. Edición crítica, introducción y notas*, presentada en 2016 como tesis de maestría; seguido del número que ocupa la composición citada en dicha edición, indico el número de los versos correspondientes.

He dicho antes que los artistas del Barroco — incluidos los artistas tipográficos—, cada uno valiéndose de las herramientas de su propia disciplina, produjo para la Iglesia imágenes con las cuales promover el culto a los santos. No he dicho, sin embargo, que esas imágenes no las recibían los devotos aisladamente o por separado, sino como un conjunto coherente y en armonía que reforzaba, haciéndose entrar por todos los sentidos, un mismo mensaje. Tratemos de imaginar la experiencia, por ejemplo, de los maitines en la Nueva España: un devoto entra, con su pliego suelto decorado con piadosos grabados entre las manos, a una catedral iluminada por cientos de velas; la luz, que dora las neblinas del incienso, rebota en las doradas sinuosidades de los retablos, cada uno dedicado a uno o a varios santos, que con sus ojos de madera miran desde sus nichos lánguidamente al Cielo; el devoto se acomoda entre la multitud que, a pesar de sus diferencias — indios, negros, gachupines, mestizos—, se cohesiona en una sola fe; después de un breve silencio expectante, la capilla catedralicia suelta, cabalgando sobre la música, unos versos, hasta entonces nunca oídos, de la Musa Décima.

“Lo festivo de sus alegorías”

Me atrevería a afirmar que, entre todos los géneros literarios de la Nueva España que guardan relación con la hagiografía, es en el villancico donde las figuras de los santos más se vuelven materia moldeable, donde parecen desenvolverse con mayor soltura, y donde mejor son presentados en situaciones inusitadas, incluso irreverentes. No sería fácil encontrar en una solemne hagiografía en prosa, en algún sermón o en cualquier textito devocional, cosas como las que nos salen al encuentro en los villancicos de sor Juana: la Virgen María convertida en caballero andante: “Allá va, fuera, que sale / la valiente de aventuras, / deshacedora de tuertos, / destrozadora de injurias” (núm. 6: vv. 8-11); un chiste sobre la sífilis, el mal francés, a propósito de san Pedro Nolasco: “que como era buen francés / del mal francés los curaba” (núm. 24: vv. 46-47); o una alusión al falo, en boca de una negra, que se vale de la polisemia del *camote*: “Dejemoso la cocina... / sin que vindamo gamote... / qui

harto gamote, Cristina, / hoy a la fieta [de la Asunción] vendrá” (núm. 43: vv. 58-63). Supongo que en casos parecidos a los anteriores pensaban los teólogos y prelados reunidos en el Concilio de Trento cuando determinaron, en los acuerdos ya citados en torno al culto a los santos, que los obispos pusieran todo cuidado de que en los días de fiesta “nada se vea desordenado o puesto fuera de lugar y tumultuariamente, nada profano y nada deshonesto, pues es tan propia de la casa de Dios la santidad”.¹² Me parece que sor Juana está consciente de que algunas de las situaciones en las que presenta a los santos en sus villancicos pueden parecer, a los ojos de los más ortodoxos, un tanto excesivas: en el texto en prosa con que dedica a don García de Legaspi Velasco Altamirano y Alborno, canónigo de la catedral de México, su juego a san Pedro Apóstol de 1677, se excusa afirmando que “lo festivo de sus alegorías se debe a la fiesta” (núm. 26: líneas 4-5). Y es que, aún dedicada al príncipe de los apóstoles, ¿qué sería de una fiesta sin el chiste y el relajo? Además, ¿cómo se iba a avivar en los feligreses el fuego de la devoción hacia unas figuras frías y distantes?

Uno de los aspectos que más despiertan nuestro interés a propósito de los villancicos novohispanos es la gran cantidad de recursos de los que el villanciquero tiene que echar mano al componer sus juegos para maitines. Primero, tiene ante sí el desafío de cantar, año con año, los mismos tres o cuatro episodios, de tratar los mismos temas y motivos, muy limitados, vinculados a la hagiografía del santo; el villanciquero, naturalmente, no puede inventar o añadir nada a los textos sagrados o a los postulados consagrados por la tradición. La liga entonces se estira, pero no se rompe: no se puede afirmar en el poema otra cosa que no sea que María fue asunta en cuerpo y alma a los cielos, pero sí se puede comparar dicha asunción con la travesía galáctica que emprendería una “astrónoma grande” (núm. 39) — hoy diríamos una astronauta—. Un segundo desafío del villanciquero tiene que ver con la pluralidad de su público. En nuestros días, me parece, los poetas son, en todo caso, dueños de un solo registro, lenguaje

¹² *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, p. 359.

con el que se comunican con los otros poetas de su sociedad y de su tiempo: círculo endogámico que se produce y se consume a sí mismo. El registro de un poeta barroco como sor Juana puede oscilar entre las cumbres intelectuales del *Primero sueño* y un villancico puesto en boca de los miembros que ocupan el escalafón más bajo de su sociedad: los esclavos, indios y mestizos. En los villancicos hallamos eruditas alusiones bíblicas y teológicas, despliegue de saberes retóricos, musicales y astronómicos, composiciones enteras en latín, pero también, piezas en náhuatl o en el pseudolecto congolés. El poeta habla a los grupos que componen su auditorio en el lenguaje y los términos propios de cada uno. Por la hora en que se rezaban los mañitines, las tres secciones en que se dividen los juegos de villancicos reciben el nombre de “nocturnos”. Tercer desafío, no menor para los villanciqueros: el horario en que se cantaban sus poemas. Sor Juana sabe que, a medida que avanza la noche, debe soltar la pluma si no quiere que el público empiece a cabecear. Por lo regular, en sus juegos, los primeros villancicos tienden a la solemnidad, mientras que los últimos, al jolgorio. No por nada éstos concluyen invariablemente con una ensalada, verdadero fin de fiesta en que dialogan personajes variopintos y que quizá se acompañaba de alguna dramatización elemental y de danzas.¹³ Es precisamente en una ensalada donde la poeta lanza esta observación metaliteraria: “que ya en el postrer nocturno / está la gente cansada” (núm. 96: vv. 31-32).

Sor Juana escribió dos juegos de villancicos dedicados a san Pedro Apóstol para la Catedral de México, unos en 1677 y otros en 1683. De estos últimos, Martha Lilia Tenorio asegura que son “los más hermosos que escribió sor Juana”. Ello es verdad desde cierto punto de vista: se trata de un juego lírico, emotivo, y tan transparente como podría serlo

¹³ J. Gutiérrez Reyna, “La controvertida teatralidad de los villancicos novohispanos”, en *El teatro clásico en su(s) culturas: de los Siglos de Oro al siglo XXI*. Ed. de Esther Fernández Rodríguez, Alejandro García Reidy y José Miguel Martínez Torrejón. Nueva York: Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro / Hispanic Seminary of Medieval Studies, 2017, pp. 133-151.

una obra del siglo XVII; “en estos villancicos la monja construye con amor, con ternura, con gran sentido poético, otra imagen de Pedro, distinta de la que presenta el triunfalismo oficial: nos muestra a su Pedro”.¹⁴ También es cierto que, por su excepcionalidad, este juego no constituye un buen muestrario de las posibilidades y regularidades del género, a diferencia de lo que ocurre con el otro juego, el de 1677, que es pirotécnico, ingenioso y está colmado de argucias retóricas. Lo que sí queda claro, tanto en un juego como el otro, es que para sor Juana el santo es una figura entrañable y cercana, amén de muy humana, que se equivoca, que duda, que niega... Es imposible no ver, incluso, en algunos momentos cierta identificación de la autora con el santo que celebra. En el núm. 29 nos lo presenta como “aquel contador / mayor de la iglesia”: la palabra *llave* proviene del latín *clave* y, por eso, el *clavero* es aquel que “tiene en su poder las llaves de algún lugar de confianza” (*Diccionario de autoridades*). A Pedro le fueron dadas las llaves del reino de los cielos (Mateo 16:19) y, así, es el clavero que resguarda sus tesoros; el contador de las catedrales, como bien recuerda Méndez Plancarte en sus notas a este villancico (el núm. 244 de su edición), era llamado también clavero: por eso, suena lógico presentar a san Pedro como un contador en este villancico. Imposible no recordar que sor Juana, gracias a su destreza matemática, ocupó durante mucho tiempo el cargo de contadora en su convento. En fin, dentro de las devociones particulares de la jerónima, san Pedro, como ella misma deja ver en algunos de sus versos, ocupa un lugar prominente: “gocen allá otros santos / de gloriosos altísimos renombres, / cual la palma inmortal, cual verde cedro, / que a mi Pedro le basta con ser Pedro” (núm. 27: vv. 43-46).

Además de las matemáticas, entre la multiplicidad de saberes que acumulaba la insaciable curiosidad intelectual de sor Juana, estaban aquellos relacionados con el arte de la esgrima. Uno de los episodios más conocidos de su hagiografía es aquel en el que san Pedro le corta

¹⁴ Martha Lilia Tenorio, *Los villancicos de sor Juana*. México, El Colegio de México, 1999, p. 127.

a Malco, criado del sumo sacerdote, la oreja de un espadazo. Cuando los soldados llegan al huerto de Getsemaní para apresar a Cristo, el apóstol, “que tenía una espada, la desenvainó e hirió con ella a un siervo del sumo sacerdote, cortándole la oreja derecha” (Juan 18:10). De ese solo versículo, sor Juana saca, como el mago del sombrero, un villancico de casi 70 versos, incluido en el juego de 1677, en el que presenta al santo como “de esgrima el mayor maestro, / que amilanó a los Carranzas, / que arrinconó a los Pachecos” (núm. 33: vv. 11-13) — estos dos últimos, simpáticos plurales formados a partir de los apellidos de dos populares esgrimistas españoles, Jerónimo de Carranza y Luis Pacheco de Narváez—. El villancico “en metáfora de”, según lo llama Martha Lilia Tenorio, o “alegorizante”, por usar las palabras de Méndez Plancarte, era uno de los recursos más empleados por sor Juana y por todos los villanciqueros de su época. Consiste, por lo regular, en comparar a la Virgen o al santo en cuestión con el practicante de algún oficio o disciplina; a partir del recurso del equívoco, en cada una de las estrofas van refiriéndose episodios o virtudes del personaje por medio de los términos propios de ese oficio o disciplina, los cuales se emplean, a un tiempo, en un sentido literal y figurado. Quizá por eso el término de “alegorizante” haga más justicia a estas composiciones: son sistemas de metáforas en los que dos planos, sin sobreponerse el uno al otro, operan simultáneamente en la mente del lector. Pongamos un ejemplo concreto del mentado villancico sobre el san Pedro espadachín:

el que por alcanzar más
 tuvo lugar más supremo,
 pues por la gracia de Dios
 estuvo en ángulo recto;
 el que de la esgrima supo
 tan bien mostrar los preceptos,
 que para la regulada
 puso en su vida el ejemplo
 (núm. 33: vv. 14-21).

Según el propio Pacheco de Narváez, en el arte de la esgrima alcanza más, tiene mayor ventaja, el que se sitúa en ángulo recto frente a su enemigo: “afirmado en ángulo obtuso o agudo, alcanzaréis menos la tercia parte que si estuviédes en ángulo recto”; “el ángulo recto [es] la mejor postura”, poniendo siempre “la punta de la espada al pecho contrario, yéndola enderezando conforme a sus movimientos”.¹⁵ Aquí, esos términos de esgrima adquieren además otros significados: Pedro, “por alcanzar más” a los ojos de Dios, “estuvo en ángulo recto”, es decir, llevó una vida de rectitud. En este mismo sentido se dice también que la vida de Pedro fue un ejemplo por lo “regulada”, ‘ordenada’; la regulada, a su vez, era la esgrima que, a diferencia de la que hallaba su fortaleza en el coraje, se valía de preceptos, leyes, normas. Esta última alcanzó tal complejidad que se llegó a considerar en su momento como una ciencia cercana a la geometría. Unos versos más adelante, continúa sor Juana:

el que, riñendo y negando,
ya con valor ya con miedo,
usó del tajo con Malco
y el revés con su maestro.
Y no fue mucho, a fe mía,
porque, bajando y subiendo,
movimiento natural
fue el uno, el otro violento
(núm. 33: vv. 26-33).

Acudamos al *Diccionario de Autoridades*: *tajo*, en el arte de la esgrima, “es el corte que se da con la espada u otra arma cortante llevando el brazo desde la mano derecha a la izquierda y se dice así a distinción del que llaman revés, que va al contrario, desde la izquierda a la derecha”. Pedro fue bravo contra Malco pero cobarde al momento de negar a Cristo, por eso con el primero usó el “tajo” y con el se-

¹⁵ Luis Pacheco de Narváez, *Libro de las grandezas de la espada*. Madrid, Herederos de Juan Íñiguez de Lequerica, 1600, f. 77rv.

gundo, el “revés”, que también quiere decir ‘traición’. Ahora bien, la negación fue un movimiento “violento”, “que es forzarle a uno a que contra su voluntad o naturaleza haga alguna obra”, mientras que el ataque a Malco fue un “movimiento natural”, no provocado por fuerza alguna sino por la naturaleza misma de Pedro. Para distinguir los dos movimientos, pone Pacheco de Narváez un ejemplo clarísimo: la espada, al momento del ataque, “forzosamente se ha de levantar en alto con fuerza particular..., a lo cual se llama movimiento violento”; y “cuando no se le comunicase fuerza ninguna, sino sólo dejarle bajar, por el amor natural que tiene a su centro”, se llama movimiento natural.¹⁶

Como puede verse, llevar a buen puerto un villancico alegorizante requiere de mucho esfuerzo: no sólo hace falta dominio en la jerga técnica de cada una de las disciplinas elegidas sino, además, el suficiente ingenio para lograr que cada una de las voces adquiera un doble sentido y el conjunto, al final, tenga gracia. En el juego de 1677, sor Juana nos presenta a san Pedro, ya dije, como contador y espadachín, pero además como maestro de primeras letras, catedrático de retórica y poética latinas, sumulista... Echó, como quien dice, toda la carne al asador.

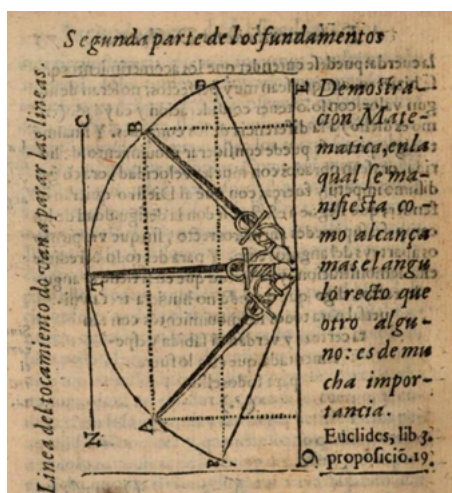


Imagen 5. Grabado en el *Libro de las grandezas de la espada*, de Luis Pacheco de Narváez (Madrid: Herederos de Juan Ñíguez de Lequerica, 1600).

¹⁶ *Ibidem*, f. 267rv.

Según mis cálculos, sor Juana debió concluir y enviar a España para su publicación la *Carta atenagórica*, la *Crisis sobre un sermón* o, como a mí me gusta llamarla, la *Respuesta a Vieira*, hacia julio de 1690.¹⁷ Dado que la fiesta de san José se celebra el 19 de marzo, es muy probable que los villancicos que sor Juana compuso para este santo durante la primera mitad de ese mismo año fueran escritos prácticamente a la par del conocido escrito de carácter teológico en que sor Juana responde a un famoso sermón del célebre predicador portugués, Antonio Vieira, y redarguye a éste a propósito de la — entonces peliaguda— cuestión: ¿cuál fue, entre todas, la mayor fineza de Cristo? Quizá por la cercanía con que concibió ambos textos, las sutilezas argumentativas de la *Respuesta a Vieira*, que por entonces le revoloteaban en la cabeza, se contagiaron a los villancicos a san José, los cuales son, sin duda, de entre todos los que escribió, los más “sermonísticos” de sor Juana: “encierran en breve espacio un considerable contenido teológico, a la vez que utilizan formas y recursos propios de la oratoria sagrada”.¹⁸ Como una típica predicadora del Barroco, sor Juana se plantea a sí misma intrincadas cuestiones sobre el santo para las cuales, trayendo pruebas, argumentando, discurriendo ágilmente, ofrece siempre respuestas ingeniosas y deslumbrantes: “...¿quién le podrá suplir / la infecundidad si nadie / es digno de engendrar hijos / que suyos puedan llamarse?” (núm. 78: vv. 17-20); “¿Quién oyó lo que yo? / ¿Que el hombre domine y obedezca Dios?” (núm. 79: vv. 2-3); ¿por qué calla José, / sin verse en la lectura / de la sagrada historia / ni una sola palabra que él pronuncia?” (80: vv. 9-12). Los “ejercicios intelectuales”, como los llama Tenorio,¹⁹ presentes en la *Respuesta a Vieira* y en los villancicos, a veces llegan a asemejarse notablemente: luego de presentar, en el escrito en prosa, las mayores finezas de Cristo según san Agustín, santo Tomás y san Juan Crisóstomo,

¹⁷ J. Gutiérrez Reyna, *Sor Juana a través de sus editores*, pp. 124-125.

¹⁸ Ana Castaño, “El diablo de la exégesis en algunos villancicos y en *El cetro de José*, de sor Juana”, *Acta Poética*, vol. 38, núm. 1, 2017, p. 92.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 133.

ella propone la que, según ella, es la mayor de todas sus finezas — el no hacernos ninguna fineza— ; en los versos al santo, para responder a la pregunta “¿por qué no de simple virgen, / sino ligada a la unión / del matrimonial consorcio / el hijo de Dios nació?” (núm. 83: vv. 1-4), sor Juana presenta cuatro respuestas dadas por san Jerónimo e Ignacio Mártir, a las cuales ella, añade la suya propia: “digo que fue por premiar / de Joséf la perfección, / pues sólo era digno premio / el llamarle padre Dios” (núm. 83: vv. 17-20). Si Calderón de la Barca decía que los autos sacramentales eran sermones “puestos en verso”, creo que otro tanto puede decirse de ciertos juegos de villancicos como éste que nos ocupa.

Ahora bien, no se piense que, como ocurre con muchos sermones del siglo XVII, cuya aridez puede hacer bostezar al lector, la teología presente en los villancicos de san José los vuelve acartonados o de ardua lectura. Todo lo contrario: primero, al igual que se percibe en la *Respuesta a Vieira*, es evidente en este juego que el ejercicio argumentativo le apasiona a sor Juana a tal grado, que logra transmitir esa misma emoción al lector — incluso al lector del siglo XXI, a quien muchas de las cuestiones tratadas le resultan ya muy ajenas— , el cual se descubre, de pronto, ansioso por conocer las razones que Dios tuvo para nacer dentro de un matrimonio y no de una madre soltera. En segundo lugar, es claro que sor Juana profesa al santo una especial devoción, que su discurrir lógico y calculador está motivado por un afecto sincero: en la dedicatoria del juego, dirigida al propio san José, sor Juana se disculpa con éste diciéndole que, dado que son sus “glorias tan inmensas”, “no hay alguno que las sepa”; por tanto, si ella no es capaz de decir lo que nadie más ha podido, esto se debe “a la sobra del asunto”, no a la “tibieza” de su “cariño” (núm. 76). Por último, y sin afán de hacer, como han hecho otros, psicoanálisis de sor Juana, resta decir que el tema central del juego, la conflictiva paternidad del santo, tendría en la autora, hija natural habida fuera del matrimonio y de padre ausente, una particular significación emocional. Creo para nosotros, los modernos, es fácil suponer que este tipo de “poesía de encargo” la escribían los autores sin demasiada emoción, casi con desgano, pero lo cierto es que quizá la pasión que movía la pluma de sor Juana cuando escribía

su *Primero sueño* no era muy distinta a la que la movía a componer devotos versos para la Virgen o algún santo: se entregaría a ambos asuntos con igual o similar entusiasmo.

Además de las argucias sermonísticas, me gustaría destacar un recurso lírico del cual se vale este juego, un pasaje que, a pesar de su importancia, puede pasar desapercibido. Algo que se menciona con insistencia en estos villancicos es el hecho de que, a lo largo de todos los evangelios, san José no dice palabra alguna; asimismo, no le dirigen la palabra sino tres ángeles. Claro que no era ni sordo ni mudo: José hablaría con todo mundo pero la escritura jamás lo refiere. Pues bien, en uno de los villancicos del juego, sor Juana, que está tan consciente de esta particularidad del santo, se toma una licencia que me parece, cuando menos, temeraria. Al ver a su esposa embarazada, y seguro de que él no es el responsable de dicho embarazo, José siente, como lo sentiría cualquiera, celos; pero antes que dudar de la lealtad y rectitud de María, el santo prefiere dormir, cerrar los ojos, y no ver más aquel motivo de su descontento. De todo lo anterior nos informa el mismo José, con sus propias palabras; sor Juana, valiéndose de un recurso poético muy similar al que hoy conocemos como monólogo dramático, y del que no se vale, si no me equivoco, en ningún otro de sus villancicos, le confiere al santo aquello que le negó el evangelio, el don de la palabra:

Contra su vista severo
dijo, airado porque vía:
“¿testigos contra María?
No los quiero.
“Si dicen que en el empleo
de mi esposa falta fe,
nunca estoy más ciego que
cuando veo.
“Ya que en llanto no se aneguen
porque a tanto se atrevieron,
ojos que contra ella fueron

luego cieguen”
(núm. 86: vv. 13-24).

No puedo concluir estos apuntes sin referirme, aunque brevemente, al último juego de villancicos que sor Juana compuso: los dedicados a la santa Catarina de Alejandría, cantados en la Catedral de Oaxaca en noviembre de 1691. Éstos constituyen uno de los últimos textos publicados en vida de sor Juana, justamente durante la crisis de los años finales, antes de su supuesta renuncia al saber profano y a las letras. En noviembre de 1690 se imprime en Puebla, sin autorización de la autora, la *Carta atenagórica*, a la que ya me referí anteriormente. La impresión iba acompañada, como es bien sabido, de una misiva firmada por sor Filotea de la Cruz, pseudónimo del obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz; en ésta, el obispo, literariamente travestido, le recomendaba a la monja que se ocupara menos de los asuntos profanos y más de los sagrados. La *Carta* generó reacciones inmediatamente, tanto favorables como contrarias, y se desató una polémica encarnizada. En marzo del año siguiente, la poeta escribe su célebre *Respuesta a sor Filotea* y, a fines de ese año, aparecen los villancicos a santa Catarina. En 1693, según la aprobación de Calleja en la *Fama y obras póstumas* (1700), sor Juana experimenta una suerte de conversión; al año siguiente, en el marco del vigésimo quinto aniversario de su entrada al convento, renueva sus votos y firma varios textos, incluso con su misma sangre, en los que jura defender el misterio de la Inmaculada Concepción, pide perdón por sus culpas, hace profesión de su fe, etcétera. Ese año quizá vendería — voluntariamente o forzada por algún poder superior— sus libros y sus múltiples instrumentos (músicos, científicos) para que lo obtenido se diera como limosna a los pobres. Víctima de una peste que asoló el convento, moriría en abril de 1695.

Los villancicos a santa Catarina, por haber aparecido en el contexto de esos misteriosos años finales, han sido objeto, más que ningún otro, de la atención de la crítica, que ha visto en ellos una identificación de sor Juana con la santa y una defensa en verso en el contexto de la

polémica en que ese año de 1691 estaba envuelta.²⁰ Santa Catarina de Alejandría, patrona de la Real y Pontificia Universidad de México, fue mujer sabia y hermosa que vivió en el siglo IV, a quien el emperador Majencio buscaba hacer abjurar del cristianismo. Para tal fin, convocó a cuarenta sabios pero éstos, en vez de convertirla, terminaron convertidos, gracias a la sabiduría de la joven, a la fe cristiana. Colérico, el emperador ideó un mecanismo de tortura compuesto de dos ruedas provistas de filosas cuchillas entre las cuales, al hacerlas girar, quedaría desecho el cuerpo de la santa. Milagrosamente, un rayo cayó del cielo y despedazó el horrible aparato — según algunas versiones, los fragmentos que salieron disparados terminaron matando a quienes se habían congregado a presenciar el martirio—. Ya desesperado, Majencio decapitó a Catarina: de la herida no brotó sangre, sino leche; su cuerpo fue llevado por dos ángeles al monte Sinaí. Todos estos episodios relativos a la hagiografía de la santa están presentes en los villancicos de la monja jerónima. Es obvio que la poeta, además de sentir una profunda devoción y admiración por la santa — una mujer bella e inteligente, contra la que se conjuran feroces ataques— se siente plenamente identificada con ella: “porque es bella la invidian, / porque es docta la emulan: / joh, qué antiguo en el mundo / es regular los méritos por culpas” (núm. 101: vv. 19-22). También es obvio que, a través del ejemplo de Catarina, sor Juana expone una de las ideas que más enérgicamente defendió a lo largo de su vida y de su obra: el alma no tiene sexo y, por tanto, su capacidad intelectual no se ve potenciada o disminuida por el cuerpo que ésta habita, no importa si es el de un hombre o una mujer.

²⁰ Vid., sobre todo, Marié-Cécile Benassy-Berling, *Humanismo y religión en sor Juana Inés de la Cruz*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, pp. 161-169; O. Paz, *op. cit.*, pp. 511-533; Margo Glantz, *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿Hagiografía o autobiografía?* México, Grijalbo / Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 49-57. Elías Trabulse (“La Rosa de Alejandría: ¿Una querella secreta de Sor Juana?”, en *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando: Homenaje internacional a sor Juana Inés de la Cruz*. Ed. de Sara Poot Herrera. México, El Colegio de México, 1993, pp. 209-214) incluso propone la existencia de un nivel secreto en estos villancicos, entretejido con símbolos alquímicos, y propone que en este nivel hermético alude sor Juana a Núñez de Miranda.

A propósito del episodio de los cuarenta sabios, la poeta escribe: “De una mujer se convencen / todos los sabios de Egipto / para prueba de que el sexo / no es esencia en lo entendido” (núm. 102: vv. 9-12).

Sin embargo, los villancicos a santa Catarina no son los más personales de cuantos escribió sor Juana únicamente por la estrecha relación entre su biografía y la hagiografía de la santa o por su carácter, quizá protofeminista, que entabla un diálogo coherente y articulado con otras secciones de su obra. Los villancicos de la santa de Alejandría le dan a sor Juana la oportunidad de exhibirse y de escribir en torno al antiguo Egipto, su patria intelectual, y civilización que fascinaba a muchos intelectuales de su tiempo tanto como ha fascinado a numerosos escritores en los siglos posteriores — Percy B. Shelley, Terenci Moix, Agatha Christie—. Entre las coplas y los estribillos de estos cantarcitos religiosos que se cantaron bajo la noche de Oaxaca, discurren las “aguas puras del Nilo”, “que de Moisés fue cuna” (núm. 97: v. 1 y 20), se yerguen las pirámides, cuya construcción sor Juana atribuye a los “tolomeos”, y se perfilan los relieves de los enigmáticos jeroglíficos. De hecho, me parece que la idea que rige el juego entero y le atraviesa como una columna vertebral es la prefiguración en lo antiguo de lo moderno: Catarina, santa egipcia y cristiana, supone la cumbre de una antiquísima y rica civilización que, hasta su aparición, no había alcanzado su grado más perfecto; viene, asimismo, a perfeccionar las virtudes de las heroínas del Antiguo Testamento, que vivieron antes de la venida de Cristo:

La hermosa Catarina,
que la gloria gitana,
vana, vana,
elevó a ser divina,
y en la virtud destrueca
de Débora, Jael, Judic, Rebeca
(núm. 1: vv. 29-34).

Pero no sólo las mujeres bíblicas prefiguran a Catarina. He dicho antes que quizá sea en los villancicos donde la imagen de los san-

tos aparece presentada de maneras más inusitadas; el villancico más interesante del juego, me parece, es uno en el que sor Juana compara a Catarina con Cleopatra: “Oigan, oigan, que canto / de dos gitanas / los contrapuestos triunfos / que Egipto enlaza” (núm. 99: vv. 1-4). En el año 31 a. C., cuando el ejército del futuro emperador de Roma, Octavio, venció al de su amado Marco Antonio y entró en Alejandría, Cleopatra VII, la última de los faraones, temerosa de ser esclavizada y de ver a Egipto convertido en una provincia romana, se suicida dejándose morder por una venenosa serpiente. El acto es, sí, heroico, pero no tanto como el de Catarina, a quien la monja convierte en heroica descendiente de Cleopatra, y cuya muerte es más alta que la de la faraona: mientras que ésta estaba enamorada de Marco Antonio y muere, en parte, a causa de ese amor, la santa, “de mejor amor herida”, muere por Cristo. Lo interesante es que para hacer la comparación entre las dos mujeres, la poeta va alternando a lo largo del poema una estrofa dedicada a Cleopatra con una dedicada a Catarina. El mecanismo del poema, cuyos versos están todos conjugados en tiempo presente, se acerca al simultaneísmo cultivado por cierta poesía moderna: da la sensación de que los actos heroicos de estas dos egipcias, separados por varios siglos, ocurrieran al mismo tiempo en el poema. El brinco que supone Catarina entre lo antiguo y lo moderno ya no sólo se enuncia en el poema; el poema, efectivamente, lo realiza:

El seno ofrece al veneno
la valerosa gitana,
que no siente herir el cuerpo
la que tiene herida el alma,
que en quien lo más perece,
lo menos falta.
Amor y valor imita
pero mejora la causa
Catarina porque sea
la imitación con ventaja,
que quien por Cristo muere

la vida alarga
(núm. 99: vv. 17-28).

Destinadas, no a permanecer en los altares, sino a escucharse y gozarse mientras se desvanecían en el viento, hechas, no de lienzo o de madera, sino de palabras y notas musicales, las imágenes que los poetas, como sor Juana en sus villancicos para maitines, construyeron para promover durante el Barroco contrarreformista el culto a los santos, se nos muestran hoy, desde los textos escritos, en un abanico de ricas posibilidades. Su hagiografía burlesca, festiva, acercó, de manera quizá más eficaz que otros géneros literarios, a los santos a los fieles, al convertirlos en figuras en las cuales cualquiera podía reconocerse e identificarse: encendió en los fieles una devoción íntima y cotidiana. Ello no hubiera sido posible sin que los propios autores, como hemos visto en el caso de sor Juana, no hubieran sentido ellos mismos una estrecha cercanía hacia los santos celebrados, cuyo culto enlazan con sus propias circunstancias vitales e inquietudes poéticas. A veces, peligrosamente, los poetas lindan con los extremos de lo permitido: lanzan sobre los santos alguna propuesta aventurada o nos los presentan en situaciones que pudieran parecer, a los ojos de los más estrictos, poco decorosas. No por nada, equilibrista entre la alegría propia de la fiesta y la ortodoxia, sor Juana remata su juego dedicado a san José, curándose en salud, con los versos siguientes, que servirán también para rematar estas líneas sobre la hagiografía villanciqueril:

Yo no entiendo tan gran santo,
de mí solamente sé
que desde luego detesto
lo que no sonare bien
y estaré
a lo que corrija
nuestra santa fe
(núm. 88: vv. 31-37).

“MUCHAS HA HABIDO PEREGRINAS EN LETRAS”¹: LAS ESCRITORAS QUE PARTICIPARON EN LOS CERTÁMENES MEXICANOS EN HONOR A SAN PEDRO NOLASCO Y A SAN JUAN DE LA CRUZ

JESSICA C. LOCKE

El Colegio de México

En las últimas décadas, ha habido bastantes acercamientos al estudio de las fiestas novohispanas y de la poesía que se produjo en el marco de las celebraciones. Esto representa una evolución en la apreciación de esta literatura, ya que en el siglo XX hubo cierto desdén general por la escritura de circunstancia, incluyendo la poesía de certamen. El desprecio por la literatura producida en el contexto de las justas literarias está claro en obras críticas del siglo pasado; por ejemplo, Irving Leonard las llamó “Torneos de poetastros” y afirmó que “aunque el talento hubiera sido mayor, los muy estrechos requisitos del certamen dejaban demasiada poca libertad de acción a lo espontáneo, a lo natural o a la integridad artística”.² No obstante, hoy en día, la apertura al análisis de las obras poéticas de ocasión es algo afortunado para los que nos dedicamos a la literatura mexicana virreinal, pues una parte significativa de ella fue escrita en el marco de acontecimientos históricos y poéticos, y estudiarlos nos permite comprender mejor las característi-

¹ Como veremos más adelante, estas palabras fueron escritas por fray Juan de Alavés, el secretario del concurso mercedario de 1633 que estudiaremos aquí, en torno a la premiación de la poeta María de Estrada y Medinilla.

² Irving Leonard, *La época barroca en el México colonial*. 6a. reimp. Trad. de Agustín Escurdia [*Baroque Times in Old Mexico*, 1959]. México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (Colección popular), p. 201.

cas de la poesía circunstancial de la época, así como la evolución que puede haber ocurrido entre un momento literario y otro. Además, como escribe Jorge Gutiérrez Reyna, “Estos juegos poéticos, despreciables para la sensibilidad neoclásica o romántica, podrían resultar, para la sensibilidad del siglo XXI, sumamente atractivos y en consonancia con ciertas ideas sobre la creación literaria contemporánea”.³

Los certámenes poéticos de los siglos XVII y XVIII novohispanos abarcaron una enorme diversidad de temáticas y de formas; además, con el paso de los años adquirieron, en general, mayores exigencias en lo formal, pues se trataba de renovar la tradición y a la vez hacer más espectaculares y novedosos los resultados de los experimentos poéticos propuestos, en cada caso, por el secretario, elegido como “la mente maestra” para la ideación del torneo. Asimismo, las variaciones en los requerimientos formales en los concursos poéticos también reflejaban, naturalmente, los cambios que iban tomando lugar en cuanto a las modas literarias y en los modelos en los que los poetas se basaban para construir sus versos.

En el presente texto, veremos dos ejemplos de certámenes novohispanos, separados por casi un siglo, uno celebrado en 1633 por la canonización de san Pedro Nolasco y el otro en 1729 por la de san Juan de la Cruz, y estudiaremos algunas de las composiciones de autoría femenina que fueron premiadas en ellos. Al examinar los dos en conjunto, observaremos algunas diferencias entre estos certámenes, por ejemplo, la relativa escasez de presencia femenina en el primero en comparación con la abundancia de mujeres premiadas en el segundo, así como divergencias entre los requerimientos literarios formales de cada uno.

La Orden Real y Militar de Nuestra Señora de la Merced, ya para 1628 cuando su fundador, san Pedro Nolasco, fue canonizado, tenía bastante influencia y prestigio en el mundo hispano en general y, en particular,

³ Jorge Gutiérrez Reyna, “Fiesta y poesía. Los certámenes en el México virreinal”, en *Hablar y vivir en América*. Coord. de Concepción Company Company. México, El Colegio Nacional / Universidad Nacional Autónoma de México, 2023, p. 416.

en la sociedad novohispana.⁴ Lamentablemente para los mercedarios mexicanos, las fiestas novohispanas por la canonización se tuvieron que posponer durante algunos años, no por falta de recursos ni de poder de convocatoria, sino debido a los efectos de las inundaciones de 1629. En el *Libro primero de la Relación historiada* de las fiestas, las cuales se llevaron a cabo hasta 1633, el secretario fray Juan de Alavés aludió a la frustración que se vivió en su convento por no poder realizar el festejo en tiempo y forma. Asimismo, expresó que, cuando los religiosos habían visto, ya en 1631, que el clima aún no era favorable para su celebración, decidieron que había que tomar una resolución al respecto:

Considerando, pues, que la inundación de esta ciudad no era transitoria sino permanente, se tomó última resolución de no diferir más las fiestas, y se determinó que, a pesar de las aguas, que no serían poderosas a apagar el ardiente fuego de la caridad de México, que es muy aventajada, se celebrasen estas fiestas a fin del mes de enero de este presente año de treinta y tres, y esta última resolución se ejecutó con el orden y disposición que adelante diré.⁵

En efecto, el festejo se celebró en el año escogido y fue bastante suntuoso para su momento, por lo que leemos en las páginas del *Li-*

⁴ Como explica María del Carmen León Cázares, “La Merced de México [...] debió constituirse durante la primera mitad del siglo XVII en una opción deseable para muchos jóvenes criollos que se inclinaban por el estudio sacerdotal, concebido como una carrera que ofrecía seguridad económica y posibilidades de desarrollo personal, con evidentes ventajas sobre sus colegas seculares, siempre en competencia de un beneficio eclesiástico” (*Reforma o extinción: un siglo de adaptaciones de la Orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 171).

⁵ Jessica Locke, ed., “*Es grande el poder de la poesía*”. *El Libro segundo de la Relación historiada de las solemnes fiestas que se hicieron en la muy noble y leal Ciudad de México al glorioso padre y santo patriarca san Pedro Nolasco (1633)*. Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2019 (*El Paraíso en el Nuevo Mundo*, 6), p. 44.

bro primero: “El impedimento del agua ayudó en parte a hacer muy grandiosa la fiesta, porque en el tiempo de la dilación se dio lugar a la consultación de los medios más proporcionados para su mayor grandeza [...]: fue tirar la cuerda del arco para que después alcanzase más lejos”.⁶ La ceremonia de premiación del evento poético con la que, como era usual, concluyeron las festividades también dio fe de la importancia del concurso: después de haberse entregado 200 composiciones en total, y habiéndose dispuesto sólo 24 premios para los ganadores,⁷ se tuvieron que añadir 17 premios⁸ y, asimismo, hubo que premiar todavía a otros poetas “con honra y fama”,⁹ aunque sin un premio en físico.

Veamos brevemente los requisitos formales y temáticos de los ocho concursos de poesía de este certamen.¹⁰ El concepto global fue la comparación de san Pedro Nolasco con el dios Sol, Apolo:

Nuestro glorioso padre y esclarecido patriarca san Pedro Nolasco
(cuyas estupendas virtudes y heroicos merecimientos, dignos

⁶ *Loc. cit.*

⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁸ Alavés dice que añadieron 16, pero contándolos bien, fueron 17; véase *ibid.*, p. 299.

⁹ Véase, por ejemplo, *ibid.*, p. 247.

¹⁰ También hubo un concurso de danza cuyos resultados no fueron recogidos por Alavés; en el cartel de la convocatoria, se escribe: “No sólo quisieron que en esta ocasión de universal regocijo salgan solos los poetas laureados, y así, para ordenar el último certamen, se juntaron los siete planetas en conclave y, atentos al concertado movimiento de sus volubles esferas con que, según Pitágoras, hacen consonancias y mudanzas, decretaron que se propongan premios a los danzantes que con mejores bailes y más artificiosas danzas festejaren las tardes de los nueve días en que se ha de celebrar la fiesta de nuestro ínclito patriarca, con que imitaran los regulados movimientos de los cielos. Y se les asegura que los premios de sus pies no se les vayan por pies. Al primero se le dará en premio una taza de plata que vale treinta pesos. Al segundo, una jarrilla de plata que vale veinte pesos. Al tercero, un cubilete de plata que vale quince pesos” (*ibid.*, p. 282). De los nueve “certámenes” de los festejos — los ocho de poesía y éste — es el único para el que se especifica en el cartel el precio de los premios.

de eternas láminas, pretende sacar en público su religión sagrada)¹¹ tiene muy bien merecido el ilustre y preclaro renombre de Sol, como se va deduciendo desde el principio de este poético certamen y dificultosa Gigantomaquia, o lucha de ingenios gigantes y valientes.¹²

Los primeros siete concursos poéticos fueron convocados, respectivamente, por los dioses representados por los cuerpos celestes en el orden en que, en el concepto ptolemaico del universo, era su cercanía a la Tierra: Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno. El último concurso poético, el de soneto faceto, no fue convocado por ningún dios, pues probablemente, por tratarse de un concurso cuyo objetivo era ser “chistoso en el hablar”¹³ — y por ende, de tono ligero, jocoso— no requería ser autorizado por ningún dios de la Antigüedad.

Los concursos primero, segundo, tercero y cuarto, de epigrama en latín, décimas, soneto y canción, respectivamente, tratan sobre tradiciones hagiográficas en torno a Nolasco: el panal que formó un enjambre de abejas en su mano derecha cuando era bebé; la visión de una oliva que tuvo en un sueño, cuyo cuidado le fue encargado por “dos ancianos venerables” que, se cree, fueron san Pedro y san Pablo;¹⁴ la asistencia de la Virgen María en lugar de él a los maitines del coro del convento de Barcelona; y su milagroso traslado de Argel a Valencia en un barco roto. El quinto concurso, de canción, trata sobre un tema histórico: la toma de la ciudad de Sevilla por Fernando III, en la que, según la tradición, estuvo presente Pedro Nolasco;¹⁵ para el sexto, se

¹¹ *Su religión sagrada*: es decir, su orden religiosa, la Orden de la Merced.

¹² “*Es grande el poder...*”, p. 135.

¹³ *Diccionario de Autoridades* Madrid, Real Academia Española, 1726-1739, s.v. faceto.

¹⁴ “*Es grande el poder...*”, p. 279.

¹⁵ Véanse los *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, metrópoli de la Andalucía...* (Madrid, Imprenta Real, 1796) de Diego Ortiz de Zúñiga, donde se escribe que san Pedro Nolasco “profetizó la victoria que tuvo el santo rey don Fernando, ganando esta ciudad de Sevilla. Asistió al lado del santo rey el tiempo que la conquistó por mandado de su majestad, predicó en sus ejércitos y

pidieron liras en las cuales había que suplicarle a Nolasco implorar a Dios que bajara las aguas que tenían inundada la ciudad de México (se refiere a la inundación de 1629 que ya hemos mencionado); y para el séptimo, había que glosar la letra “Nolasco santo, pues vos / la Merced fundáis, podéis, / decir que con lo que hacéis, / hacéis mercedes a Dios”,¹⁶ en torno a la fundación de la Orden de la Merced. En el último concurso, de soneto faceto, los poetas debían concluir cada verso con una palabra en específico, según lo señalado en la convocatoria del certamen.¹⁷ El 5 de febrero de 1633 fue la ceremonia de premiación; los obsequios incluían desde los típicos objetos de plata (una jarra, una taza, un cucharón, una cajita, un pomo, cucharas, etc.) hasta anillos de oro y vitelas adornadas con Carey y oro.

Dorothy Schons consideró que es en este concurso donde se observan “los primeros rasgos gongorinos definitivos”¹⁸ en la poesía novohispana; Martha Lilia Tenorio estudia algunos de estos rasgos en los poemas de los ganadores en *El gongorismo en Nueva España*.¹⁹ Entre las composiciones gongorinas que analiza están las décimas de la pluma de María Estrada y Medinilla, la única mujer nombrada entre los ganadores de todo el concurso. Se trata de una autora que fue registrada por José Mariano Beristáin en su *Biblioteca hispanoamericana septentrional*: “Estrada Medinilla (doña María), natural de México, matrona que supo

convirtió muchas almas: entraba en la ciudad cuando estaba en poder de moros y socorría a los cautivos con las limosnas que buscaba, muchas veces con las que el santo rey les enviaba. Rescató a tres mil setecientos y setenta cautivos, hizo ejército de todos para que ayudasen al santo rey en la conquista. A los caballeros de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, como maestre general, les mandó tomasen las armas contra los moros en favor del santo rey” (p. 381).

¹⁶ “Es grande el poder...”, p. 281.

¹⁷ Fueron: “Nolasco. Abejas. Ovejas. Peñasco. Frasco. Orejas. Cañahejas. Damasco. Celada. Vasija. Loa. Espada. Baratija. Canoa” (*ibid.*, p. 282).

¹⁸ “The first definitive gongoristic traits [in 17th century New Spain literature] appeared in a Mexican certamen of 1633 in honor of Saint Peter Nolasco” (Dorothy Schons, “The Influence of Góngora on Mexican Literature during the Seventeenth Century”, *Hispanic Review*, núm. 7, 1939, p. 25).

¹⁹ México, El Colegio de México, 2013, pp. 47-55.

hacerse lugar en esta *Biblioteca* por los opúsculos siguientes”, y refiere los títulos de las dos obras suyas que fueron publicadas durante su vida: una *Relación* sobre la entrada del virrey marqués de Villena (1640) y una descripción en octavas de las fiestas que se hicieron en México en honor al mismo virrey (1641).²⁰ En nuestro certamen mercedario ganó el primer lugar en el metro de seis décimas; reproducimos aquí las siguientes cuatro:

Nolasco, con paz fingida,
que le saltan, advierte
los remedos de la muerte
en lisonjas de la vida.
Yace, a Morfeo rendida
la solicitud constante,
que, si el celo vigilante
no obedece en todo al lecho,
niega lo inquieto del pecho
lo sereno del semblante.
Cuando el aire luces llueve
por que en sueños ver presume
dos rayos de cana espuma
en dos cometas de nieve,
indicio de paz no leve
ramo fue de hojas alado,
verde oliva que, aun cortado
el tronco, fresco se ofrece
y en el aire se aparece
de esmeraldas coronado.
[...]
Porque en su conservación

²⁰ (1816); ed. facs. México, Universidad Nacional Autónoma de México / Claustro de Sor Juana / Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1980, p. 485; modernizo ortografía y mayúsculas en esta cita y en todas las que provienen de fuentes antiguas.

Argos más cauto desean,
que cuantos ojos platean
el estrellado pavón,
encargan su advocación
a Nolasco, en cuya esfera
viva su beldad primera
que al rayo de su calor;
se observará su ardor
en perpetua primavera.
[...]

No fue custodio remiso
que su cuidado era, en fin,
la espada del querubín,
guarda fiel del paraíso.
Con más prevenido aviso
burla del pastor de Admeto²¹
conserva en su ser perfeto
el árbol de mejor fruto
sirviendo de sustituto
al alado Paracleto.²²

El secretario del concurso, fray Juan de Alavés, en su “letra” para la ganadora, la llama la “decena” musa, y se le premia con una jarilla de plata.²³ El discurso de Alavés en torno a la premiación de una mujer que antecede los versos de Estrada y Medinilla es sumamente laudatorio; entre otras razones por las que “A ningún discreto debe admirar que una mujer sea poeta”, el secretario incluye la que hemos citado en

²¹ *El pastor de Admeto*: es decir, Apolo.

²² “Paracleto o Paráclito. Nombre que se da al Espíritu Santo, enviado para consolador de los fieles y abogado suyo. Es voz griega, que significa abogado” (*Diccionario de Autoridades*, s. v. “Paracleto”; modernizo sin indicación la ortografía, la puntuación y la acentuación de todas las citas que tomo de este diccionario). El poema se incluye en “*Es grande el poder...*”, pp. 157-160.

²³ *Ibid.*, p. 157.

nuestro título — “muchas ha habido peregrinas en letras” — así como “las musas antiguas fueron poetas”. También observa que las mujeres “dieron nombre a muchos géneros de versos que introdujeron en el mundo”, y que “Capacidad tienen para poesía porque Dios se la quiso dar, como se la dio para otras muchas cosas de importancia”.²⁴

Fijémonos ahora en el certamen *Proteo sagrado*, publicado en el volumen *Segundo quince de enero*, en el cual se hace relación de las fiestas celebradas en 1729 por la canonización de san Juan de la Cruz, acontecida en 1726.²⁵ Tiene una estructura más compleja, por así decirlo, que el de los mercedarios de 1633, pues fue celebrado a lo largo de ocho días.²⁶ Como explica la editora moderna del concurso, Patricia Villegas Aguilar, “estuvo a cargo del Colegio Mayor de Santa María de todos los santos [...] y estuvo orientado alrededor del símbolo de Proteo Sagrado para representar al Santo [...] este tema general fue dividido en subtemas, con metros y formas poéticas distintos, dictados específicamente para cada día”.²⁷ Además, hubo tres asuntos para cada día, y para cada

²⁴ *Ibid.*, p. 156.

²⁵ Contamos con una edición moderna: *Certamen académico con que los carmelitas descalzos celebraron la canonización de san Juan de la Cruz. México, 1730*. Transcripción, estudio y notas de Patricia Villegas Aguilar. México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología / Universidad Iberoamericana, 2008 (se alude a “1730” en el título por ser ése el año en el que fue publicado *El segundo quince de enero*).

²⁶ Las fiestas mexicanas por la canonización de san Juan empezaron, precisamente, el 15 de enero; como explica la editora moderna del certamen, el título conmemora un suceso histórico lamentable que tomó lugar el 15 de enero de 1624: se trató de una disputa entre el virrey Diego de Portugal y Pimentel, marqués de Gelves, y el arzobispo Juan Pérez de la Serna, la cual provocó un motín y posteriormente la deposición del virrey (Patrick Williams, “Diego de Portugal y Pimentel”, *Diccionario Biográfico electrónico* [en línea]. Madrid, Real Academia de la Historia. <<https://dbe.rah.es/biografias/14174/diego-portugal-y-pimentel>>. [Consulta: 2 de febrero, 2024.]). Suponemos que, al aludir implícitamente al acontecimiento histórico con el título de la relación de las fiestas, se habría querido insinuar que este segundo quince de enero, a diferencia del primero (el de 1624), no sería funesto, sino glorioso, por celebrarse en esta fecha de 1729 a san Juan.

²⁷ Patricia Villegas Aguilar, “Estudio preliminar”, *Certamen académico...*, p. 28. Curiosamente, aunque el gongorismo seguía en boga durante toda la primera mitad del

uno hubo tres metros distintos: el primer día, éstos fueron: siete versos heroicos en latín en acrósticos, una décima y “un romance de ocho coplas endecasílabas”; el segundo: cuatro disticos latinos, tres quintillas y un romance de nueve coplas; el tercero: tres sáficos latinos, una octava y un romance endecasílabo; el cuarto: cinco disticos, seis redondillas y una canción; el quinto: “cuatro heroicos, cinco quintillas, y una décima”; el sexto: tres liras, una décima y un soneto acróstico; el séptimo: “una octava, siete quintillas y dos décimas”.²⁸ Para el octavo día se pidió, además de un romance, glosas de una copla de cuatro versos que comienza “Satanás, qué hará contigo”, y de una quintilla, pero también se añadió otra, que al parecer en un principio nadie glosó: escribió el secretario, Pedro Manuel de Gama, después de reproducir las glosas de la primera quintilla ganadoras: “con lo cual se acababa la justa literaria, si el último metro que contuvo el cartel de la convocación para la palestra no se hubiera glosado con prodigioso lucimiento, y fuese necesario manifestarlo al auditorio”.²⁹ Así, se entregaron dos glosas, posiblemente producidas *in situ*; a una de ellas volveremos más adelante. Los premios de la justa, además de objetos de plata³⁰ y láminas o vitelas de santos como era ya

siglo XVIII en México, en el certamen poético de 1729 enmarcado en los festejos que fueron celebrados en la capital novohispana por parte de los carmelitas descalzos por la canonización de san Juan de la Cruz, no hubo grandes manifestaciones de la imitación de la obra del cordobés. En las palabras de la misma Tenorio, en dicho certamen (al igual que en la justa celebrada en Puebla con el mismo motivo y en el mismo año de 1729), “escasean las composiciones inspiradas en Góngora. No falta uno que otro giro o modo gongorino, pues éstos eran ya parte del código lírico, pero se empleaban sin plena conciencia de su procedencia. [...] Con todo, todavía en una de las secciones del certamen *Proteo sagrado* (parte de *El segundo quince de enero*), se pide una composición con el tema de san Juan de la Cruz ‘convertido en penitente fiera en las desiertas asperezas del Carmelo’ a ‘imitación de la 1ª canción de don Luis de Góngora [«De la toma de Larache»]” (*op. cit.*, p. 207).

²⁸ Las tres citas incluidas en esta oración provienen de *Certamen académico...*, pp. 52, 106 y 126, respectivamente.

²⁹ *Ibid.*, p. 152.

³⁰ Una salvadera de plata, un salero de plata, y una lámina de la Virgen guarnecida de plata fueron algunos de los premios dados en el primer día del concurso (*ibid.*,

tradición, incluían objetos que reflejaban ciertas novedades en lo que se habría considerado valioso en la primera mitad del siglo XVIII: medias,³¹ paños de polvos,³² “corte de armador de tisú de seda y oro con sus forros”,³³ guantes de ámbar,³⁴ etc.

pp. 53-61 *passim*), pero también podemos dar por sentado que premios como cucharas, tenedores, etc. habrían sido también de plata (véase, p. ej., *ibid.*, p. 78).

³¹ *Ibid.*, p. 72. Como leemos en la entrada sobre unas medias ca. 1770 que se custodian en el Museo del Traje / Centro de Investigación del Patrimonio Etnológico en Madrid: “Las medias siguen ocupando un lugar destacado en el ropero masculino a lo largo del todo el siglo XVIII; serán consideradas un elemento indispensable y muy cuidado para ir bien vestido” (“Medias, ca. 1770”, *Museo del Traje. Centro de Investigación del Patrimonio Etnológico electrónico* [en línea]. Madrid, Ministerio de Cultura / Gobierno de España. <<https://www.cultura.gob.es/mtraje/visita/visita-virtual/ilustracion-casticismo/vertir-el-pie/medias-000772.html>>. [Consulta: 11 de marzo, 2024.]).

³² Véase Giorgio Perissinotto, “Léxico textil californiano del siglo XVIII”, en *Varia lingüística y literaria. 50 años del CELL: 1. Lingüística*. Ed. de Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butragueño. México, El Colegio de México, 1997 (Publicaciones de la Nueva Revista de Filología Hispánica 8), donde se ofrece un listado de vocabulario en torno a las “telas finas y comunes” de la época, en el que leemos: “Pañitos de polvos, pañitos polberos, pañitos de $\frac{3}{4}$ entrefinos, pañitos superiores de $\frac{7}{8}$. No he podido averiguar con exactitud el uso que se les daba a éstos, quizás pañuelitos, que se pedían en notables cantidades [*sic*]. No faltan hipótesis, desde lo obvio, ‘pañuelitos de tocador para el pelo y el rostro’, hasta ‘pañuelitos para rapé’. Se piden por docenas y casi siempre se especifica que sean de Puebla, corrientes o finos. El *polvo* habrá sido ‘polvo de arroz’: ‘8 Dozenas de Pañitos de Poeblla para Polbos; 6 Pañuelos de Polvos de China, colores finos’” (p. 466).

³³ *Certamen literario...*, p. 57. Armador: “Cierta especie de jubón que se solía hacer de ante, y aforrar o cubrir por encima con tela, o seda por gala. Parece se pudo decir porque armaba bien al talle, o porque asentaban bien sobre él las armas, o porque en algún modo era defensa del cuerpo” (*Diccionario de Autoridades*, s. v. armador). Tisú: “Tela de seda muy doble bordada de flores varias sobre plata u oro, que pasan desde el haz al envés” (*Diccionario de Autoridades*, s. v. tisú).

³⁴ “Los guantes perfumados fueron un objeto de deseo y distinción. Entre los más estimados se encontraban los de ámbar gris, una secreción que produce el cachalote en sus intestinos y que puede llegar a la orilla flotando. Tiene un singular olor y aún hoy se usa en la alta perfumería” (Patrimonio Nacional [@PatrimNacional], *Twitter*, (ahora X) [en línea]. Madrid, 4 de noviembre, 2020. <<https://twitter.com/PatrimNacional/status/1324034190053150726>>. [Consulta: 2 de enero, 2024.]).

A diferencia del certamen dedicado a san Pedro Nolasco, en el que, como mencionamos, sólo hubo una poeta ganadora, en el concurso del *Proteo sagrado*, hubo un total de once poetas reconocidas por sus composiciones. Seis participaron anónimamente: una religiosa jerónima; una mujer que firmó como *Fenisa* (nombre que seguramente habría hecho recordar al público a varios personajes femeninos del teatro áureo);³⁵ dos mujeres que firmaron como “Madona”; “una Señora disfrazando su nombre con los velos del anagrama”; y “una dama que se firmó *Poetisa de Bethlem*”.³⁶ Otras cinco concursaron sin ocultar su nombre, lo cual habría sido lo más común en el caso de damas de la élite social y cultural. Y en efecto, es el caso de casi todas estas participantes, pues todas menos una son “doñas”: “doña María Dávalos y Orozco, primogénita hija del señor Conde de Mira-Valles”, doña Francisca de Villalobos, doña Juana de Góngora, y doña Ana María González y Zúñiga; la única que no fue “doña” es “la madre Catalina Josefa de san Francisco, famosa poetisa del Monasterio Antiguo de la Concepción de esta Corte”.³⁷

Como una muestra de la participación femenina, me fijaré específicamente en dos días del concurso, los últimos, que contienen el séptimo y el octavo asuntos. En cada uno de ellos fueron premiadas tres mujeres; entre las seis en total hay algunas anónimas, así como una escritora muy conocida en su época, y la “famosa” poeta mencionada arriba.

En el séptimo asunto del concurso, se pidió que se aludiera al milagro que sucedió, después de muerto san Juan de la Cruz, cuando su hermano Francisco Yepes suplicó a Dios que le permitiese verlo. Dios le concedió la petición:

³⁵ Entre otros escritores, Lope de Vega empleó este nombre en varias comedias suyas, siendo quizá la más sonada la que lleva el nombre mismo en el título: *El anzuelo de Fenisa*.

³⁶ En la edición de la que estamos citando, se encuentran sus composiciones en las pp. 56, 77-78, 127, 127-128, 146 y 154-155, respectivamente.

³⁷ Sus composiciones se encuentran en las pp. 99-100, 108, 118-119, 133 y 145-146 de la edición citada, respectivamente.

mirando sólo la carne de san Juan que veneraba en un relicario [...] se le demostró más bello, en la propia forma que le conocieron en la vida [...] se representaba también la imagen sacrosanta del Salvador del mundo en la edad perfecta de su pasión heroica, y en la tierna de su puericia la de la Virgen María, la Madre Inmaculada, la de santa Teresa y de otros varios habitantes del empíreo.³⁸

En el primer metro, para el que se pidió una octava, dos mujeres fueron premiadas, en primer lugar y segundo; ambas habían firmado sus poesías como “Madona”. La composición premiada en primer lugar es la siguiente:

Si la carne de Juan, Proteo sagrado,
se convierte en Teresa peregrina,
es porque de su incendio lo abrazado
los rayos de sus luces examina,
para mostrar que logra su cuidado
las llamas de su fe, siempre divina,
que menos no pudiera tanto arcano³⁹
explicar de su ardor lo soberano.⁴⁰

El premio obsequiado por esta octava fue, oportunamente, una lámina de santa Teresa. La octava premiada en segundo lugar se lee:

³⁸ *Ibid.*, p. 126.

³⁹ *arcano*: “Se suele usar como sustantivo, y es lo que uno guarda y reserva en sí, y no lo dice ni manifiesta. Regularmente se usa de esta voz para significar no lo que es común y de poca entidad, sino lo que encierra y contiene materia grave y de grande aprecio, como cuando se dice los arcanos de los príncipes no son fáciles de penetrar ni saber” (*Diccionario de Autoridades*, s. v. arcano).

⁴⁰ *Certamen académico...*, p. 127. En las citas poéticas tomadas de esta edición que incluyo aquí, modifiqué puntuación sin indicación, de acuerdo con mi lectura de los versos.

No del profano Proteo las ficciones,
que fabricó su mágico desvelo
celebre el mundo, que si imperfecciones
viviendo en sí copió su torpe anhelo,
Juan en sí las más raras perfecciones
muerto supo copiar de todo el Cielo;
pues se ven en su carne sin encantos
Jesús, María, Teresa y Todos Santos.⁴¹

Esta octava, por la cual su autora ganó un tocado, parece ceñirse, más que la primera, a lo especificado en la descripción del milagro concedido a Francisco Yepes.

La otra ganadora en este asunto séptimo fue Ana María González y Zúñiga, poeta aclamada en su época que contó con tres obras publicadas, incluyendo su *Florido ramo que tributa la ciudad de México a su patrona María santísima de Guadalupe*.⁴² Años después de resultar ganadora en la justa en honor a san Juan de la Cruz, participó en otros dos certámenes importantes, ambos enmarcados en las fiestas con las que la Universidad, en 1747, y el colegio jesuita de san Ildefonso, en 1748, celebraron por la exaltación al trono de Fernando VI. El primero lleva por título *Coloso elocuente*⁴³ y fue impreso al año siguiente de los festejos, y el segundo, *Cifra feliz de las dichas imponderables*, presumiblemente fue impreso el mismo año de 1748, pues la justa fue realizada el 23 de enero de ese año. En el *Coloso*, González y Zúñiga ganó el tercer lugar en el tercer metro, de octavas, en el Certamen cuarto, y en la *Cifra feliz*, recibió cuatro reconocimientos, en los metros de soneto, romance, canción y quintillas, respectivamente. Beristáin hace notar su éxito en concursos de su época: “gozando de un ingenio agudo, pronto

⁴¹ *Ibid.*, p. 127.

⁴² J. M. Beristáin, *op. cit.*, t. 3, p. 363.

⁴³ Jorge Gutiérrez Reyna realiza un importante análisis de este certamen en su artículo “El *Coloso elocuente* (1747-1748). Un certamen poético del ultrabarroco novohispano”, *Études Romanes De Brno*, vol. 39, núm. 2, 2018, pp. 103-123.

y naturalmente poético, se atrevió a competir con los mejores poetas del Parnaso mexicano en diferentes certámenes públicos o justas poéticas que se celebraron en esta capital”.⁴⁴

En el *Proteo sagrado* en honor a san Juan de la Cruz, González y Zúñiga ganó, en el ya mencionado séptimo asunto, el primer lugar en el tercer metro, de dos décimas, la segunda de las cuales se lee:

Alegórico en su impresa
dio a entender, contemplativo,
que el mostrarse allí visivo
era hazaña de Teresa,
porque cuando su fineza
su casto deseo infundió,
en ella también mostró
obediente, humilde y grato:
que en su carne hasta el retrato
de una Virgen encarnó.⁴⁵

Su premio fue un “baulito”.⁴⁶

Como era común en las justas poéticas, y como vimos en el certamen en honor a san Pedro Nolasco con el último metro de soneto faceto, en el octavo y último asunto del certamen en honor a san Juan — “como es costumbre que se termine con algún jocoso”⁴⁷ —, se pidieron composiciones graciosas. Específicamente, se solicitó que los poetas se burlaran de Lucifer: “la doctora santa Teresa dijo que nuestro Proteo [san Juan], por la estatura de su cuerpo, era medio fraile, con gracia discretísima, se mofará al demonio burlescamente, por lo que demanda el asunto de que reportase contra su astucia tantas victorias

⁴⁴ *Op. cit.*, t. 3, p. 363.

⁴⁵ *Certamen académico...*, p. 133.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 136.

un religioso tan pequeño”.⁴⁸ En el segundo metro ganaron dos mujeres, en primer lugar y segundo, respectivamente, con sus glosas de la siguiente copla que formó parte de los requisitos del asunto:

Satanás, ¿qué hará contigo
esta alma santa, si cuando
en un medio fraile estuvo
la temiste? y ¡Con qué espanto!⁴⁹

La composición que ganó en primer lugar fue la de Catarina Josefa de San Francisco, quien glosó la copla en décimas; la última de éstas termina:

Tal es la virtud sagrada
de la imagen de este santo
que, al mirarle con quebranto
grave tuyo, te dio guerra,
y aún debajo de la tierra
*la temiste, ¡y con qué espanto!*⁵⁰

Por sus décimas, la madre ganó un relicario de san José. La segunda ganadora, la “Señora” que disfrazó su nombre en un anagrama, el cual no se incluyó en el *Segundo quince de enero*, glosó la copla en redondillas, por las cuales ganó “un regalillo de pluma de la moda”.⁵¹ En la primera redondilla, se alude a un elemento sumamente presente en la hagiografía del santo: su búsqueda de sufrimiento penitencial.⁵²

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 136-137.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 145-146.

⁵¹ *Ibid.*, p. 147. Probablemente se trataba de un adorno para tocado o para sombrero.

⁵² Éste es, a grandes rasgos, el tema del cuarto asunto del certamen: “Pero como en la constancia de nuestro Proteo no actuase en el piélago de sus innumerables congojas, quiso que, anhelando por los tormentos, las sufriese gustoso, sin que le inmutaran sus amarguras” (*ibid.*, p. 91).

Si Juan de la Cruz consigo
siempre se vio tan severo,
al verte tan embustero,
*Satanás, ¿qué hará contigo?*⁵³

La última persona en ganar un premio en el octavo asunto, y, así, en todo el concurso, fue “una dama que se firmó la poetisa de Bethlem”,⁵⁴ con su glosa de esta quintilla:

Mudarte en forma, que no
pudo convenirte, si
bien se observa, lo que yo
juzgo fue culpa que en ti
con grave yerro se vio.⁵⁵

Como mencioné anteriormente, por lo que escribió el secretario del certamen, aludiendo a que este metro no fue atendido “con prodigioso lucimiento”, por lo que fue “necesario manifestarlo al auditorio”, se insinúa que los poetas pueden haberse puesto a escribir la glosa ahí mismo, *in situ* en la ceremonia de premiación.⁵⁶ La única otra posibilidad que se me ocurre, aunque no me parece muy lógica, es que los dos poetas ganadores hubieran quizá llegado con las glosas ya hechas, pero sin haberlas entregado formalmente para el concurso.

Las composiciones, de nuevo, debieron ser una burla en torno al demonio, el cual se muda de forma para engañar a los seres humanos.

⁵³ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 154.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 152.

⁵⁶ El secretario también alude a que “expidiolo en cinco quintillas el raro ingenio del doctor don Cayetano de Armendáriz” (*ibid.*, p. 152), quien ganó en primer lugar; con lo de “expedir” (por expedir podemos entender: “Dar curso y despacho a las causas y negocios, no detenerlos ni dilatarlos, sino despacharlos y concluirlos” o “librar, conceder, despachar: como bulas, breves, privilegios, cartas, provisiones, etc.” (*Diccionario de Autoridades*, s. v. expedir), podríamos suponer que fue algo rápido, ahí mismo.

Las décimas con las que la poeta de Bethlem ganó el segundo lugar en este metro definitivamente obedecen la propuesta jocosa de este último asunto. Comienzan:

Satanás, cuando tu encono
mudarse en Proteo procura,
tu ridícula figura
se muda en él, como el mono;
nada tienes en tu abono,
cuando siempre te faltó
la forma, que a él le sobró,
razón porque aun tus porfías
te decían, cuando querías
*mudarte en forma, que no.*⁵⁷

El premio para la poeta, “aunque corto — escribe el secretario— a sus fatigas ingeniosas”, incluía “un paño de rebozo de los más ricos de la moda, y dos tumbagas”.⁵⁸ Y con los versos de esta poeta “se concluyó la lid de Palas deliciosa”⁵⁹ en la que tantas escritoras habían sido reconocidas por sus méritos poéticos.

Ahora bien: debemos decir que el alto número de participantes femeninos en el certamen carmelita en honor a san Juan de la Cruz en comparación con la presencia de una sola mujer entre los ganadores del mercedario no es, por sí mismo, indicativo de una mayor apertura a dicha participación en el siglo XVIII que en el XVII, pues sólo han sido dos casos aislados los que hemos estudiado aquí (aunque la buena recepción de Ana María González y Zúñiga en las justas del XVIII podría quizá sugerir dicha apertura). Por lo tanto, pienso que continuar

⁵⁷ *Ibid.*, p. 154.

⁵⁸ La tumbaga es “Metal especie de cobre muy fino que viene de la China” y así también, “Figuradamente se llama cualquier sortija hecha con mezcla de este metal” (*Diccionario de Autoridades*, s. v. tumbaga).

⁵⁹ *Certamen académico...*, p. 155.

con esta línea de investigación sobre la poesía femenina novohispana de circunstancia puede arrojar datos significativos para el estudio de las poetas de la época virreinal y de la poesía de ocasión que, poco a poco, está propiciando acercamientos más rigurosos y detallados en este siglo que en el pasado.

EL TEATRO HAGIOGRÁFICO DEL SIGLO DE ORO

LEONOR FERNÁNDEZ GUILLERMO

Universidad Nacional Autónoma de México

El Siglo de Oro, como es bien sabido, es un periodo fundamental de la literatura en lengua española; es, sin duda, la época de mayor riqueza por la calidad y cantidad de la producción literaria durante los siglos XVI y XVII. En este periodo, el género dramático alcanzó un extraordinario grado de desarrollo desde el punto de vista artístico. Edward M. Wilson y Duncan Moir,¹ estudiosos del teatro clásico español, afirman que, por su calidad, variedad y cantidad, este género es el más famoso en la historia de la literatura española. El aspecto de la variedad nos lleva, forzosamente, a mencionar el problema que clasificar tan inmensa cantidad de obras ha significado para los estudiosos del teatro áureo. Una vez considerados los diversos criterios adoptados para realizar una clasificación que tome en cuenta las características del género, y valorando su mayor o menor eficacia, Ignacio Arellano propone un cuadro que divide la producción dramática áurea en dos grandes grupos: 1. Obras dramáticas serias; 2. Obras dramáticas cómicas; cada uno de ellos los subdivide en subgéneros dramáticos. Las obras dramáticas serias las subdivide en Tragedias, Comedia seria y Auto sacramental. Arellano ubica las comedias hagiográficas dentro de las comedias serias, las cuales “mantienen una verosimilitud peculiar que admite milagros

¹ Edward M. Wilson y Duncan Moir, *Historia de la literatura española 3, Siglo de Oro: teatro*. Barcelona, Ariel, 1998, p. 63.

y efectos maravillosos, y sus desenlaces trágicos son aparentes, ya que se resuelven en la apoteosis de la salvación”.²

Dann Cazés, autor de una amplia investigación sobre el aspecto espectacular en comedias hagiográficas del Siglo de Oro,³ trata de la dificultad para establecer los rasgos que describan todas las piezas que conforman el *corpus* en cuestión, pues

se trata de un conjunto de obras que parecen no tener otra afinidad entre sí que la de ofrecer en forma de drama la vida de algún santo, pues al revisar la composición o la organización dramática de las distintas piezas, los personajes, los temas centrales, la estructura, las tramas, el tratamiento, los recursos escénicos que requieren, se encuentran características muy diversas que varían de unas piezas a otras...⁴

Esas características varían en virtud de que hay obras hagiográficas que presentan rasgos de comedias de capa y espada, o de dramas históricos, o de dramas de honor, con sus enredos y lances amorosos, con sus conflictos entre galanes y damas, pero con desenlaces muy diferentes, pues lo que importa es destacar la conversión y la salvación. También se ha señalado que tal vez más que poseer rasgos que las relacionen con tal o cual tipo de comedia, las hagiográficas suelen representar la dramaturgia de su autor,⁵ pues, como en toda su obra, cada uno de ellos aporta su sello de originalidad.

Considerando las dos etapas del teatro del Siglo de Oro, a los dramaturgos se les sitúa en dos escuelas, la de Lope de Vega, creador de la Comedia nueva, con su manera “más espontánea, más libre y acumulativa”; y la de Calderón de la Barca, “con una tendencia al

² Ignacio Arellano, *Historia del teatro español del siglo XVII*. Madrid, Cátedra, 1995, p. 138.

³ Dann Cazés, *Funciones dramáticas de elementos de decorado en comedias hagiográficas del Siglo de Oro*. México, 2012. Tesis, El Colegio de México.

⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁵ *Ibid.*, p. 34.

perfeccionamiento y estilización de la construcción de las piezas, selección e intensificación”. Ambas escuelas convergen a partir de la década de 1620.⁶

Desde la perspectiva de su evolución, las comedias que tratan de las vidas de santos y mártires pueden rastrearse desde la Edad Media tardía:

En la región valenciana se empezó por sacar en procesión hacia 1355 una serie de estatuas que representaban vidas de santos o escenas de la *Biblia*. Desde 1400 parece que estas estatuas o *roques* iban acompañadas de un coro y unos elementos decorativos. Más adelante [...] los componentes del coro se vestían de ángeles, profetas y santos, y el elemento humano comenzó a sustituir a las imágenes. El próximo paso fue que éste tomase conciencia de la acción y pasase a ejercer el movimiento. A partir de comienzos del siglo XVI las estatuas habían dejado paso a los misterios dramáticos.⁷

Del drama hagiográfico y de tema bíblico creado por los jesuitas para las representaciones en sus colegios y en plazas públicas deriva, asimismo, la comedia de santos,⁸ cuya forma quedó definida en la Comedia nueva de Lope, continuada por Tirso de Molina y consolidada por Calderón. El periodo de 1600 a 1640 se considera como el de mayor producción de este subgénero dramático.

Si bien José Antonio Maravall señala que “el teatro español es, ante todo un instrumento político y social [...] e incluso es mínima la parte que en él se ocupa de temas religiosos”, acepta que “la Iglesia se interesó también por el arma de polémica y propaganda que podía ser el teatro,

⁶ Los dramaturgos del ciclo de Lope son Tirso de Molina, como figura principal después del Fénix, Guillén de Castro, Mira de Amescua, Vélez de Guevara, Ruiz de Alarcón. Dentro del ciclo de Calderón figuran Rojas Zorrilla, Moreto, Solís y Bances Candamo como epílogo importante. Ignacio Arellano, *op. cit.*, pp. 139-140.

⁷ Enrique Rull, “Introducción”, en *Autos sacramentales del Siglo de Oro*. Barcelona, Plaza y Janés, 1986, p. 29.

⁸ Dann Cazés, *op. cit.*, p. 36.

y hay un teatro religioso que es el de los autos, aparte de un cierto número de comedias religiosas [...] incluyendo las hagiográficas”.⁹

Hay que tener en cuenta que el clima contrarreformista propiciado por la Iglesia postridentina ejerció una importante influencia en el desarrollo de la comedia hagiográfica: el Concilio de Trento destacó, entre sus postulados, el culto a los santos, a las reliquias y a las imágenes. Así, la difusión de la fe en los santos como mediadores entre los hombres y Dios, y el uso de la imagen como instrumento didáctico y de persuasión constituyeron eficaces herramientas pedagógicas en la transmisión de la doctrina¹⁰ y los dogmas del catolicismo. Si la imagen podía adquirir la fuerza de un “sermón vivo”, no es difícil imaginar el poder que la palabra expresada en el diálogo y en el monólogo dramáticos, vinculada a la acción y al efectismo escenográfico, podía ejercer en la representación teatral: la energía de lo visto y lo oído se hace patente para inculcar “los principios y preceptos de las doctrinas, o por lo menos de aquellas que, con un carácter práctico, apelan a la conducta de los hombres y pretenden dirigirla”.¹¹

El objetivo del presente trabajo es exponer las principales características de la comedia hagiográfica del Siglo de Oro, tomando como ejemplos dos obras, una de Lope de Vega: *La buena guarda*, y otra de Pedro Calderón de la Barca: *El príncipe constante*, piezas inscritas, respectivamente, en la primera y segunda etapas del teatro áureo. Se trata de dos obras muy diferentes entre sí; diferentes no sólo por haber surgido de las plumas de dos dramaturgos pertenecientes a distintas generaciones, sino porque cada una de ellas presenta rasgos distintivos entre las comedias hagiográficas propias de cada uno de estos auto-

⁹ José Antonio Maravall, *Teatro y literatura en la sociedad barroca*. Barcelona, Crítica, 1990, p. 19.

¹⁰ Javier Aparicio Maydeu, *Calderón y la máquina barroca. Escenografía, religión y cultura en “El José de las mujeres”*. Ámsterdam-Atlanta, Rodopi, 1999, p. 19.

¹¹ Me parece que lo que Maravall afirma a propósito de la imagen y el papel de los emblemas en la literatura barroca bien puede aplicarse al mensaje implícito en la comedia religiosa y hagiográfica. José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona, Ariel, 1981, p. 502.

res. Quien se acerque al teatro del Siglo de Oro no dejará de sorprenderse al ver que, aun siguiendo las pautas marcadas por la Comedia nueva, cuyo modelo revolucionó el teatro español, cada dramaturgo logró, aun abordando los mismos temas, dar variedad a su creación e imprimir a sus obras un sello de originalidad. *La buena guarda* y *El príncipe constante*, ambas consideradas comedias hagiográficas, son muestra de ello.

Un estudio muy completo sobre la pieza teatral hagiográfica áurea es el de Elma Dassbach, quien creó un esquema amplio y bien organizado,¹² compuesto de tres marcos¹³ que proporcionan los elementos pertinentes para examinar las comedias de santos, como bien lo muestra la especialista con las obras de Lope, Tirso y Calderón seleccionadas para su investigación. He tomado algunos de los componentes de este esquema como apoyo para revisar la estructura y contenidos de las dos hagiografías dramáticas que abordo en el presente texto.

La buena guarda o encomienda bien guardada, de Lope de Vega, fechada en 1610,¹⁴ toma como argumento la historia de Beatriz, la monja prófuga (doña Clara, en la comedia) que, a pesar de sus errores, obtiene el perdón gracias a su devoción por la Virgen María; probablemente tenga raíces históricas, pero lo importante es la insistencia en el milagro de la Virgen y en su excelsa misericordia.¹⁵ En la dedicatoria

¹² Elma Dassbach, *La comedia hagiográfica del Siglo de Oro español. Lope de Vega, Tirso de Molina y Calderón de la Barca*. Nueva York, Lang Publishing, 1997.

¹³ Los tres marcos abarcan: 1. El elemento religioso: tipos de santos. 2. El elemento sobrenatural y su espectacularidad. 3. El elemento profano. *Ibid.*, p. ix.

¹⁴ Griswold Morley y Courtney Bruerton, *Cronología de las comedias de Lope de Vega*. Madrid, Gredos, 1968, p. 62.

¹⁵ Sobre la leyenda de Beatriz en la hagiografía latina, se cuenta con algunos datos. El francés Gautier de Conincy, monje benedictino francés, muerto en 1236, escribió una serie de milagros marianos (*Miracles de Notre Dame*. Ed. de Abate Poquet. París, 1857). El milagro 19 trata de nuestro asunto. Hay cierto interés dramático (diálogos) y un esbozo de caracteres en la monja y el abad que le impone la penitencia al volver al convento y confesar su falta. Por otra parte, Cesáreo de Heisterbach, monje cisterciense, fallecido en 1245, ofrece la que parece ser la primera versión de esta leyenda, donde bautiza a la monja con el nombre de Beatriz, en el Ejemplo 34 del *Libri duodecim dialogorum de miraculis, visionibus et exemplis* (Colonia, 1591). Aquí aparecen las

a don Juan de Arguijo, en la primera edición de la obra, de 1621, Lope afirma que “habiendo leído este prodigioso caso en un libro de devoción de una señora destos reinos, me mandó que escribiese una comedia, dilatándola con lo verosímil a sus tres actos...”¹⁶

La trama de *La buena guarda* desarrolla, como asunto central, el proceso de santidad de un personaje de vida piadosa y, por tanto, ejemplar. La protagonista es la abadesa de un convento, doña Clara; su figura se apeg a al modelo del santo “convertido”, y más específicamente, del pecador arrepentido o redimido, que ha enfrentado las tentaciones del demonio, las cuales conforman el foco del conflicto y suelen complicar el proceso de conversión. Estos elementos conforman el aspecto religioso de la obra.

llaves que Beatriz deposita ante el altar, junto con su hábito, símbolo de las virtudes que abandona y representación de los poderes a que renuncia. Juan Herolt, llamado el Discípulo, sin propósito literario alguno, formó una colección de ejemplos adecuados para sermones: *Promptuarium exemplorum per ordinem alphabeticu* (Nuremberg, 1486). Su versión está claramente tomada de Heisterbach. La versión más detallada es la de la Cantiga XCIV de Alfonso X El Sabio (1221-1284). Según ésta, hubo una *donna* en una abadía, a quien por su celo y aprovechamiento hicieron Tesorera. Pero inclinóla el demonio al amor de un caballero y salió del convento, dejando las llaves, propias de su cargo, ante el altar de la Virgen y encomendándose a ella. Luego va a vivir en el mundo largo tiempo, con el seductor, tiene hijos e hijas. La Virgen guardó fielmente su encomienda; estuvo en su lugar y cumplió con los deberes de la Tesorería, hasta que la monja, arrepentida, se separó del caballero, tornó al convento, donde preguntó y supo el milagro que en su favor se obraba. Entra en la iglesia llena de pavor; pero la madre de Dios le devuelve las llaves y el hábito; ella, contrita, reúne a la comunidad y manifiesta el milagro. Finalmente, en la versión apócrifa del *Quijote* (1614), Alonso Fernández de Avellaneda intercala la novela *Los felices amantes*, basada en la leyenda de Herolt, con muchas modificaciones. Pilar Diez y Giménez Castellanos, “Prólogo”, en Lope de Vega, *La buena guarda o La encomienda bien guardada*. Ed. de Pilar Diez y Giménez Castellanos. Zaragoza. Ebro, 1964, pp. 9-22. Para edición digital de la obra, véase <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-buena-guarda-o-encomienda-bien-guardada-0/html/fee8923e-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_0_>>.

¹⁶ Lope de Vega, *La buena guarda o encomienda bien guardada*. Dirigida a D. Juan de Arguijo, veinticuatro de Sevilla [en línea], Biblioteca Virtual Universal. <<https://biblioteca.org.ar/libros/155108.pdf>>. [Consulta: 18 de mayo, 2024.]

La conversión que se dramatiza en una obra hagiográfica puede producirse de manera reflexiva y gradual o repentina e intervencionista.¹⁷ En el caso de doña Clara, es reflexiva y gradual: el lector-espectador presencia los sucesos de los que se deriva el sufrimiento y posterior esfuerzo voluntario por obtener el perdón de Dios. Si el tema es el arrepentimiento que deriva en la santidad, el motivo principal es el amor que provoca el desvío del camino recto. Don Félix, enamorado de la monja, sabe que es un amor prohibido y, aunque trata de reprimirlo, termina declarándolo. Ella lo rechaza con fuerza, pero también rompe su resistencia y cede a la pasión que los impulsa a huir juntos. El motivo de la monja enamorada resulta especialmente atractivo, pues, como señala Dassbach, el pecado es más interesante que la virtud, y más cuando se trata de la infidelidad de una esposa de Cristo.

La efectividad del mensaje ejemplar transmitido a través de la obra se basa, sobre todo, en el contraste que se crea entre la extraordinaria virtud de doña Clara, abadesa, calificada como un ángel pleno de honestidad, gracia y virtud, a quien “por santa” le dieron el gobierno del convento, y su debilidad humana: se nos muestra como una mujer de carne y hueso, enamorada y dispuesta a abandonar sus responsabilidades e irse con su amante. Sin embargo, su buena índole y devoción auténtica se ponen de manifiesto aun cuando, consciente de haber cedido a la tentación que la llevará “a tanta desventura” (II. 122),¹⁸ no sale del convento sin detenerse ante el altar de la Virgen y confesar que va “engañada de amor con fuerza tanta, / que no repara el alma en mi locura” (II. 123-124). Pero ya que ha roto, dice, “¡[...] la palabra que había dado / a vuestro Hijo y a mi Esposo amado!” (II. 135-136), y que “llevada de la infamia de mi gusto, / voy a perderme en tanto vituperio,” ruega a la madre de Dios:

¹⁷ E. Dassbach, *op. cit.*, p. 39.

¹⁸ Los números de jornada y de versos corresponden a la edición digital de *La buena guarda o encomienda bien guardada* de la Biblioteca Virtual Universal.

quedéis en guarda de este monasterio.
 Aquí tuve el gobierno y voy perdida;
 guardad esta ovejas, Virgen Santa,
 pues su pastora, con infame huida,
 las deja al lobo, que el ganado espanta.
 No se pierda ninguna, aborrecida
 de mi maldad, ni caiga en la garganta
 del hambriento león, a ejemplo mío.
 ¡Guardaldas, Virgen; que de vos las fio! (II. 160-168)
 [...]

¡Virgen, en vos les dejo Buena Guarda! (II. 184)

De inmediato, lo sobrenatural se hace presente: una “voz” ordena a un ángel que se transforme en la “miserable que, perdida / a su Esposo desprecia desta forma. / De su rostro y sus hábitos vestida, / sirve su oficio, y las demás informa / de consejos divinos” (II. 186-191). Así, el aspecto teológico de la comedia comienza a manifestarse: prodigiosamente la Virgen protegerá a Clara, haciendo parecer que ella nunca ha abandonado su encargo de abadesa, seguirá ejerciendo sus oficios y ayudando a todos. El ángel convertido en “Clara” efectuará, por mano de la Santa Madre de Dios, varios milagros.

Mientras tanto, la trama comienza a abordar el camino que Clara recorrerá. Estando junto a su amado Félix, empieza a vivir las experiencias de un alma perdida: se encuentra con un hermoso pastor que busca una oveja extraviada; Clara no puede olvidarlo: “Algún cuidado me ha puesto / lo que me dijo el pastor” (II. 669-670). Me parece que Lope de Vega ha sido muy cuidadoso en la elaboración dramática del proceso evolutivo de la protagonista, especificando que ella nunca deja de ser quien ha sido, aunque se haya dejado dominar por la pasión amorosa. Si muestra de su calidad moral es la impresión que el pastor le ha dejado, la “material” es el “habitillo pequeño” que sigue llevando bajo sus ropas. Ante el extrañamiento de Félix, ella explica “Que como el primero Esposo, / me dio, Félix estas armas, / nunca el amor primero / de todo punto se acaba, / ansí estimo aquestas prendas, /

porque estas son las del alma, / como las tuyas del cuerpo” (II. 846-852). Las palabras de Clara y la vista del escapulario con el escudo estampado de la orden religiosa a la que pertenecía la exmonja, llenan de espanto a Félix: “Dormí mal aquella noche, / imaginando la espada / de Cristo sobre mi cuello, / del adulterio venganza.” (II. 856-859). Félix imagina a Cristo como el esposo ofendido; lo sobrenatural se manifiesta cuando relata que, en la iglesia, al quitarse el sombrero ante un crucifijo, “le vi volver las espaldas, / de suerte que los dos clavos / que tenía por las palmas, / quedaron por lo de encima / las dos cabezas sacadas...” (II. 865-869). Aterrorizado, decide alejarse y abandonar a su amada; antes de partir a Italia, Félix escribe una carta a Clara, donde explica que se va porque “toma venganza / tu Esposo, del adulterio / que habemos hecho en su casa” (II. 925-927).

El desengaño se constituye así en la primera e indispensable etapa del arrepentimiento. En el extenso parlamento que cierra la segunda jornada de la comedia (II. 925-984), Clara reflexiona: los deleites del mundo son efímeros; abandonó y traicionó por un hombre vil a su *verdadero* Esposo, tiembla de imaginarlo airado, no sabe por dónde buscarlo, cómo darle la cara, pero desea confesar sus culpas.

Pasarán tres años para reencontrar a la extraviada mujer que, bajo el nombre de Juana, vive en una aldea como moza de unos villanos. Cosme, hijo de Liseno, el patrón, se ha prendado de ella. Aunque en realidad no saben quién es, la “limpieza de su trato” no deja dudas:

Cosme Vive como una santa, recogida
 en oración perpetua y en ayunos,
 métese en esas peñas, que coronan
 las márgenes del Tajo, y dase en ellas
 tantos azotes, que sus carnes bellas
 las hacen jaspes con la sangre viva... (III. 194-199)

En la tercera jornada vemos que el proceso de redención de Clara ha continuado; lleva tres años entregada a la penitencia, esperando el perdón del Señor, a pesar de que “el enemigo” la tortura diciéndole

que es una adúltera que recibirá su castigo. Pero, aun con la culpa que carga, no pierde la confianza: “¡Terrible fue mi pecado! / Vos sabéis lo que he llorado / en esta esperanza y fe” (III. 260-262). La firmeza de “Juana” está a prueba a cada momento, ante las tentaciones que el demonio tiende a Cosme:

Cosme ¡Qué mal sabéis el fuego que me abrasa!
 No sé lo que me traigo, que al oído
 me andan diciendo, cuando está en el campo,
 que la fuerce, la ruegue y solicite,
 la penitencia y oración la quite. (III. 204-208)

El joven villano, obsesionado por la moza, sabe que esa atracción no puede ser amor, “porque parece un ardor / de muchos infiernos hecho” (III. 222-223). No obstante el afán de Clara-Juana por llevar una vida de ermitaña penitente, las incitaciones del demonio la cercan; no sólo pelagra ante la lujuria que padece Cosme, sino que enfrenta otros riesgos: los galanteos de un caballero que pasa por el lugar y los deleites mundanos que se le ponen delante. Pero ella resiste al “fiero enemigo”: en un parlamento a modo de “égloga a lo divino”, Clara-Juana clama a Jesús, “su dulce vida”, para encontrarlo de nuevo; llora, suspira, ruega: “Señor, que en piedad excedes / mis culpas, dame tu luz; / clavado estás en la cruz; / no te me irás, que no puedes” (III. 423-426). Sus plegarias parecen hallar respuesta cuando ve volver al pastor que busca a la oveja perdida. En una escena como de auto sacramental, el Pastor, alegoría de Cristo, y la labradora, alegoría de la Naturaleza humana, se encuentran y dialogan: él, le dice, no es un pastor que vengue los adulterios de las ovejas; si ellas lloran y muestran su sincero pesar, su pastor las vuelve a la mesa de su padre. Clara, entonces, se da cuenta: quizá ese pastor es el ángel que la anima a volver “donde penitente acabe / esta miserable vida. / Ángel, si lo sois, guiadme” (III. 526-528). Es así que la ermitaña es trasladada al convento milagrosamente. Ahí, el Ángel, que en figura de la abadesa ha gobernado a la comunidad religiosa todo ese tiempo, la recibe:

Ángel Clara, en tu convento estás.
Entra, y en tu celda propia,
el hábito que dejaste
cuando a tu esposo negaste
(de tu voto hazaña impropia),
toma del mismo lugar;
que en el tuyo quedé yo
cuando Félix te engañó. (III. 736-743)

Clara empieza a darse cuenta de que los portentos que por el poder de la Virgen ha realizado el Ángel, se le atribuyen a ella y son motivo de veneración, la tienen por santa. El Ángel le explica que sirve a “cierta señora” cuyo nombre es Buena Guarda.

Félix y Carrizo también regresan arrepentidos; el antiguo sacristán halla que, milagrosamente, ha conservado su oficio. Ambos, maravillados, escuchan por voz de Clara lo que ha sucedido durante su larga ausencia. En su parlamento final explica cómo han sido posibles tan increíbles sucesos: la Virgen, ante cuya imagen sagrada se postró cuando iba a abandonar el convento, fue quien guardó su lugar. Su devoción a la Reina soberana del Cielo, su sincero arrepentimiento y su dura penitencia han logrado el perdón y su redención.

La buena guarda o encomienda bien guardada posee todos los elementos de la comedia hagiográfica; en este caso, las características del personaje lo ubican en el tipo del pecador arrepentido, que enfrenta diversas tentaciones y alcanza la santidad mediante un cambio de forma de vida. Pero Clara, la protagonista, presenta una particularidad, que es la que posibilitará su redención: su gran amor y especial devoción a la Virgen, quien, a pesar de su infidelidad, no sólo nunca la abandona, sino que se otorga a sí misma la encomienda de conservar a su ferviente hija como abadesa del convento.

Como señala Dassbach, lo más destacable en el convertido es el cambio radical experimentado en su comportamiento.¹⁹ Este tipo de

¹⁹ E. Dassbach, *op. cit.*, pp. 43-44.

santo es el que mejor se presta para el tratamiento y desarrollo dramáticos de nociones doctrinales, y que puede presentar mayor complejidad teológica al presentar conceptos como conversión, salvación, libre albedrío, predestinación, gracia. El caso de Clara resulta particularmente atractivo para el público, porque el pecado presenta mayor interés que la virtud: el camino para abandonar el mal es más arduo y presenta más conflictos que el camino hacia el constante perfeccionamiento.²⁰ El sendero que sigue Clara es largo; el proceso de redención es gradual y se produce mientras transita por diversas etapas, enfrentándose a variadas tentaciones. La dramatización de este proceso se apoya en el aspecto profano de la estructura propia de la comedia áurea; en *La buena guarda*, el dramaturgo ha creado escenas características de la llamada “comedia de villanos”, ampliadas con el motivo del caballero enamorado de la serrana, así como cuadros escénicos propios de la égloga a lo divino o del auto sacramental: Cristo-pastor-esposo busca a la perdida oveja-esposa infiel.

* * *

El príncipe constante de Calderón de la Barca, fechada en 1629,²¹ toma como argumento una parte de la vida de don Fernando, hijo del rey don Juan de Portugal.²² La historia del príncipe coincide con la de Fé-

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Harry Warren Hilborn, *A Chronology of the Plays of D. Pedro Calderón de la Barca*. Toronto, The University of Toronto Press, 1938, p. 13.

²² Fernando de Portugal, llamado *el Príncipe Santo*, nació en Santarém el 29 de septiembre de 1402. El Infante de Portugal fue el octavo hijo de Juan I “el de Buena Memoria”, y de la princesa inglesa Felipa de Lancaster. En 1437, durante el reinado de su hermano Duardo I, Fernando y su otro hermano, Enrique el Navegante, persuadieron a Duardo de lanzar un ataque contra Marruecos para conseguir una mejor base con vistas a las futuras expediciones africanas. La expedición no contó con un apoyo unánime de los nobles portugueses, y el ataque a Tánger fue un fracaso. Fernando y su comitiva quedaron como rehenes a cambio de una hipotética rendición de Ceuta que jamás se produjo. Murió en la prisión de Fez el 5 de junio de 1443. En 1470 la Iglesia católica, a instancias de Isabel de Portugal, hermana del príncipe, se iniciaron los trámites de beatificación ante el papa Pablo II. Las muertes de Isabel y de Pablo II, alrededor de

nix, hermana del rey moro y prometida por éste en matrimonio al rey Tarudante. En medio de su tristeza, pues ella ama a Muley, una profecía le revela que será intercambiada por un muerto. Ese cadáver será el de don Fernando, quien morirá sometido a la más cruel degradación física por negarse a entregar la ciudad de Ceuta a los moros. La predicción se cumple al final, cuando los portugueses canjean a Fénix, que había sido hecha prisionera, por el cuerpo de Fernando.

Aunque el protagonista Fernando no se incluye en el martirologio católico,²³ suele reconocérsele como beato, razón por la cual su historia cumple con lo establecido para el género hagiográfico, y su figura se apeg a al tipo del mártir:²⁴ sufre torturas y muere a causa de los violentos y constantes maltratos durante su cautiverio, periodo que marca el proceso del martirio. Lo fundamental del mártir es sacrificar su vida por la fe cristiana; en su inmolación hay valentía y heroísmo, es una manera de imitar la muerte de Cristo en la cruz.²⁵

La historia de Fénix, su amor por Muley y su profunda tristeza por la obligada obediencia a su hermano el rey, quien la ha prometido a Tarudante, constituye la línea argumental secundaria y ficticia, paralela a la de la historia de don Fernando, principal y real, que da soporte a la mayor parte de la trama de la comedia. A lo largo de ésta se destacan las convicciones religiosas del personaje, su fortaleza física y espiritual para soportar el sufrimiento, y su total disposición a morir por la fe de Cristo. Todo esto, más su valentía, lealtad y entrega a la causa de la

1471, ocasionaron que no continuara la causa de beatificación. Ramón Rabre, "San Fernando de Portugal, príncipe", *Religión en Libertad* [en línea]. <https://www.religionenlibertad.com/santo_de_hoy/50067/san-fernando-portugal-principe.html>. [Consulta: 6 de junio, 2019.] Una cronología detallada del contexto histórico de los hechos dramatizados por Calderón de la Barca la incluyen Fernando Cantalapiedra y Alfredo Rodríguez López-Vázquez en el estudio introductorio a su edición de *El príncipe constante y esclavo por su patria*. Madrid, Cátedra, 1996, pp. 29-51.

²³ "Fernando de Portugal, Beato", *Catholic.net* [en línea]. <<http://es.catholic.net/op/articulos/31762/fernando-de-portugal-beato.html>>. [Consulta: 18 de mayo, 2024.]

²⁴ E. Dassbach, *op. cit.*, pp. 53-60.

²⁵ *Ibidem*, p. 53.

Corona portuguesa en la jornada militar en África, trazan gradualmente, durante las tres jornadas, la trayectoria del mártir.

En la primera jornada, ocurre el presagio del martirio con la caída de don Fernando al pisar suelo africano: “Hasta aquí los agüeros me han seguido” (v. 466),²⁶ “desde que de Lisboa salí, sólo / imágenes he visto de la muerte” (v. 489), dice. Poco después, los moros lo hacen prisionero; como rescate, el rey exige a los cristianos la ciudad de Ceuta, que ya pertenecía a Portugal, pero Fernando afirma: “ni al mal ni a la fortuna tengo miedo” (v. 959). El carácter del mártir ha comenzado a manifestarse al tiempo que surge un segundo augurio al comienzo de la jornada segunda: Fénix será el precio de un muerto. Una vieja africana, “espíritu en forma humana” (v. 998), se lo ha revelado a ella misma. La imagen sobrenatural, característica de la comedia de santos, impresion profundamente a la princesa. Por su parte, Fernando, resignado a su reclusión, afirma que la paciencia vence el rigor del tiempo y de la fortuna; somos, dice, “hoy cadáver, ayer flor” (v. 1075), ideas con que Calderón de la Barca introduce en la obra los tópicos de la fugacidad del tiempo, la brevedad de la vida, la caducidad humana. Los acontecimientos lo confirman: ha llegado la “galera negra”, trayendo la triste noticia de la muerte del rey don Duarte, hermano de Fernando. El rey portugués ha dejado ordenado entregar Ceuta a los moros como pago del rescate exigido por los enemigos. Pero el príncipe rechaza abandonar Ceuta en poder de los musulmanes, antes prefiere ser su esclavo. Así lo declara el protagonista en los 175 versos en romance de su parlamento central (vv. 1305-1479): él y su libertad no importan, importa defender y conservar una ciudad católica, con iglesias consagradas a su culto; impedir que se vuelvan mezquitas, donde un epitafio diga: “...Aquí tuvo Dios / posada, y hoy se la niegan / los cristianos, para darla / al demonio...” (vv. 1370-1373). ¿Fuera bueno que los moros indujeran a los niños cristianos a sus ritos?, se pregunta. En su discurso, Fernando se despoja de su ser, que ya ha perdido en la guerra, se desnuda y

²⁶ Los números de versos corresponden a la edición de Fernando Cantalapiedra y Alfredo Rodríguez López-Vázquez: P. Calderón de la Barca, *op. cit.*

refrenda su entrega: “...Rey, yo soy / tu esclavo, dispón, ordena, / de mi libertad no quiero, / ni es posible que la tenga / quien ha perdido el honor / y en el mundo no aprovecha” (vv. 1424-1429). A su hermano Enrique pide dejarlo en África “enterrado, que mi vida / yo haré que muerte parezca. / Cristianos, Fernando es muerto” (vv. 1432-1434). “Hay un príncipe constante / y entre desdichas y penas / la Fe católica ensalza” (vv. 1452-1454). Desde ese momento, el proceso del martirio se intensifica: no recibirá un trato de privilegio, será un esclavo igual a los demás cautivos, y rechaza la oferta de liberación que le ofrece Muley.²⁷

En su encuentro con Fénix, que cierra la jornada, Fernando le ofrece unas flores que simbolizan la fugacidad de la vida, es ésta como las rosas que maduran para florecer y florecen para envejecer, hallando en un botón cuna y sepulcro (vv. 1730-1732).

En la jornada tercera, el deterioro por las vejaciones que sufre Fernando es ya muy evidente; dormir en las mazmorras, curar a los caballos, trabajar en los baños sin recibir alimento lo han convertido en casi un cadáver; dice Muley: “enfermo, pobre y tullido / piedad pide al que ha pasado” (vv. 2003-2004), pero “constante en su fe porfía” (v. 2017). La trama de la última jornada de la obra desarrolla el proceso del mártir: entre mayor es el daño físico de Fernando, mayor es su perfección espiritual, el mártir se ha venido revelando gradualmente.

Aunque el nuevo rey portugués insiste en pagar su rescate, él se niega a aceptar. Impedido ya para moverse por sí mismo, lo trasladan en una estera ante el rey moro; Fernando le dirige un último y extenso discurso (vv. 2412-2577), apelando a su nobleza, piedad y generosidad. No suplica por su vida, vivimos, le dice, muy cerca de la muerte; él desea dar su vida por la Fe cristiana y nada lo vencerá:

²⁷ “Fernando, en *El príncipe constante*, sufre torturas físicas, pero a lo que se da énfasis en esta obra es a los aspectos psicológicos de estas torturas. Así que, aunque Fernando sufra hambre, frío y enfermedad durante su cautiverio, su mayor dolor proviene de verse privado de su libertad, estatus, privilegios e identidad personal. En la obra se dramatizan extensamente la pena, la esperanza, el temor y sensación de impotencia de Fernando y los cautivos. Y el dolor físico es simplemente una manera de hacer visible su sufrimiento interior”. E. Dassbach, *op. cit.*, p. 56.

aunque más tormentos sufra,
aunque más rigores vea,
aunque llore más angustias,
aunque más miserias pase,
aunque halle más desventuras,
aunque más hambre padezca,
aunque mis carnes no cubren
estas ropas, y aunque sea
mi esfera esta estancia sucia,
firme he de estar en mi fe. (vv. 2561-2570)

En este fragmento anafórico se conjuntan los rasgos de carácter del mártir con la doliente imagen física que tanto espanta a Fénix cuando lo mira: “¡Qué gran dolor! [...] ¡Qué horror!” (vv. 2593-2594). Ya en el calabozo, donde lo llevan a morir, Fernando expone doctrinalmente sus reflexiones sobre la mortalidad del hombre:

si mortal el hombre es,
y en este confuso abismo
la enfermedad de sí mismo
le viene a matar después;
hombre, mira que no estés
descuidado, la verdad
sigue, que hay eternidad,
y otra enfermedad no esperes
que te avise, pues tú eres
tu mayor enfermedad;
pisando la tierra dura
de continuo el hombre está,
y cada paso que da
es sobre su sepultura. (vv. 2623-2636)

Con el rey Alfonso a la cabeza, los portugueses se enfrentan a los moros; Fernando, ya muerto para el mundo, se aparece espectralmen-

te para ayudar a los suyos a vencer a los enemigos, ése es su primer milagro: así, “lo sobrenatural se apega a las convenciones hagiográficas, las cuales requieren que la santidad se haga ‘visible’ para reforzar las creencias religiosas populares”.²⁸

Una vez alcanzada la victoria, los cristianos obligan a Tarudante a rendir las armas y toman cautiva a Fénix. Como el rey moro mantiene en su poder el cuerpo de Fernando, “en sombras” el príncipe pide a su sobrino que lo rescate, culminando así su liberación de la esclavitud. Su cadáver será intercambiado por Fénix: como le fue augurado, ella será “el precio de un cuerpo muerto”. Al devolverla, Alfonso pide que se le entregue a Muley como esposa. Sólo el milagro del Príncipe constante salvó a Fénix de la boda con Tarudante. El sufrimiento y la muerte adquieren así sentido: el príncipe sacrifica su vida por la Fe de Cristo y logra que Fénix se case con su verdadero amor. “Divino príncipe mártir” (v. 2922), llama el rey portugués a su tío: “En un templo soberano / haré depósitos graves / de vuestro sagrado cuerpo” (vv. 2935-2937).

Tanto en *La buena guarda* como en *El príncipe constante* se aprecian las características de la comedia hagiográfica del Siglo de Oro que Elma Dassbach ha estudiado con detalle y profundidad: presencia de un personaje ejemplar que emprende un camino de santificación, difícil, lleno de tentaciones, pero que logra recorrer exitosamente gracias a sus virtudes y, sobre todo, por el poder de su fe inquebrantable.

Estas dos obras, la de Lope y la de Calderón, son claros ejemplos de la conversión y del martirio del cristiano, respectivamente; pero la tipología del santo en el amplio repertorio áureo abarca también al mendicante, al ermitaño, al místico e, incluso, al gran teólogo. Las tramas de las comedias hagiográficas desarrollan de muy diferentes maneras las historias de vida de sus protagonistas; todas se colocan en un contexto profano, donde el amor y demás pasiones humanas ocasionan diversos conflictos; pero, finalmente, todas coinciden en que lo fundamental es demostrar la posibilidad de alcanzar la santidad, sin importar la gravedad de la falta, porque la misericordia de Dios es inconmensurable.

²⁸ E. Dassbach, *op. cit.*, pp. 101-102.

HAGIOGRAFÍA EN ALGUNOS FRONTALES DE ALTAR CATALANES DE ÉPOCA ROMÁNICA

GUADALUPE AVILEZ MORENO

Universidad Nacional Autónoma de México

Durante los últimos años del siglo IX, Cataluña comenzó un proceso de independencia de ciertos condados del Imperio Carolingio — gobernados hasta entonces por condes franceses—, proceso que no implicó mayor esfuerzo por el debilitamiento del Imperio, aunque, jurídicamente, la emancipación de *Catalunya Vella*, como se conocía desde tiempos carolingios, no se concretó sino hasta el siglo XIII.

A principios del siglo XI, dichos condados se encontraban agrupados en torno a la dinastía condal de Barcelona, puerto mercantil y comercial importante; así, Catalunya se convirtió en la intermediaria natural entre el resto de la península ibérica, Europa y el Mediterráneo, privilegio que perduró hasta el siglo XII.

Para la primera mitad del siglo XI, y como consecuencia de las luchas sociales, se implantó en Catalunya el sistema feudal, que trajo consigo la creación de un estamento guerrero, cuya beligerancia contra el campesinado aprobaba la Iglesia.

Por su parte, la casa barcelonesa buscó reconocimiento en el exterior — que le granjeara mayor legitimidad—, a través de enlaces matrimoniales y de relaciones diplomáticas con Italia y el Papado de Roma.

En el campo de la cultura y la producción artística esta etapa fue brillante, gracias a que tanto señores feudales como casas condales y el propio monacato, serán comitentes y donadores de la mayoría de las obras artísticas.

Es en este contexto que se impone la cultura románica, especialmente visible en el Obispado de Vic, el monasterio de san Pedro de Roda

y la abadía de Ripoll, instituciones que en un principio contribuyeron no sólo a la implantación de la cultura y el arte románicos, sino a su difusión.

La figura más representativa del siglo XI fue, sin duda, el abad Oliba (971-1046) —abad del monasterio de Ripoll—, pues promovió intensamente la cultura y el arte románicos; patrocinó la reforma de obras arquitectónicas como la iglesia y el monasterio de santa María de Ripoll y el monasterio de san Martín de Canigó, entre otros. Además impulsó el *scriptorium* de Ripoll, famoso por sus manuscritos y miniaturas que enriquecieron el acervo de la riquísima biblioteca del monasterio.

Para el siglo XII el condado de Barcelona, bajo el reinado de Ramón Berenguer I, el Viejo, (1035-1076) y de Ramón Berenguer III (1096-1131), se consolidó con fuerza. Su política expansionista los llevó a ampliar sus fronteras con la anexión de los condados de Besalú, Cerdaña y Ampuries, por un lado, y de la Ribagorza hasta Tarragona, por el otro. Organizaron cruzadas contra los piratas musulmanes de las islas Baleares y llevaron a cabo empresas comerciales por todo el Mediterráneo compitiendo con los italianos o haciéndolos socios; establecieron alianzas particularmente rentables con Génova y Pisa, además de estrechar relaciones con el emperador germánico. Esta política, llamada ultrapirenaica, aportó a Catalunya un gran auge económico y político y le permitió establecer valiosos intercambios culturales.

No lejos de allí, los graves conflictos hereditarios que vivía el reino de Aragón, sin sucesor al trono a partir de 1137, determinaron que se formara una nueva entidad política: la Corona de Aragón, con el matrimonio entre Petronila hija de Ramiro II de Aragón, y el conde de Barcelona Ramón Berenguer IV (1131-1162). Cabe aclarar que este último fungió siempre como Príncipe de Aragón, nunca como rey. Durante este periodo se repoblaron numerosos territorios, se ofrecieron donaciones a algunos monjes del Císter y se participó en el reparto del territorio de Navarra junto con el rey de Castilla, Alfonso VII.

A partir de ese momento y durante el siglo XIII, la Corona se expandió hacia el Mediterráneo Occidental conquistando Mallorca, Menorca, Ibiza y Formentera, además de la isla de Sicilia. Adicionalmente la

Península se anexó los reinos taifas de Valencia, Murcia y Almería, quienes pagarían parias en oro. Todos estos acontecimientos marcaron una etapa de apogeo en la política interna de la Corona de Aragón.¹

La cultura y el arte románicos

La cultura románica y su estilo nacieron en Francia, en la región de la Bourgogne durante los primeros años del siglo X. Su desarrollo y madurez, en diversos territorios europeos, se extendió hasta principios del siglo XIII. La orden de Cluny fue la creadora y foco difusor de este estilo, desarrollado esencialmente en sus propios monasterios, aunque confluyeron tradiciones regionales y locales con aportaciones del arte bizantino y oriental. Se abrió entonces, para la cultura occidental, un arte medieval muy rico que dejó huella no sólo en el pensamiento filosófico cristiano, sino en multitud de creaciones y manifestaciones artísticas. “La cultura románica es un nuevo modo de conocerse el hombre a sí mismo, de mirar la naturaleza, de concebir la divinidad, de sentir la historia, el presente y el futuro de la humanidad, de imaginar el tiempo y el espacio”.²

El arte Románico recogió así el legado de la Antigüedad romana, añadiendo, sin embargo, un profundo contenido cristiano que reflejara los ideales, objetivos y dignidad de la vida monástica; por ello, estamos ante una manifestación artística esencialmente religiosa. Si bien es cierto que hubo también importantes obras civiles, son las religiosas las que le dan vida y contenido a este estilo.

Se trata de un arte con espíritu novedoso, pues refleja los movimientos de renovación religiosa y espiritual que se vivían por entonces

¹ Frederic Udina i Martorell, *Catalunya Romànica I. Introducció a l'estudi de l'art romànic català. Fons d'art romànic del Museu Nacional d'Art de Catalunya*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1994, pp. 31-45; Joan Sureda, *La pintura Romànica en Catalunya*. Madrid, Alianza, 1995 (Alianza Forma, 17).

² Juan Plazaola, *Historia del arte cristiano*. Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1999 (Sapientia Fidei. Manuales de Teología, 20), pp. 87-89, 95-99.

y nace con un profundo sentido didáctico. Esta vocación se comprueba en un repertorio de formas e imágenes que busca mostrar las verdades de la fe, la historia de la salvación, las vidas de los santos y la *Civitas Dei*. Puesto que se dispone a expresar este profundo contenido espiritual, la representación de los temas, la disposición de los elementos y sus tratamientos, así como las figuras, centran su atención en este lenguaje artístico, por lo que las categorías de este mundo (volumen, perspectiva, movimiento, escorzos, proporción y naturalismo) no tienen cabida.

La estilización y en ocasiones, el esquematismo y la abstracción, son propias del estilo románico en representaciones donde lo invisible y sobrenatural está por encima de lo visible. Por ello el símbolo será el único medio “objetivamente” válido para ver y entender una realidad sobrenatural que está por encima de todos los órdenes temporales; dichos valores los observamos con gran claridad en la escultura y la pintura (figuras 1 y 2).



Figura 1. Frontal de altar de la Seu d'Urgell dedicado a la Maiestas Domini. 2º cuarto del siglo XII. Web del Museu Nacional d'Art de Catalunya de Barcelona, <https://www.museunacional.cat>



Figura 2. Relieve que representa la duda de Tomás en el claustro del monasterio de Silos, Burgos. Finales del siglo XI. Fotografía de la autora.

Este novedoso estilo se desarrolló con gran fecundidad en toda Europa, pero en cada sitio adquirió características propias; incluso hubo diferentes escuelas dentro de cada región. Además, el estilo en general pasó por distintas fases y estuvo en constante evolución. Por varias razones como la lentitud en los medios de comunicación, pero sobre todo en las vías de transmisión del estilo, los cambios llegaban con un siglo de diferencia a los distintos territorios, y tal fue el caso de España.³

³ Entre las vías de transmisión propias del estilo están las fundaciones cluniacienses extendidas por toda Europa; las peregrinaciones a Santiago de Compostela cuya ruta más frecuentada fue el Camino Francés con sus cuatro vertientes, y los talleres ambulantes de maestros constructores, canteros, escultores y pintores tanto franceses como lombardos. Cf.: Isidro G. Bango Torviso, *El Románico*. Madrid, Espasa-Calpe, 2000; Wolfgang Braunfels, *Arquitectura monacal en Occidente*. Barcelona, Barral Editores, 1974 (Breve Biblioteca de Reforma. Serie iconológica, 3); José Gudiol Ricart y Juan Antonio Gaya Nuño, "Arquitectura y Escultura Románicas", en *Ars Hispaniae. Historia Universal del Arte Hispánico*. Tomo V. Madrid, Plus-Ultra, 1949; Rolf Toman, ed., *Románico. Arquitectura, pintura, escultura*. Trad. de José Miguel Storch de Gracia. Berlín, Feierabend, 2003; Francoise Leriche-Andrieu, *Iniciación al arte Románico*. Trad. de Abundio Rodríguez, O.S.B. Madrid, Ediciones Encuentro, 1985 ("La noche de los tiempos", 1); Julius von Schlosser, *El arte de la Edad Media*. Barcelona, Gustavo Gili, 1981 (Gustavo Gili: Arte); Joan Sureda, *La pintura Románica en España*. Madrid, Alianza, 1985 (Alianza Forma, 47).

Particularmente en los condados catalanes, como ya hemos dicho, la cultura y el arte románicos penetraron a partir del siglo XI y perduraron hasta bien entrado el XIII; ocurrió a través de los Pirineos por dos vías de transmisión: la corriente de influencias francesas — principalmente del sur—, la “languedociana”, y la corriente lombarda traída por sus constructores y canteros que ejerció gran influencia, sobre todo en la pintura. Fue así como corrientes y talleres venidos del exterior constituyeron una constante aportación al desarrollo del románico catalán, que hacia el año 1200, muestra una profunda renovación apoyada por la realeza que “representó la incorporación, al ámbito catalán, de tendencias de carácter bizantinizante y antiquizante”.⁴

La pintura románica en Cataluña es uno de los capítulos más significativos del arte en la Península, no sólo por su valor histórico y estético, sino por ser el conjunto pictórico más abundante.

Sin embargo, el abandono, expolio, y saqueo de algunas de iglesias por los distintos acontecimientos históricos sufridos en diversas épocas, provocaron el que, a la fecha, no podamos admirar las obras completas o *in situ*. Si a esto sumamos la sobrevaloración de obras renacentistas o barrocas frente a las románicas, sólo nos queda poco más de medio centenar de conjuntos murales importantes e igual número de tablas, en especial frontales de altar.

La mayoría de ellos tienen como marco de referencia la arquitectura lugareña — como la denomina Joan Sureda—, donde la pobreza arquitectónica o escultórica se compensaba con programas pictóricos murales o sobre tabla. Al valor de estas obras de incuestionable calidad, se añade el hecho de que constituyen documentos históricos que dan cuenta de la realidad cultural y espiritual de los siglos XI al XIII.

La pintura románica estuvo principalmente al servicio del poder eclesiástico y, en algunos casos, el patrimonio de iglesias y monasterios dependía de las donaciones que aportaban comitentes como reyes, nobles y magnates, buscando con ello la salvación de su alma.

⁴ Jordi Camps y Montserrat Pagès, *Guía visual arte románico. Museu Nacional d'Art de Catalunya*. Volumen 2, 2ª. ed. Barcelona, Museo Nacional de Arte de Cataluña, 2005, p. 17.

Las manifestaciones de la pintura románica están reunidas en la pintura mural, la pintura en tabla y las miniaturas. Todas ellas comparten motivaciones, contenidos y temática, aunque cada una se realizó con distintas técnicas y estilos.⁵

En este artículo nos centraremos en la pintura en tabla, particularmente en los frontales de altar dedicados a algunos santos y su vida.

La pintura románica catalana en frontales de altar

Los frontales de altar son obras esencialmente religiosas con función narrativa y didáctica. Si bien desconocemos su función litúrgica, cubrían este mueble en su parte frontal y laterales, lugar sagrado donde se celebraba el misterio eucarístico. En el ara se guardaban las reliquias de santos, lo que explica su rico revestimiento. El frontal mostraba, por un lado, verdades de la fe, mensajes de Cristo en los Evangelios y lineamientos de vida derivados de esos valores espirituales. Por el otro, adoctrinaba moralmente al fiel sobre los sufrimientos que acarrea el pecado y cómo de sus obras dependían la salvación o condenación eternas. Esto lo podemos apreciar en los frontales gracias a las frecuentes representaciones de la *Psicostasis* donde aparece el arcángel san Miguel disputándole las almas al diablo (figura 3).



Figura 3. Lateral de altar de la Vall de Ribes (*Ripollés*).
2ª mitad del siglo XIII. Museo Episcopal de Vic.
[https://museuartmedieval.cat/es/colleccions/
romanico/laterales-de-altar-mev-9694-9695](https://museuartmedieval.cat/es/colleccions/romanico/laterales-de-altar-mev-9694-9695)

La vida de los santos — titulares de las iglesias —, se consideraba de personas comunes que con su conducta ejemplar habían recibido el premio celestial de la salvación y dones sobrenaturales; eran modelos

⁵ J. Sureda, *La pintura Románica en Cataluña*.

a imitar por sus virtudes y se les percibía como testimonio vivo de la gloria de Dios; por eso actuaban como intercesores ante la divinidad. En especial se trata a los mártires quienes entregaron su vida al Señor sufriendo torturas y suplicios en defensa de su fe (figura 4).



Figura 4. Frontal de altar proveniente de la ermita de san Quirze y santa Julita en Durro (Valle del Boí, Alta Ribagorça oriental). Siglo XII. Web del Museu Nacional d'Art de Catalunya de Barcelona, <https://www.museunacional.cat>

Son muy diversas las fuentes de las que abrevan estas representaciones iconográficas, pues además del Nuevo Testamento, los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis, hallamos textos de los Padres de la Iglesia como san Agustín o Prudencio, así como Actas y relatos del martirio de algunos santos, *La leyenda dorada*, obra de 1264, que recopila las vidas de los santos hasta entonces conocidas casi todas por tradición oral.⁶

⁶ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*. Madrid, Alianza, 1995. 2 tomos; Gaston Duchet-Suchaux y Michel Pastoureaux, *La Biblia y los santos. Guía iconográfica*. Madrid, Alianza, 1996.

Fueron escasos, en Cataluña, los talleres que trabajaron estas piezas y se ubicaban en Urgell, Vic, Ripoll y en la Ribagorza que, por el estilo y técnica de las obras, es el mejor definido. Sin duda comenzaron su actividad a partir de finales del primer cuarto del siglo XII, después del desarrollo de la pintura mural.

Los artistas trabajaban en su taller, no en el sitio donde se colocaría la obra; además, no se dedicaban exclusivamente a pintar frontales, baldaquinos y vigas, también decoraban piezas de mobiliario, enseres domésticos y hasta sillas de montar.

Se trata de un arte discreto y popular, elaborado por artistas en su mayoría trashumantes; gracias al dibujo, se puede distinguir la mano del maestro a quien entonces se le consideraba el artesano.

Casi todos permanecen en el anonimato, pues no era habitual que firmaran sus obras, aunque hay algunas excepciones como el frontal dedicado a la vida de san Martín de la iglesia de Gía o Chía en la Alta Ribagorza Occidental, en cuya parte inferior del bastidor, justo en la hendidura, se lee: IOHS (Iohannes) PINTOR ME FECIT (figura 5). También es excepcional conocer nombres de artistas por fuentes documentales.



Figura 5. Frontal de altar proveniente de la iglesia de san Martín de Gía (Valle de Benasque, Alta Ribagorça occidental, hoy provincia de Huesca). Fines del siglo XIII. Web del Museu Nacional d'Art de Catalunya de Barcelona, <https://www.museunacional.cat>

En cuanto a su técnica, lo primero que elaboraban era el soporte de madera (de pino rojo que se encontraba en algunos de los valles pirenaicos, de pino negro muy común en toda Cataluña, de álamo blanco o de encina) que previamente preparaban con dos capas de yeso con cola; cubrían las juntas de los tablones con telas de lino o las reforzaban con trozos encolados de pergamino. Luego con punzón marcaban el dibujo —a base de incisiones— o solamente plasaban los trazos del dibujo y finalmente procedían a aplicar los colores. La técnica empleada, en general, era el temple al huevo.

La paleta del pintor románico era muy reducida, pues constaba sólo de cinco o seis colores: negro, blanco, amarillo, rojo y azul; pero la destreza del artista y lo vivo de las tonalidades creaba un contraste cromático extraordinario que le imprimía a las obras vida y color.

Por lo que se refiere al estilo, los contornos y líneas del dibujo son gruesos, pero bien definidos, y marcan el sombreado en los ropajes con líneas; los fondos eran lisos y en pocas ocasiones se adornaban con estrellas o flores estilizadas; los colores son planos, casi sin matices. Las escenas están enmarcadas con motivos vegetales o geométricos yuxtapuestos y repetidos.

Para todas las composiciones, el tratamiento de los personajes y de los motivos decorativos supone geometrización formal; es decir, que la perspectiva y la tercera dimensión están ausentes, son categorías de este mundo que no interesan a la hora de representar el profundo mensaje teológico y espiritual que traslada al fiel al mundo invisible y supraterrrenal. Asimismo, el tamaño de las figuras y el lugar que ocupan en el frontal tiene estrecha relación con su jerarquía. Tal es el caso de la *Maestas Domini*, por ejemplo, que siempre aparece en el centro y de mayor tamaño; las figuras de los apóstoles pueden distinguirse por sus barbas, cabellos, color de túnicas y mantos, por sus atributos o las filacterias que portan (figura 6).



Figura 6. Frontal de altar Dit de Farrera proveniente de santa Eulalia de Farrera (*Pallars Sobirà*). Siglo XIII. Web del Museu Nacional d'Art de Catalunya de Barcelona, <https://www.museunacional.cat>

Las superficies se dividen en compartimentos verticales, aunque en algunas obras se subdividen en registros horizontales donde se distribuyen las figuras y escenas simétricamente dispuestas.⁷ En algunos frontales, el marco o también las figuras se trabajaban en relieve con estuco.

Algunas de las obras y sus modalidades

En los frontales de altar con representaciones de santos, se utilizan como modelos las tipologías de la *Maiestas Domini* y la *Maiestas Mariae* que se encuentran en el centro de la tabla.

Con este esquema, veamos tres modalidades relacionadas con la representación de santos, tema hagiográfico que nos ocupa.

⁷ Consultar para ampliar estos temas: Anna María Blasco, *La pintura románica sobre fusta*. Barcelona, Dopesa, 1979 (Conèixer Catalunya, 21); Walter W.S. Cook, *La pintura románica sobre tabla en Cataluña*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960 (Arte y Artistas, 1); J. Camps y M. Pagès, *op. cit.*; Manuel Castiñeiras y Jordi Camps, *El románico en las colecciones del MNAC*. Barcelona, Museo Nacional de Arte de Cataluña, Lunwerg Editores, 2008, pp. 89-135; J. Sureda, *La pintura Románica en Cataluña*, pp. 44 y 51.

La **primera modalidad** muestra un desarrollo iconográfico no narrativo, donde se encuentra la *Maiestas Domini* entronizada al centro, los apóstoles en los compartimentos laterales y alguna o algunas escenas alusivas al santo titular (figuras 7, 8 y 9).



Figura 7. Frontal de altar proveniente de la iglesia de san Martín d'Ix, Bourg-Madame (*Alta Cerdaña*). 1a. mitad del siglo XII.
Web del Museu Nacional d'Art de Catalunya de Barcelona,
<https://www.museunacional.cat>

A los lados de la *Maiestas Domini* parejas de apóstoles, sólo se distingue a Pedro por las llaves y la tonsura y a Pablo por la calva, (recuadros superior e inferior derecha). En el registro superior, a la izquierda, aparece san Martín obispo con un personaje, quizá discípulo o el catecúmeno de la leyenda; a la derecha del mismo registro, la habitual escena donde comparte su capa con un mendigo.



Figura 8. Frontal de altar de Baltarga procedente de san Andrés de Baltarga (*Baja Cerdanya*). Siglos XII-XIII. Web del Museu Nacional d'Art de Catalunya de Barcelona, <https://www.museunacional.cat>

Al centro la *Maiestas Domini* rodeado del Tetramorfos. En los compartimentos laterales: registro superior, Juan y María, Andrés y Santiago. En el registro inferior, Felipe y Tomás y a la izquierda, la escena de la crucifixión de san Andrés frente al procurador Egeas.



Figura 9. Frontal de altar procedente de la iglesia de san Esteve de Guils (*Alta Cerdanya*). Mediados del siglo XIII. Museo del Prado. <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/frontal-de-guils/e65d6579-b6b8-40c0-9655-d9eb86772395>

Preside al centro la *Maiestas Domini* acompañada del Tetramorfos; en los compartimentos inferiores, parejas de apóstoles sin identificar; en los superiores, escenas de la vida de san Esteban, la lapidación y el enterramiento del santo.

La **segunda modalidad** la preside la *Maiestas Domini* o a veces la *Maiestas Mariae* y en todos los compartimentos laterales se representan escenas de la vida del santo titular (figuras 10, 11, 12, 13 y 14).



Figura 10. Frontal de altar procedente de la iglesia de san Llorenç Dosmunts (*Osona*). Finales del siglo XII. Museo Episcopal de Vic.

<https://www.museuartmedieval.cat/es/colleccions/romanica/frontal-daltar-de-sant-llorenç-dosmunts-mev-8>

Al centro aparece el Cristo en majestad con el Tetramorfos y a los lados en los cuatro compartimentos, escenas de la vida de san Lorenzo organizadas de dos en dos. En el superior izquierdo, el papa Sixto II le entrega al santo los tesoros de la Iglesia para que los reparta entre los pobres; junto, cura a Ciriaca de fuertes dolores de cabeza. En el recuadro de abajo, Lorenzo lava los pies a unos fieles y luego aparece curando al ciego Crescencio. Del lado inferior derecho, el prefecto Decio interroga al diácono sobre los tesoros de la Iglesia; al lado bautiza a Lucilo en nombre de Cristo y en la parte superior Decio observa el martirio del santo en la parrilla.



Figura 11. Frontal de altar de san Andrés de Ribesaltes (*Rosellón*). Alrededor del 1200. Se encuentra en la abadía Stiftung de Riggisberg (Berna, Suiza).

<https://journals.openedition.org/pds/docannexe/image/498/img-1-small580.jpg>

Al centro la *Maiestas Domini* rodeada por el Tetramorfos y en los cuatro compartimentos escenas de la vida de san Pedro. En el inferior izquierdo aparece la liberación de san Pedro y en el superior, su martirio en la cruz. Del lado derecho superior, el encuentro de san Pedro con Cristo a las puertas de Roma, el *Quo vadis Domine*, y abajo, la plegaria de Pedro y Pablo que hizo caer por tierra a Simón el mago.⁸

⁸ Estas escenas del lado derecho han sido motivo de varias interpretaciones, la más aceptada es la de Rosa Alcoy i Pedros, *Catalunya Romànica XXVI. Tortosa y les terres*



Figura 12. Frontal de altar procedente del monasterio femenino de santa Margarita de Vila-seca. (*Osona*). 2ª mitad del siglo XII. Museo Episcopal de Vic. <https://www.museuartmedieval.cat/es/colleccions/romanico/frontal-daltar-de-santa-margarida-de-vilaseca-mev-5>

Al centro del frontal la *Maiestas Mariae*, cuyo nimbo lo sostienen ángeles. En los cuatro compartimentos escenas de la vida y martirio de santa Margarita. En la escena superior izquierda la santa con otras doncellas, cuida el rebaño de su nodriza y al lado, el momento en que se presenta ante el prefecto Olibrio, quien pretende convertirla en su mujer o en su esclava. En la parte baja, la santa es sacada de prisión, condenada y torturada. Del lado derecho en el compartimento superior, aparece Margarita y el dragón y junto el diablo oculto tras el disfraz de hombre intenta engañarla, mas ella lo descubre y lo humilla. En el recuadro inferior, Margarita desnuda es torturada con teas encendidas y con garfios. Al lado, la santa es decapitada por Malcus y del cielo desciende una paloma, referencia a ella en varios escritos, sin que se trate necesariamente del Espíritu Santo.



Figura 13. Frontal de altar proveniente de la iglesia parroquial de san Martín de Puigbò (*Ripollès*). Finales del siglo XII. Museo Episcopal de Vic. <https://www.museuartmedieval.cat/es/colleccions/romanico/frontal-de-altar-de-sant-marti-de-puigbo-mev-9>

de l'Ebre. La Llitera y el Baix Cinca. Obra no arquitectònica, dispersa i restaurada. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1997, p. 401.

Preside la *Maiestas Domini* y a los lados escenas de la vida de san Martín de Tours. En el compartimento superior izquierdo, el santo comparte su manto con un mendigo; en el inferior, el milagro del catecúmeno que recobra la vista. Del lado derecho superior, la muerte y transportación del alma de san Martín al cielo y abajo, sus funerales.



Figura 14. Frontal de altar procedente de la iglesia de san Andrés de Sagàs (*Berguedà*). Finales del siglo XII. Museo Episcopal de Vic.
<https://museuartmedieval.cat/es/colleccions/romanico/frontal-de-altar-de-sant-andreu-de-sagas-mev-1615>

Al centro, la *Maiestas Domini* y en los cuatro compartimentos laterales, escenas de la vida y martirio de san Andrés. En el recuadro superior izquierdo se representa el aprisionamiento del santo ordenado por Egeas y en el inferior, Egeas ordena a dos soldados que conduzcan a san Andrés al suplicio. En el compartimento superior derecho, aparecen dos escenas: en la primera, un hombre que personifica al diablo apuñala a Egeas y junto, la crucifixión del santo. En el recuadro inferior, varios personajes, algunos con aureola, presencian el martirio del santo.

La **tercera modalidad** nos presenta los frontales dedicados por completo a un santo o santa, que aparece entronizado al centro y en los compartimentos laterales escenas de su vida (figuras 15, 16 y 17).



Figura 15. Frontal de altar proveniente de la iglesia de san Pedro de Boí (*Valle de Boí, Alta Ribagorça*). Siglo XIII.
 Web del Museu Nacional d'Art de Catalunya de Barcelona,
<https://www.museunacional.cat>

San Pedro aparece al centro entronizado y dando la bendición, con su mitra y báculo. En los cuatro compartimentos laterales comparte algunas de las escenas de su vida con san Pablo. En el compartimento superior izquierdo, Pedro y Pablo delante de Nerón intentan convencerlo de la farsa de Simón el Mago; a la derecha, el reto entre san Pedro y el mago Simón. En los recuadros inferiores, a la izquierda, el encarcelamiento de Pedro y a la derecha, la plegaria de Pedro y Pablo que hace caer por tierra a Simón el mago.



Figura 16. Frontal de altar proveniente de la ermita de san Quirze y santa Julita en Durro (*Valle del Boí, Alta Ribagorça oriental*). Siglo XII.
 Web del Museu Nacional d'Art de Catalunya de Barcelona,
<https://www.museunacional.cat>

Dedicado a los santos Quirico o Quirze y Julieta o Julita. En la mandorla central aparece santa Julita con su hijo en la forma habitual de la *Maiestas Mariae*. En los cuatro recuadros laterales se muestran los distintos castigos a los que fueron sometidos: el aserramiento, la ebullición en el caldero, el martirio de los clavos en la cara y el de las heridas con cuchillo.



Figura 17. Frontal de altar procedente de la iglesia de sant Vicenç de Tresserra (*Baja Ribagorça oriental*). 2ª mitad del siglo XIII. Museo Diocesano de Lleida.

Está dedicado a la vida de san Vicente diácono, quien aparece al centro en la forma habitual de la *Maiestas Domini*. En los cuatro compartimentos se recrean escenas de su vida. En el registro superior, a la derecha se encuentra el santo predicando al pueblo y a la izquierda, es conducido por un verdugo ante Daciano. En los recuadros inferiores, a la derecha, el martirio de la parrilla del que sobrevivió y a la izquierda, algunos cristianos que lo encontraron le dan sepultura.

Por último, veamos dos frontales con escenas de la vida de santos que sobresalen por su factura y temática (figuras 18 y 19).



Figura 18. Frontal de altar de los arcángeles de procedencia desconocida. Siglo XIII.
Web del Museu Nacional d'Art de Catalunya de Barcelona,
<https://www.museunacional.cat>

Está dedicado a san Miguel arcángel y presenta escenas de su vida en cuatro compartimentos. En el registro superior, a la izquierda, aparecen Rafael y Gabriel quienes en un lienzo conducen a un alma al cielo; a la derecha san Miguel lucha contra el dragón. En los recuadros inferiores, a la izquierda se representa la *Psicostasis*, el pesaje de las almas entre san Miguel y el diablo y a la derecha, la historia del cazador que dispara la flecha contra un animal sentado en el monte Gárgano, animal que representa a san Miguel.



Figura 19. Frontal procedente de sant Climent de Taüll
(*Alta Ribagorça Oriental, provincia de Lleida*). Siglo XIII.
Web del Museu Nacional d'Art de Catalunya de Barcelona,
<https://www.museunacional.cat>

Dedicado a la vida del papa san Clemente, la tabla se divide en dos bandas horizontales donde se desarrollan cuatro escenas de la vida del santo: en el registro superior a la izquierda, aparece san Clemente con su vestimenta pontifical bendiciendo a Teodora, arrodillada; a la derecha, se narra el milagro de la fuente cuando el Cordero de Dios indica al santo la roca donde brotará el agua para apagar la sed de los condenados. En el registro inferior, en banda continua, se representan la sentencia, martirio y muerte del santo.

EL TEXTO HAGIOGRÁFICO COMO FUENTE ICONOGRÁFICA. EL CASO DE SAN FRANCISCO DE ASÍS

FERNANDO IBARRA CHÁVEZ

Universidad Nacional Autónoma de México

Las narraciones de vidas de santos, al igual que las obras de arte que los representan, tienen un doble valor que encauza sus posibilidades de análisis; por un lado, se trata de productos hechos con la finalidad de preservar los valores religiosos de los cristianos; por otro, son manifestaciones culturales surgidas de un contexto muy complejo en el que, si bien la fe puede o no tener lugar, hay circunstancias que permiten y justifican su existencia. En el caso de las imágenes religiosas, digo que no es necesario que el artífice sea cristiano para poderlas generar, como ocurría en el siglo XVIII con las innumerables esculturas religiosas de marfil que infieles artesanos orientales realizaron para satisfacer las suntuosas exigencias de los consumidores novohispanos. En cuanto a la vida de los santos, la hagiografía, no es propiamente una biografía, pero tampoco un texto histórico, aunque más bien tiende a analizarse desde el campo literario, pero su comprensión exige comprender sus circunstancias de elaboración para ubicarla como producto de un grupo culto con finalidades moralizantes o para establecer si más bien pertenecen al folclor cristiano. A diferencia de una biografía elaborada desde la disciplina histórica, la hagiografía no busca representar la verdad de los hechos a partir de información fidedigna, sino exponer un ejemplo de vida con función edificante. En cuanto texto literario, la hagiografía adopta características de otros géneros, como la biografía, la épica, el encomio o la apología, montados sobre una base narrativa que irá modificándose a lo largo de los siglos, iniciando con recuentos muy escuetos donde únicamente se indican las acciones de los santos,

y concluyendo con narraciones mucho más dilatadas en las que hay lugar para la descripción de espacios, personajes y situaciones que tienen lugar en un tiempo definido.

Así, la narración es fundamental en la construcción del texto hagiográfico porque resulta necesario el recorrido desde el origen hasta el final de la vida del santo para entender dos aspectos fundamentales: la inclinación a la santidad desde el inicio de la vida del individuo — sobre todo al hablar de santos mártires—, o bien, tratándose de individuos que obtuvieron la santidad a partir de una conversión hacia Dios, importa mucho conocer sus primeros años de vida, el punto exacto en donde se generó la transformación y el modo en que prosiguió su vida alejada del pecado. En ninguno de los dos casos, sin embargo, podemos afirmar que la hagiografía pertenece al discurso histórico, pues su objetivo principal es la edificación de los lectores, por lo que es prerrogativa del texto dirigir a la piedad y al reforzamiento de la fe valiéndose de estrategias narrativas que reiteren los valores del santo, que conmuevan o que maravillen. La veracidad pasa entonces a segundo término:

Ese género literario favorece las personificaciones de lo sagrado; su ambición es hacerlas ejemplares para el resto de la humanidad. Como género literario, su régimen de verdad sigue siendo distinto del que se espera del historiador. Lejos del pacto de verdad que presupone la escritura historiadora, la vida del santo enseña a su lector algo totalmente distinto a un hecho verificado.¹

Por poner un ejemplo, pensemos en María Egipciaca y contrastemos su vida con la de santa Cecilia. En el primer caso se trata de una mujer joven y hermosa, de costumbres muy relajadas, que en un momento

¹ François Dosse, *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*. México, Universidad Iberoamericana, 2011, p. 119.

preciso de su vida tomó conciencia de sus pecados y decidió entregarse a la divinidad, por lo que el resto de su existencia la vivió como ermitaña, alimentándose perpetuamente con tres panes que compró con las primeras limosnas recibidas. Lo que haya ocurrido en su vida retirada será siempre una incógnita, pues transcurrió muchos años en soledad y no habría manera de que alguien hubiese atestiguado ninguna de sus acciones. Se dice que el abad Zósimo la encontró ya anciana y, una vez muerta, con auxilio de un león, le ofreció sepultura, pero tampoco esto fue visto por nadie. En cuanto a santa Cecilia, los relatos de su vida hacen hincapié en sus virtudes innatas, pues desde niña abrazó el cristianismo y prometió virginidad; más adelante, con ayuda de un ángel logró que Valeriano, el joven pagano con quien la casaron, se convirtiera al cristianismo. La magnitud de su fe se reitera mediante el martirio, pues no sucumbió cuando la obligaron a rendir culto a los dioses romanos, ni cuando la trataron de ahogar en agua hirviendo. Tampoco lograron decapitarla, pues después de tres intentos (la ley prohibía más), solo quedó malherida, pero viva para poder morir frente al papa Urbano I. Su martirio fue un acto público, por lo que sí podemos suponer que hubo testigos de lo sucedido. En ambos casos, la entrega espiritual se logra evidenciar con ayuda de la narración y de la presencia de sucesos inauditos, pero verosímiles si son vistos con los ojos de la fe.

Como es sabido, la tradición hagiográfica surgió en territorios del imperio romano, cuando el cristianismo apenas se estaba difundiendo en Occidente, y en paralelo con las persecuciones de sus adeptos (Diocleciano ordenó la última entre 302 y 304). De ahí que muchas de las historias narradas en actas judiciales se refieran a martirios ejecutados por paganos. Más tarde se redactaron pasionarios y martirologios.

Hippolyte Delehaye clasifica los textos hagiográficos en seis grandes grupos: 1) procesos verbales oficiales del interrogatorio de los mártires; 2) actas que contienen la declaración de testigos oculares “dignes de foi” o bien informados; 3) textos derivados del contenido de las actas oficiales anteriores; 4) textos que mezclan la información registrada por escrito con elementos fantásticos; 5) relatos originados

en la imaginación del autor; 6) narraciones apócrifas.² Dejando a un lado estos primeros testimonios, practicados tanto en la parte oriental como en la occidental del imperio romano, las primeras vidas de santos tuvieron su origen en África e Italia entre los siglos IV y V, pero no sólo se ocupan de aquellos incipientes mártires paleocristianos — como santa Cecilia—, sino de otros personajes cuyas vidas ejemplares serian dignas de emulación en cuanto ellos mismos se condujeron hacia la imitación de Cristo. Entre estas vidas se encuentran santos que no sufrieron martirio, pero sí una profunda transformación moral, como los eremitas “dedicados a la contemplación y a llevar una vida carente de comodidades y aislada de la sociedad” — como María Egipciaca—, y más tarde, se añaden a la lista individuos pertenecientes al clero “con un destacado papel social público y capacidad rectora sobre la comunidad de cristianos, ejercen la protección de las ciudades y son modelos de comportamiento justo”.³ Según Isabel Velázquez, en el relato de estos personajes es común encontrar noticias sobre su origen, su infancia y primera educación, su conversión, el relato de los principales hechos que vuelven su vida ejemplar (incluidos sus milagros), la descripción de su muerte y noticias sobre la ubicación de sus restos (con la finalidad de ofrecer información precisa a los peregrinos).⁴ Para el cristiano común, la gran diferencia entre la santidad de un mártir y la de eremitas o clérigos que no sufrieron torturas es que, en el primer caso, la muerte en defensa de la fe no la ejecutan ellos y llega de manera incidental, es decir, son santos debido a la intervención de un personaje ajeno, mientras que los segundos resultan un verdadero *exemplum*, o sea, una muestra de que cualquier cristiano motivado por la fe y la imitación de Cristo, estaría habilitado para alcanzar la santidad.

² Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques*. Bruselas, Boureaux de la Société del Bollandistes, 1906, pp. 125-130.

³ Isabel Velázquez, *Literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*. Segovia, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007, p. 86.

⁴ *Ibid.*, p. 87-88.

A partir del siglo XIII se añade un nuevo grupo de personajes hagiografiados, me refiero a los santos pertenecientes a las órdenes monásticas fundadas recientemente y cuyos santos ya no eran individuos legendarios de los que apenas se tuvo alguna noticia y cuya vida estuvo rodeada de elementos fantásticos imposibles de verificar, sino de individuos ampliamente conocidos cuya santidad podría incluso ser avalada por la gente que los rodeaba. De hecho, “para ser considerado como un hombre habitado por Dios, también hay que reunir un número suficiente de testigos que verifiquen esa convicción y cuyos testimonios recopilados en un archivo se sometan a posible canonización”.⁵

En esta dinámica, san Francisco se vuelve un caso ejemplar, pues nació alrededor de 1181, fundó la orden franciscana en 1209, murió en 1226, y fue canonizado de inmediato, en 1228 (nótese que todo esto ocurrió en un lapso de solo 48 años). Se conocen varios testimonios tempranos del relato de su vida. Para empezar, se redactó el texto presentado en 1228 para poder canonizarlo; a la par, Tomás de Celano redactó la primera *Vita* de san Francisco con la intención de legitimar la existencia de la orden. En 1230 Juan de Spira escribió otro texto en verso, al igual que Henri d'Avranches, en 1234. Para 1241 apareció en Perusa un texto anónimo que también persigue la consolidación de la orden, y en 1244 se redactó la *Leyenda de los tres compañeros*, o sea, los testimonios de tres frailes muy allegados a san Francisco, pero con la finalidad de demostrar que “los milagros no constituyen la santidad, sino que son solo su manifestación”.⁶ Más tarde, Gerardo del Borgo de san Donnino escribió la *Introducción al evangelio eterno*, pero realmente debemos a san Buenaventura de Bagnoreggio la redacción “oficial” de la vida de san Francisco en 1260, conocida como la *Legenda maior*, en cuya ejecución debió discernir entre la tradición popular y los hechos reales. Para lograr su misión, no solo se documentó con los materiales textuales existentes hasta el momento, sino que tomó como

⁵ F. Dosse, *op. cit.*, p. 121.

⁶ Javier Pérez-Embid, *Santos y milagros. La hagiografía medieval*. Madrid, Síntesis, 2017, p. 171.

informantes a varias personas que habían conocido a Francisco de Asís y que lo acompañaron en sus diversos viajes. Aunque este detalle pudiera conferir un valor histórico a su narración, también hay en ella elementos imposibles de verificar, como los éxtasis y las consecuentes visiones del santo que “se había convertido en una imagen viva de Cristo, concretada por la impresión en su cuerpo de los estigmas de la Pasión, privilegio del que era primer y único hombre en obtener”.⁷

Resulta evidente que, para la orden franciscana, tener como miembro fundador a un santo significaba una enorme legitimación y un innegable prestigio. Fernando Baños señala que ya desde el siglo XII cofradías y hospitales adoptaron como patronos a algún santo, por lo que su culto comenzó a fomentarse siguiendo ciertas directrices, empezando por el buen conocimiento de los textos hagiográficos. Más tarde, el culto a los santos sufrió modificaciones relevantes con la fundación de las órdenes mendicantes y redentoras, además de la existencia de las reformas conciliares y los movimientos apologéticos contra las herejías.⁸ Este último punto era bastante importante, pues en ocasiones la herejía tenía su origen en la transmisión deficiente de los preceptos eclesiásticos, y es aquí donde las hagiografías acreditadas por la institución eclesiástica, así como la correcta y estandarizada representación visual de toda la imaginería cristiana serían un antídoto eficaz contra malas prácticas e interpretaciones perniciosas.

Entonces, además del relato de elementos biográficos, la hagiografía es un documento donde se ofrece información tangencial que nos obliga a asociar al santo con sus circunstancias materiales. Esta vinculación es de suma importancia para la representación visual de los santos, pues tanto la pintura como la escultura cuentan con la capacidad de presentar elementos que caracterizan y configuran la identidad de los personajes representados a partir de elementos asociados o pueden apoyarse en

⁷ *Ibid.*, p. 173.

⁸ Fernando Baños Vallejo, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce vidas individuales castellanas*. Oviedo, Departamento de Filología Española, 1989, p. 28.

un mensaje escrito que indique de qué personaje se trata, para evitar confusiones o facilitar la correcta interpretación. Para la iconografía, son indispensables los atributos y elementos asociados al santo que suelen encontrarse en los textos hagiográficos de manera explícita, por ejemplo, si el escritor indica que un santo murió decapitado o en la hoguera, quien lo represente visualmente puede optar por la escena de la muerte o por el objeto que la causó. También encontramos varios elementos que no están mencionados, pero sí presentes, por deducción: tratándose de un santo rey, se deduce que contaba con una corona o un cetro; si el santo era agustino, se le representa con el hábito de dicha orden monástica, sin que sea necesario que la hagiografía ofrezca mayores detalles. La representación visual de los santos ya no es materia de la hagiografía, aunque se nutra de ella, sino de la iconografía,⁹ entendida aquí como la disciplina que se encarga del estudio de las representaciones gráficas a partir de un código comunicativo convencional. En el caso de la iconografía cristiana quizá se deba agregar a la definición *y aceptado por la institución religiosa*.

Roelof van Straten indica que el análisis iconográfico se puede dirigir hacia tres distintos niveles semánticos que corresponden a tres pasos en el método de análisis: descripción preiconográfica, descripción iconográfica e interpretación iconográfica.¹⁰ El primer nivel se limitaría a una simple descripción de lo que se ve representado, el segundo nivel implica una descripción con sentido, poniendo en relación cada una de las partes que componen la representación, y el

⁹ Aunque todavía hay cierta falta de unificación de criterios para el uso de los términos *iconología* e *iconografía*, Juan F. Esteban Lorente explica: “Al igual que el término Iconología es fruto de la introducción de los cultismos en el Renacimiento, el de *Iconografía* lo es de los cultismos de la Ilustración, así usualmente, no se incorpora al castellano hasta, al menos, mediados del siglo XVIII (Terreros: *Diccionario...* Madrid, 1787), significando descripción de imágenes [...] y a partir de mediados del siglo XIX la explicación de las imágenes y escenas sagradas o profanas”. *Tratado de iconografía*. Madrid, Istmo, 2002, p. 6.

¹⁰ Roelof van Straten, *Introduzione all'iconografia*. Ed. de Roberto Cassanelli. Milán, Jaca Book, 2009, pp. 18 y ss.

tercer nivel se interesará en indagar las intenciones del artista y las funciones de la obra. En esta disciplina, la hagiografía resulta pieza fundamental para la correcta descripción iconográfica de santos, pues los elementos asociados con ellos suelen aparecer como parte de la representación misma, o bien, como “utilería” gráfica que adopta un valor simbólico coligado a la vida del santo. Esta doble posibilidad es muy común en la imaginería de santos mártires, pues suele ilustrarse su vida en el acto mismo del martirio, o se presenta al santo junto al instrumento que se empleó en la tortura. Así, nos topamos con una santa Lucía representada como una mujer a la que han martirizado arrancándole los ojos o, con mayor decoro, sin indicios de suplicio, pero sosteniendo sus ojos sobre un plato. En el caso específico de santa Cecilia, se le representa acompañada de un órgano o de algún otro instrumento musical, sola o en compañía de su esposo, con la corona de rosas que les colocó el ángel, en alguna de las escenas de su martirio o muerta con una herida en el cuello, y siempre sosteniendo la palma del martirio. Por su parte, María Egipcíaca suele aparecer como una anciana cuya larga cabellera cubre su cuerpo desnudo o ataviado de manera rudimentaria, con tres panes y generalmente con la calavera que indica vida eremita.¹¹

Sin embargo, también encontramos representaciones muy disímiles entre sí, y esto se debe a que en el relato hagiográfico no sólo se indica la forma en que murieron los mártires, sino que hay noticias acerca de su infancia, de su conversión — en caso de haber sido paganos —, de sus penas, sus milagros y su muerte. Entonces, ¿cómo debería ser la imagen del santo? ¿Cuál episodio de su vida sería el más adecuado para volverse imagen devocional? La decisión quedaría en manos del artista o de quien haya ordenado la obra, pero la libertad creativa siempre debe someterse al texto hagiográfico, pues la eficacia del mensaje visual se entorpecería si junto al santo se colocaran elementos ajenos a su caracterización usual.

¹¹ Lorenzo de la Plaza Escudero *et al.*, *Guía para identificar los santos de la iconografía cristiana*. Madrid, Cátedra, 2022, pp. 83, 225 y 247.

Para la correcta descripción iconográfica es imperativo conocer, en primer lugar, los textos de donde pudo derivar el episodio o el personaje representado visualmente. En particular, la Biblia y los relatos hagiográficos serían las primeras fuentes que deben consultarse. Pero como los artistas no sólo se nutren de textos, sino también de tradiciones populares, es necesario conocer las maneras en que habitualmente se representan a los santos, para mantener símbolos vigentes, pues la repetición de los distintos elementos que componen el mensaje visual contribuye a la eficacia de su comunicación, y esto resulta muy importante como método de evangelización y reconocimiento de los protagonistas del cristianismo.

Uno de los textos hagiográficos más importantes a partir del siglo XIII es, sin duda, *La leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine, cuya primera redacción data de 1265. En este libro, se agruparon tanto santos mártires de los primeros tiempos del cristianismo como santos muy recientes pertenecientes al clero y a órdenes monásticas. El texto originalmente debió funcionar como calendario de festividades, donde los santos tienen su relevancia, pero, como indica Pérez-Embid, el interés por las narraciones hagiográficas en ámbitos monacales nació de la necesidad de contar con materiales de apoyo para la predicación y para la composición de sermones. Por otro lado, la hagiografía, escrita con tendencias enciclopédicas, permitía la recopilación, actualización y estandarización del conocimiento en dicha materia, pero, sobre todo, porque las órdenes religiosas requerían “la constitución de un cuerpo propio de narraciones destinado a su propia memoria o a la formación de una liturgia autónoma”.¹² La recepción de *La leyenda dorada* fue muy positiva desde el inicio, quizá por su carácter didáctico y moralizante, pero también porque en una sola sede se contenían las vidas de los santos más representativos, pero su narración no pone en primer lugar la presencia de milagros o fenómenos sobrenaturales, sino la fe y la devoción como causas de la santidad. A la par, el texto sirvió como documento informativo también para quien requería

¹² J. Pérez-Embid, *op. cit.*, p. 179.

conocer la vida de los santos con finalidades más prácticas. Como indica Alberto Manguel:

Por la riqueza de sus detalles novelísticos y su gusto por el episodio sobrenatural, *La leyenda dorada* se convierte rápidamente en manual para pintores. Desde ciertas dramáticas escenas pintadas por Giotto y sus sucesores, hasta grabados en madera que acompañan las primeras ediciones impresas de *La leyenda dorada*, artistas de todo orden se inspiraron en las hagiografías de Santiago de la Vorágine.¹³

Para ilustrar la estrecha relación de dependencia entre el texto hagiográfico y la representación gráfica de los episodios de la vida de un santo, tomemos como ejemplo un pasaje de la vida de san Francisco de Asís. Dentro de la extensa narración que presenta el autor, se indica el momento preciso en que el joven renunció a los bienes materiales, generando el malestar de su padre, y luego, como último acto simbólico, se despojó de sus ropas y, seguramente por pudor, sí cubrió su cuerpo, pero con un manto rústico. Así lo narra Santiago de la Vorágine:

Decidido a llevar a cabo la reparación de la iglesia de san Damián, vendió todos los bienes de su patrimonio, tornó al templo y trató de entregar el dinero que había obtenido al sacerdote que cuidaba de él; mas el sacerdote, sospechando que los padres de Francisco no vieran con buenos ojos la donación que su hijo intentaba hacerle, se negó a aceptar el donativo. Entonces Francisco arrojó el dinero al suelo delante del sacerdote y dijo:
— Para mí los bienes de la tierra no son más que polvo.

Cuando el padre de Francisco se enteró de que éste había vendido su patrimonio, lo encerró en casa y lo sometió a vigilancia muy estrecha. Entonces Francisco devolvió a su padre

¹³ Alberto Manguel, "Prólogo", en Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*. Madrid, Alianza, 2004, p. 10.

el dinero que el sacerdote se había negado a aceptar, y hasta la ropa con que estaba vestido, y completamente desnudo abandonó el hogar paterno y se marchó en pos de un sayo que le servía al mismo tiempo de vestido y de cilicio.¹⁴

Por importante que sea, *La leyenda dorada* no siempre fue la única fuente en la que se basaron los artistas para la producción de imágenes. En busca de claridad, haré referencia a dos representaciones gráficas que muestran a san Francisco despojándose de sus ropas, una medieval y otra barroca. La primera fue pintada por Giotto hacia 1296, o sea, 70 años después de la muerte del santo, en las paredes del interior de la basílica consagrada al santo en Asís.¹⁵



Imagen 1. Giotto, *San Francisco renuncia a sus bienes*, fresco. Asís, Basílica superior de San Francisco, 1325, 280 x 450 cm.

¹⁴ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*. Trad. de fray José Manuel Macías. Madrid, Alianza Forma, 2011, p. 641.

¹⁵ El ciclo completo de la vida de san Francisco pintada por Giotto se puede consultar en Giuseppe Nifosi, “Le Storie di San Francesco di Giotto e la questione giottesca. Cimabue, Giotto e Cavallini: la decorazione della Basilica di Assisi”, en *Arte Svelata* [en línea]. <https://www.artesvelata.it/storie-san-francesco-giotto/#Le_Storie_di_san_Francesco>. [Consulta: 20 de abril, 2024.]

Tomando en cuenta que el texto hagiográfico ofrece información sobre los elementos relacionados con el santo y que son susceptibles de ser representados gráficamente, la imagen de Giotto no corresponde a lo narrado, pues, aunque presenta al santo con el torso desnudo y cubriendo con un manto el inferior de su cuerpo, a su padre y a un clérigo, hay muchos elementos que no son mencionados en *La leyenda dorada* y que es necesario interpretar. Las discordancias entre la información que ofrece dicha hagiografía y la obra de Giotto se deben a que el pintor no se basó únicamente en este texto, sino que recurrió a lo expuesto por san Buenaventura en su *Legenda maior*. Leamos el pasaje:

Intentaba después el padre según la carne llevar al hijo de la gracia —desposeído ya del dinero— ante la presencia del obispo de la ciudad, para que en sus manos renunciara a los derechos de la herencia paterna y le devolviera todo lo que tenía. Se manifestó muy dispuesto a ello el verdadero enamorado de la pobreza, y, llegando a la presencia del obispo, no se detiene ni vacila por nada, no espera órdenes ni profiere palabra alguna, sino que inmediatamente se despoja de todos sus vestidos y se los devuelve al padre. Se descubrió entonces cómo el varón de Dios, debajo de los delicados vestidos, llevaba un cilicio ceñido a la carne. Además, ebrio de un maravilloso fervor de espíritu, se quita hasta los calzones y se presenta ante todos totalmente desnudo, diciendo al mismo tiempo a su padre: “Hasta el presente te he llamado padre en la tierra, pero de aquí en adelante puedo decir con absoluta confianza: Padre nuestro, que estás en los cielos, en quien he depositado todo mi tesoro y toda la seguridad de mi esperanza”.

Al contemplar esta escena el obispo, admirado del extraordinario fervor del siervo de Dios, se levantó al instante y —piadoso y bueno como era— llorando lo acogió entre sus brazos y lo cubrió con el manto que él mismo vestía. Ordenó luego a los suyos que le proporcionaran alguna ropa para cubrir los miembros de aquel cuerpo. En seguida le presentaron un

manto corto, pobre y vil, perteneciente a un labriego que estaba al servicio del obispo. Francisco lo aceptó muy agradecido, y con una tiza que encontró allí lo marcó con su propia mano en forma de cruz, haciendo del mismo el abrigo de un hombre crucificado y de un pobre semidesnudo. Así, quedó desnudo el siervo del Rey altísimo para poder seguir al Señor desnudo en la cruz, a quien tanto amaba. Del mismo modo se armó con la cruz, para confiar su alma al leño de la salvación y lograr salvarse del naufragio del mundo.¹⁶

Las palabras de san Buenaventura contienen mayores detalles que el pintor logró representar con bastante precisión y, sobre todo, presenta una escena coherente con los hechos, aunque hay varios elementos que pertenecen a su libre invención. Según vemos, el atavío del clérigo lo identifica como obispo. Frente a él se encuentra el santo y su padre. Para indicar el enfado de este último, Giotto le imprime un gesto particular, pues la posición de su cuerpo está ligeramente inclinada hacia su hijo, como si quisiera acercarse a él, pero observamos también que un hombre detrás del padre sujeta su puño cerrado. Ambas narraciones enfatizan el descontento paterno y podemos interpretar la imagen de Giotto como un hombre enfadado que está a punto de golpear a su hijo rebelde, mientras carga con las ropas que le ha entregado, pero alguien logra detenerlo. También en el fresco de Giotto observamos que el obispo efectivamente es quien cubre el cuerpo desnudo del joven. La representación del santo se aleja del hombre delgado, barbado y con tonsura que se ha popularizado hasta nuestros días, pues —en atención a la cronología de los hechos— se representa como un joven imberbe de complexión regular con abundante cabellera rubia. En la escena aparecen también otros personajes que fungirían como testigos del acto, detrás del obispo hay otros clérigos que se pueden identificar

¹⁶ San Buenaventura, “Leyenda mayor de san Francisco”, *Provincia Franciscana de la Inmaculada* [en línea]. <<https://www.franciscanos.org/fuentes/lma01.html>>. [Consulta: 20 de abril, 2024.]

fácilmente por la tonsura; del lado del padre se observan varios personajes — incluso niños— que muestran cierta perplejidad.

Evidentemente, una buena parte de la representación gráfica fue invención del pintor por convención o por necesidad expresiva. Durante la Edad Media, como consecuencia de la carencia de una consciencia histórica de los hechos, es muy frecuente que la información visual esté ligada al contexto de realización de la obra y no a su ubicación en el tiempo, por ejemplo, es muy común que los soldados romanos — en cualquier circunstancia— se representen como caballeros medievales. Esto explica por qué san Jorge, a pesar de haber sido un militar activo en el siglo III, incluso hoy en día se ilustra con una armadura muy similar a la que emplearon los caballeros que participaron en las cruzadas, casi mil años después. Con los personajes nobles y mitológicos ocurre algo muy similar: sin importar sus coordenadas geográficas ni temporales, se dibujan según la manera de vestir vigentes al momento de realizar la imagen, pues era necesario que el espectador del momento fuera capaz de distinguir jerarquías y funciones a partir de elementos conocidos y connotados. Sin embargo, en el caso de Giotto, las convencionalidades gráficas de su tiempo impiden el anacronismo, pues coinciden temporalmente con la vida del santo, por lo tanto, es muy probable que la indumentaria del padre de Francisco, del obispo y de los demás personajes que intervienen en la escena efectivamente corresponda con la manera en que realmente se vestían. Incluso los elementos arquitectónicos del fondo corresponden con las construcciones góticas de la Umbría del siglo XIII. Haber alterado a capricho la información visual, seguramente habría contribuido a la falta de verosimilitud de la escena. Además, el pintor añadió otros elementos simbólicos que se encuentran de manera implícita en toda narración hagiográfica, a saber, la singularización del santo y la intervención divina. En Giotto, se caracteriza al santo con la presencia de una aureola sobre su cabeza y, si se observa con atención, en el cielo aparece la mano de la divinidad. François Dosse señala que los santos no mártires deben seguir una dinámica diferente donde “la santidad se adquiere por la experiencia de la prueba, de lo trágico y del precio de una conversión que seguramente

se efectúa con el impulso divino, pero también gracias a la iniciativa del individuo elegido, cuya capacidad de afrontamiento es signo tangible de su santidad”.¹⁷ De hecho, Giotto resalta esta conducta estableciendo tres planos: el de los burgueses, a la izquierda; el de los clérigos, a la derecha, y el divino, en lo alto. De este modo, el santo se mantiene del lado de la institución religiosa, pero sus ojos miran hacia lo alto y sus manos se dirigen hacia el cielo en modo de oración, estableciendo así un contacto directo entre el santo y Dios. Como puede notarse, estos últimos elementos de la representación visual no están marcados en la narración hagiográfica, pero son su fundamento.

La segunda imagen a la que haré referencia pertenece al ciclo de la vida de san Francisco, pintada a finales del siglo XVIII en la región de Cuzco y que actualmente está resguardada en el Museo de Arte Colonial San Francisco en la ciudad de Santiago de Chile.¹⁸ Por los elementos presentes en la representación gráfica, la fuente hagiográfica que sustentó la obra también fue la *Legenda maior*. Al igual que en el fresco de Giotto, a la izquierda se sitúa el padre acompañado, a la izquierda vemos al obispo, también acompañado, y junto a él, al santo desvestiéndose y entregando las ropas a su padre, mientras que el obispo se acerca al joven para cubrirlo con su propio manto. Para que el espectador americano de aquellos años pudiera interpretar la idea de riqueza, el padre de Francisco aparece ataviado según la costumbre de la época y del lugar: capa negra, camisa blanca con cuello de lechuguilla y encaje en los puños, gregüesco y calzas. Por su parte, en la ropa de la que se despoja Francisco se logran apreciar delicados encajes y bordados que denotan bienestar económico. En cuanto a las figuras clericales, la sobria indumentaria los codifica, y se identifica al obispo porque está vestido

¹⁷ F. Dosse, *op. cit.*, p. 126.

¹⁸ Varias imágenes pertenecientes a este ciclo se pueden ver en Isabel Cruz de Aménabar, *Museo de Arte Colonial San Francisco*. Santiago de Chile, Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura, 2017. Disponible también en formato digital: <https://issuu.com/gestionmuseosanfrancisco/docs/museo_de_arte_colonial_de_san_franc>. [Consulta: 20 de abril, 2024.]

según la usanza del siglo XVIII en territorios americanos. La santidad del joven Francisco no se indica con una aureola, sino con la presencia de una cruz sobre su hombro derecho.



Imagen 2. Taller de Basilio de Santa Cruz, *San Francisco renuncia a sus bienes terrenales*, óleo sobre tela. Santiago de Chile, Gran sala del Museo de Arte Colonial San Francisco, 1670-1680, 192 x 288.

Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile
<https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-71231.html>

Aunque toda la escena ocurre en un espacio interior, hay una gran ventana a través de la cual se presenta una prolepsis, o sea, la continuación del relato de san Buenaventura, donde se indica que Francisco cortó un sayal en forma de cruz. En efecto, a lo lejos se aprecia un hombre semidesnudo sobre un objeto en forma de cruz y unas tijeras en la mano. El pintor cuzqueño, además, añade una cartela en la parte inferior izquierda con un texto que narra la situación, frenando así cualquier posible confusión y obligando a una interpretación unívoca.

Ante el obispo de Asís renunció nuestro padre san Francisco no solo su legítima sino todos los bienes temporales, hasta la [ca]misa, en su padre natural, diciendo de aquí adelante no

tendré [pad]re en la tierra y podré decir con seguridad Padre nuestro que [est]ás en los cielos. El obispo lo cubre de un capote de sayal [...]e un rústico que el santo cortó en forma de cruz para vestírsele.

Considero que estos dos ejemplos bastan para evidenciar el valor fundamental y la vigencia de la hagiografía para la representación gráfica de vidas de santos. Ciertamente, dentro de la tradición pictórica hay continuidades e influencias, pero aun con ellas, el texto hagiográfico se impone como fuente autorizada de consulta que restringe los potenciales despropósitos en la representación visual, lo que podría dar pie a una herejía, entendida como desviación de la ortodoxia religiosa. Visto desde otro ángulo, la hagiografía ofrece al artista ocasiones para la creación, pero al mismo tiempo limita su libertad pues, ante todo, el santo representado debe circunscribirse a la tradición vigente, si esto no fuera así, la obra difícilmente pasaría a ser un objeto devocional o educativo, por muchos valores estéticos que contenga.

Para confirmar lo dicho, recordemos que, para las celebraciones de la Semana Santa de 2024 en Sevilla, el pintor Salustiano García presentó una imagen de Cristo que generó repudio entre los fieles por tener facciones muy afeminadas y por aparecer con las caderas desnudas. Uno de los principales argumentos para denostar la imagen es que encendía más los apetitos carnales que la devoción hacia Jesús.¹⁹ Aunque sabemos que seguramente Jesús de Nazareth, por sus orígenes semitas, no podría tener los cabellos castaños, los ojos claros y el genotipo europeo con que suele representarse desde el siglo XIX, lo importante de la imagen es que genere la empatía necesaria para ser aceptada por los fieles, de lo contrario, no tendría ningún sentido dentro del contexto religioso. Recordemos que, al igual que la hagiografía, la presencia de imágenes que representan vidas de santos aporta mucho

¹⁹ Véase al respecto Juan Gallego Benot, “El Cristo gay que enseñaba demasiado”, *El País* [en línea], supl. Babelia, 29 de enero, 2024. <<https://elpais.com/babelia/2024-01-30/el-cristo-gay-que-ensenaba-demasiado.html>>. [Consulta: 20 de abril, 2024.]

valor a la vida religiosa de los cristianos. Ya en el siglo XVII, Vicente Carducho señalaba esta importancia:

Basta entender que ninguna arte es de tanta importancia como esta para la noticia de todas las cosas, y mayormente para la reverencia y alabanza de Dios y de sus santos, para los divinos y heroicos milagros hechos para bien y edificación [...] nuestra Santa Madre Iglesia nos manda el uso de las santísimas imágenes, que basta, que por este medio, como por lenguaje común y claro, y como por libro abierto, se declara y da a entender más propiamente, especial a mujeres y gente idiota que no saben o no pueden leer. San Gregorio papa mandó pintar las historias de los santos evangelios en las iglesias para que sirviesen de maestros que enseñasen y declarasen aquellos misterios. A este fin san Juan Damasceno dice que el Espíritu Santo socorrió la flaqueza humana con el milagroso medio de la pintura, que en un mismo instante nos muestra y hace capaces de lo que por lectura era fuerza gastar mucho tiempo, y ojear muchos libros, con mucha erudición y teología para declararse y muy posible después quedar menos entendidos.²⁰

Dentro de los libros que menciona Carducho, las hagiografías ocuparían un puesto relevante, pues en aquel lejano pasado no existían otros medios para reconstruir la vida de los santos. Siendo así, las imágenes de san Francisco que he presentado tienen relevancia en cuanto afianzadoras del prestigio de la orden franciscana ante los ojos públicos y privados, pues ambas representaciones forman parte de ciclos muy amplios que narran visualmente diversos pasajes de la vida del santo, desde su nacimiento hasta su muerte (e incluso después de ella). La diferencia serían los destinatarios inmediatos, pues mientras los frescos de Giotto quedaban expuestos para cualquier fiel que visi-

²⁰ Vicente Carducho, *Diálogos de la pintura*. Madrid, Francisco Martínez, 1633, fols. 119v y 120r.

tara la basílica superior de Asís, los 54 lienzos de Cuzco tenían como finalidad decorar las paredes de un convento, por lo que su devoción quedaría muy restringida al espacio privado.

Me parece que con estas breves reflexiones queda expuesta la preeminencia del texto hagiográfico para los estudios de historia del arte, pues al ser el fundamento de una imagen, es imprescindible su conocimiento antes de cualquier valoración estética. Queda claro que no se trata de textos históricos, pero brinda certezas y asideros a la tradición pictórica cristiana. Además, tanto la vida del santo contada mediante palabras o mediante imágenes cumplen la misma función edificante y mantienen vigentes en la memoria de la colectividad cristiana las vidas de personajes ejemplares cuya imitación de Cristo les dio el don de la santidad. Las hagiografías nos brindan el bagaje simbólico requerido para interpretar correctamente las imágenes de los santos, lo cual constituye una herramienta imprescindible para el creyente y para el historiador del arte.

LAS FUENTES ESCRITAS Y ALGUNAS DE LAS FUENTES GRABADAS QUE SE EMPLEARON PARA ELABORAR LOS LIENZOS SOBRE LA VIDA DE SAN ANTONIO ABAD QUE DECORAN LA CAPILLA DEL ANTIGUO SEMINARIO DE CUSCO, PERÚ¹

MARCELA CORVERA POIRÉ

Colegio de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, unam

Este trabajo tiene como finalidad demostrar, a partir de un ejemplo muy concreto, que las fuentes escritas han sido punto de referencia para aquellos que a lo largo del tiempo se han dado a la tarea de diseñar — generalmente teólogos— o de llevar directamente a la plástica — es decir, pintores, grabadores, escultores, orfebres, tejedores y demás— pasajes de las vidas de los santos.

En las siguientes páginas nos referiremos a algunos de los lienzos sobre la vida y milagros de san Antonio Abad que se encuentran en la capilla que otrora le fue dedicada en el Seminario de San Antonio Abad de Cusco, Perú. Estas obras muestran, casi al pie de la letra, relatos que figuran en la vida que sobre el santo escribió, en griego, san Atanasio de Alejandría y que traducida al latín recibió el nombre de *Vita Antonii*;²

¹ Este trabajo, que fue presentado en el Seminario sobre literatura hagiográfica coordinado por la Dra. Míaia, también fue presentado en el IV Congreso Internacional de Arte Peruano, Homenaje a Mihaela Radulescu, que organizó la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima y se celebró en línea en diciembre del 2021, pero hasta ahora no había sido publicado.

² San Atanasio escribió la obra en cuestión hacia 356-362 d. C. Son dos las traducciones al español que consultamos; ambas se encuentran en la red. Una figura en la página

en la vida que escribió san Jerónimo sobre san Pablo ermitaño, *Vita Sancti Pauli primi eremita*,³ pues se supone que Antonio fue a visitar a Pablo poco antes de que éste muriera y que fue él quien lo sepultó; y en una obra que Blas Antonio de Ceballos le dedicó al anacoreta, a la que haremos referencia más adelante.⁴

Es cierto que un par de episodios de la vida de Antonio son muy conocidos, tal es el caso de *Las tentaciones*⁵ o el de su *Encuentro con Pablo*,⁶ pero la vida de san Antonio Abad en su conjunto no lo es, de allí en parte el interés de esta serie cusqueña que por lo demás es de buena factura y que, cosa valiosísima, se encuentra en el lugar para

Documenta Catholica Omnia, sin año y sin indicación alguna sobre quién hizo la traducción: San Atanasio de Alejandría, *Vida de san Antonio Abad*, en *Documenta Catholica Omnia* [en línea]. <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0295-0373,_Athanasius,_Vida_de_San_Antonio_Abad,_ES.pdf>. La otra fue realizada en 1972, sobre la traducción latina de Evagrio de Antioquía, y revisada en 1974 para su publicación: San Atanasio de Alejandría, *Vida de San Antonio*. Introd., trad. y notas de los monjes de Isla Liquiña, Chile. *Cuadernos Monásticos* [en línea], núms. 33-34, 1975, [s/p]. <<https://www.surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-33-34>>. Desafortunadamente, ninguna de ellas está numerada, por lo que nos resultó imposible señalar números de página. Eso sí, la primera, que es la que empleamos para citar, incluye subtítulos que decidimos incluir para que el lector pueda ubicar con relativa facilidad los pasajes a los que haremos referencia.

³ San Jerónimo escribió esta obra alrededor del año 375 en el desierto sirio de Calcis, donde vivió casi tres años. Vid. "San Jerónimo y la *Vita Pauli*", inciso a, en San Jerónimo, *La Vida de San Pablo, el primer ermitaño*. Introd., trad. y notas de Fernando Rivas, OSB, *Cuadernos Monásticos* [en línea], núm. 115. <https://www.surco.org/sites/default/files/cuadmon/disponible_disponible-forma-gratuita/cuadernos-monasticos-115-3997.pdf>, p. 541.

⁴ Importa anotar que Héctor Schenone señaló con anterioridad dos de las obras de las que echaron mano los compositores de la serie. Héctor Schenone, *Iconografía del arte colonial. Los Santos*. Volumen I. Buenos Aires, Fundación Tarea, 1992, p. 151.

⁵ Pintores de primerísima talla, como el Bosco, Brueghel el Viejo o David Teniers el Joven, tienen versiones espléndidas de *Las tentaciones*.

⁶ El *Encuentro de san Antonio y san Pablo* cuenta asimismo con grandes exponentes como il Sassetta o Diego Velázquez.

el que fue creada, la capilla del Seminario de Cusco. Una y otro tuvieron por protector a dicho santo por la sencilla razón de que el Seminario se fundó en tiempos en que a la cabeza de la diócesis estaba un obispo llamado Antonio, a saber, Antonio de la Raya y Navarrete.⁷

Aunque la serie consta de veintiún lienzos y haremos referencia a todos ellos siguiendo cierto orden cronológico y, sobre todo, organizando temáticamente los episodios, por cuestiones de espacio presentaremos sólo diez imágenes,⁸ nueve de las cuales retratan sucesos que aparecen relatados en la obra de san Atanasio.

Casi al comienzo de la obra, leemos que Antonio —quien nació hacia el 250 o 251 de nuestra era en la aldea de Coma, en los Confines de la Tebaida, en Egipto—,⁹ desde pequeño, “iba a la iglesia con sus padres [...] ponía atención a las lecturas y guardaba cuidadosamente en su corazón el provecho que extraía de ellas” y que, pasado el tiempo, cuando sus progenitores murieron, “tomó cuidado de la casa y de su hermana”. Agrega sin embargo que poco después, un día que iba de camino a la iglesia meditando sobre cómo los apóstoles lo dejaron todo y siguieron al Salvador, se sorprendió sobremedera cuando entró al templo, pues se estaba leyendo justamente aquel pasaje en que el Señor le dice a un joven rico: “Si quieres ser perfecto vende lo que tienes y dáselo a los pobres” (Mt 19:21), que “sintió como si la lectura hubiera sido dirigida especialmente a él” y que decidió vender sus bienes y repartir la suma recibida entre los necesitados “dejando solo un poco

⁷ El seminario fue fundado, bajo el gobierno de dicho prelado, en 1598. Pedro Guibovich Pérez, “Como güelfos y gibelinos: Los Colegios de San Bernardo y San Antonio en el Cuzco durante el siglo XVII”, *Revista de Indias* [en línea], vol. 66, núm. 236, 2006, p. 107-132. <<https://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/362/433>>.

⁸ Las fotografías de los lienzos y las correspondencias con los grabados que presentaré son de Almerindo Ojeda, a quien le agradezco su generosa ayuda. Agradezco asimismo el trabajo de Elisa Ortiz Hernández, quien me hizo el favor de revisar mi texto.

⁹ Joaquín Ciervo *et al.*, eds., “Antonio Abad”, en *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. Madrid, Espasa-Calpe, 1934.

para su hermana” a la que poco después “Colocó [...] donde vírgenes conocidas y de confianza para que fuese educada”.¹⁰

En el primer lienzo de la serie cusqueña —que no mostramos aquí— figura Antonio entrando al templo, mientras que el segundo (ilustración 1) lo muestra en dos momentos, en primer plano aparece distribuyendo el dinero de la venta de sus bienes entre gente necesitada y, en segundo plano, dejando a su hermanita en una especie de convento, tal como lo señala el texto que acabamos de revisar.



Ilustración 1. Anónimo (ca. 1700-1720). Antonio distribuye el dinero de la venta de sus bienes entre gente necesitada y deja a su hermana en un convento. Óleo sobre tela, Capilla del Antiguo Seminario de San Antonio Abad, Cusco, Perú.

Y si Antonio decidió encargar a mujeres piadosas la educación de su hermana fue para dedicarse “a la vida ascética”, así que se alejó de su aldea para estar en soledad. En consonancia con dicho periodo, la serie pictórica cuenta con un lienzo — que tampoco mostramos aquí— en el que vemos cómo en el yermo “Hacia trabajo manual [...] y] oraba constantemente”,¹¹ al igual que otros hombres que habían decidido llevar

¹⁰ San Atanasio de Alejandría, *Vida de San Antonio*. Primeros pasos en la vida monástica.

¹¹ *Idem*.

una vida similar, entre ellos, uno que aparece cosechando coles, otro que se encuentra tejiendo una cesta y uno más que está leyendo las Escrituras.

Pero la vida en soledad no era fácil, a lo largo de la obra de Atanasio vemos cómo el demonio intentó ponerle a Antonio mil y un obstáculos para “hacerlo desertar de la vida ascética” y cómo “atacó al joven [...] noche y día [...] en particular] con pensamientos sucios [...] tanto, que] se atrevió a disfrazarse de mujer y a hacerse pasar por ella en todas sus formas posibles”.¹²

Dos de los lienzos de la serie muestran a Antonio aparentemente frente a jóvenes bellas y seductoras, pero si uno los observa con cuidado, resulta claro que se trata del demonio “disfrazado”. En el primero de ellos la mujer tiene cuernos (ilustración 2) mientras que en el segundo — que no mostramos aquí— Antonio aparece junto a carbones encendidos que podemos relacionar con el fragmento de la obra de san Atanasio que asegura que Antonio “llenó sus pensamientos de Cristo [...] y así apagó el carbón ardiente de la tentación”.¹³



Ilustración 2. Anónimo (ca. 1700-1720). El demonio tienta a Antonio, para hacerlo pecar, bajo la apariencia de una joven hermosa y seductora. Óleo sobre tela, Capilla del Antiguo Seminario de San Antonio Abad, Cusco, Perú.

¹² *Ibidem*. Combates con los demonios.

¹³ *Idem*.

La *Vita* asegura que el demonio, que hemos visto que detestaba la castidad de Antonio, tampoco podía soportar que mortificara su cuerpo, que pasara noches enteras sin dormir y que comiera poquísimo, por lo que “Llegó una noche con gran número de demonios y lo azotó [...] implacablemente [...] Era como si los demonios se abrieran paso por las cuatro paredes del recinto [...] en forma de bestias y reptiles. De repente todo el lugar se llenó de imágenes fantasmagóricas [...] y el griterío armado simultáneamente por todas estas apariciones era espantoso”. Por lo demás asegura Atanasio que Antonio “tuvo la valentía de decirles [...] ‘Si nada pueden, ¿para qué forzarse tanto?’”.¹⁴

El lienzo de las tentaciones (ilustración 3a), extraordinario en nuestra opinión, fue realizado teniendo como modelo un grabado de Jacques Callot (ilustración 3b) y, al igual que su fuente grabada, muestra un espectáculo inquietante en el que varios demonios, además de azotarlo, pican o jalonean a Antonio, quien efectivamente se encuentra rodeado de seres fantasmagóricos con alas, cuernos, garras y, a veces, rostro animal. Algunos de estos seres arrojan fuego por la boca, lo mismo que rocas, armas, o serpientes; otros tocan una música infernal, acompañados por un asno que rebuzna; algunos despiden gases pestilentes y unos más violentan a sus secuaces encajándoles instrumentos punzocortantes. Pese a todo, Antonio conserva la calma, lo cual coincide con la descripción que del encuentro nos ofrece san Atanasio.

¹⁴ *Idem.*



Ilustración 3a. Anónimo (ca. 1700-1720). Antonio es azotado en medio de imágenes fantasmagóricas o “Las tentaciones” de san Antonio”. Óleo sobre tela, Capilla del Antiguo Seminario de San Antonio Abad, Cusco, Perú.



Ilustración 3b. Jacques Callot (1634). The Temptation of Saint Anthony. Grabado. Tomado de *Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art* (PESSCA) [en línea].
<<https://colonialart.org/artworks/21A/view>>

Más adelante asegura san Atanasio que el demonio tentó a Antonio “ofreciéndole riquezas”¹⁵ y, aunque no dice que lo hiciera bajo la apariencia de una mujer, es esto lo que vemos en otro de los lienzos cusqueños (ilustración 4a), lienzo que sigue muy de cerca un grabado de Hieronymus Wierix (ilustración 4b). Uno y otro permiten asegurar que el santo acaba de interrumpir su lectura para escuchar al extraño ser que le susurra al oído que debe aceptar las monedas que le ofrece la joven demonio — cuyas garras la delatan —, pasaje que se complementa con un fondo sobrecogedor, en el que no faltan los diablillos y el fuego, y con un par de seres fantásticos con el sexo claramente resaltado.



Ilustración 4a. Anónimo (ca. 1700-1720). El demonio, bajo la apariencia de una joven, tienta a Antonio ofreciéndole riquezas. Óleo sobre tela, Capilla del Antiguo Seminario de San Antonio Abad, Cusco, Perú.



Ilustración 4b. Hieronymus Wierix (anterior a 1619). The Temptations of Saint Anthony the Abbot. Grabado. Tomado de *Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art* (PESSCA) [en línea]. <<https://colonialart.org/artworks/4303a>>

¹⁵ *Idem*.

Continúa su relato Atanasio diciendo que, tras haberse librado de todas esas tentaciones, Antonio decidió vivir un largo tiempo en la más absoluta soledad, que se fue a “la montaña exterior” donde “encontró un fortín desierto, [que entró en él,] bloqueó la entrada” y que vivió allí casi veinte años. Agrega que para entonces “había muchos que ansiaban y aspiraban imitar su santa vida, [por lo que] algunos [...] forzaron la puerta echándola abajo” y que Antonio salió con “su antigua apariencia”, que “no estaba ni obeso por falta de ejercicio, ni macilento por sus ayunos y luchas con los demonios”. Además, asegura que entonces “sanó a muchos de los presentes que tenían enfermedades corporales y liberó a otros de espíritus impuros”.¹⁶

Todo ello puede verse en uno más de los lienzos de la serie cusqueña (ilustración 5). A la izquierda vemos a Antonio dentro del fortín que ya están destruyendo quienes querían seguir sus enseñanzas y lo necesitaban para que los orientara, mientras a la derecha se encuentra igual de joven que veinte años antes, curando o arrojando demonios con la señal de la cruz, tanto a aquellos hombres que vemos parcialmente en la esquina inferior izquierda, como a otros más que quedaron bajo el remate de un retablo que fue sobrepuesto sobre el lienzo.

Ilustración 5. Anónimo (ca. 1700-1720). Antonio sale del fortín donde vivió 20 años, cura a los enfermos y arroja demonios. Óleo sobre tela, Capilla del Antiguo Seminario de San Antonio Abad, Cusco, Perú.



¹⁶ *Ibidem*. Antonio se muda a Pispir.

Efectivamente, “Presionado por los que querían imitar su vida, san Antonio abandona [temporalmente] su soledad y se convierte en padre y maestro de monjes [... y] en torno suyo se forma una pequeña colonia de ascetas”.¹⁷

Además, en esa misma época, con motivo de la persecución de los cristianos ordenada por Maximino Daia, Antonio se dirige a Alejandría junto con algunos discípulos “para alentar a los mártires de Cristo o tener la gracia de sufrir con ellos mismos el martirio”,¹⁸ tal como nos lo muestra un cuadro más de la serie cusqueña (ilustración 6). En él vemos a Antonio, “alentando” a un reo — que rodeado de soldados y con las manos atadas se encuentra compareciendo ante el emperador— recordándole seguramente que debería defender su fe a cualquier precio y hablándole de la Gloria a la que, por ello, se haría acreedor.¹⁹



Ilustración 6. Anónimo
(ca. 1700-1720). Antonio anima
a un hombre a aceptar el martirio.
Óleo sobre tela, Capilla del
Antiguo Seminario de San
Antonio Abad, Cusco, Perú.

¹⁷ San Atanasio de Alejandría, *Vida de San Antonio Abad*.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Aunque en el resto de la serie se le representó con hábito café y capa negra con su Tau, aquí como excepción y sin que entendamos bien a bien por qué, se le puso capa blanca. La Tau, como bien dice Schenone, era símbolo de la vida eterna en el antiguo Egipto. H. Schenone, *op. cit.*, p. 151.

A decir de Atanasio, sigue a esta etapa otra de gran soledad, Antonio se va entonces al desierto, a “la montaña interior”, si bien a veces visita a sus hermanos y a veces éstos lo visitan a él. También es esta una época de muchos milagros. Así, en una ocasión en que un par de monjes fueron a buscar a Antonio con la súplica de que los acompañara a “sus establecimientos”, a lo cual accedió, se les acabó el agua en pleno desierto, mas Antonio oró “Y de repente el Señor hizo brotar una fuente [...] de modo que todos pudieron beber y refrescarse [...] y concluir] su viaje sin más deterioros ni accidentes”. Mientras en otra ocasión en que Antonio estaba acompañado, les pidió a dos monjes que corrieran abajo “por el camino a Egipto” a llevarle agua a un monje que moriría de sed si no se apuraban, lo cual le había sido “revelado [...] en la oración”,²⁰ milagros claramente reconocibles en otro de los lienzos cusqueños que no presentamos aquí.

A estos se suman los milagros de personas a las que Antonio sanó. Atanasio hace referencia, entre otros, a “Un hombre llamado Frontón [...] cuya] vista se le iba acortando”, y a “Una niña de Busiris [...] que] padecía una enfermedad terrible y repugnante: una supuración de ojos, nariz y oídos [que] se transformaba en gusanos cuando caía al suelo”, que además tenía el cuerpo “paralizado”,²¹ milagros que fueron representados, casi a la letra, en dos de los lienzos cusqueños. En el primero (ilustración 7) vemos, detrás de Antonio, suplicándole que interceda por ellos, a un hombre de corta vista y a una mujer, en lugar de una niña, de cuyos ojos y nariz caen gotas de pus que una vez en el suelo toman forma de gusanos; mientras que en la segunda figura efectivamente una niña rígida, paralizada (ilustración 8), lo mismo que una mujer — que podría tomarse como su madre— implorando la intercesión de Antonio.²²

²⁰ San Atanasio de Alejandría, *Vida de San Antonio Abad*, Milagros y visiones.

²¹ *Idem*.

²² Consideramos que las pequeñas variantes entre el texto y las imágenes fueron introducidas para hacer aún más patente el poder curativo de Antonio, que en lugar de curar únicamente a la niña que padecía dos males, curó a dos personas distintas.



Ilustración 7. Anónimo (ca. 1700-1720). Por intercesión de Antonio, sanan un hombre de corta vista y una mujer que supuraba. Óleo sobre tela, Capilla del Antiguo Seminario de San Antonio Abad, Cusco, Perú.



Ilustración 8. Anónimo (ca. 1700-1720). Por intercesión de Antonio, recupera la movilidad una niña que sufría parálisis. Óleo sobre tela, Capilla del Antiguo Seminario de San Antonio Abad, Cusco, Perú.

Dos lienzos más — que tampoco presentamos aquí— nos hablan por su parte de hombres endemoniados a los que Antonio liberó de semejante suplicio, en uno de ellos vemos a un desdichado, contorcionándose en el suelo, echando a un diablillo por la boca; en el otro, vemos a un hombre “poseído de un demonio [...que] se lanzó sobre

Además, por razones de lógica, ya que la niña paralizada no podía haberse allegado por sí sola al santo, quien diseñó la serie, se permitió hacer que la retrataran acompañada por una mujer adulta.

Antonio”,²³ hombre que en el lienzo está mordiendo al santo y que aparece con marcas de sus propios dientes en uno de sus antebrazos.²⁴

Ahora bien, además de las sanaciones de todo tipo obradas por intercesión de Antonio, Atanasio también registró sus visiones, por ejemplo, aquella que tuvo en el momento justo en que murió el monje Ammón de Nitria. El texto asegura que entonces “vio en el aire a alguien llevado hacia lo alto entre gran regocijo entre otros que le salían al encuentro”,²⁵ lo que concuerda a la perfección con otro de los lienzos cusqueños — que tampoco presentamos aquí— en el que figura Antonio con la mirada en alto viendo cómo el alma del finado es llevada a los cielos por cuatro ángeles.

Sin embargo, la narración más detallada de las visiones que tuvo el santo se refiere a una visión que tuvo sobre sí mismo:

Una vez [...] se sintió transportado en espíritu y, extraño es decirlo, se vio a sí mismo [...] como si otros seres lo llevaran en los aires. Entonces vio también otros seres terribles y abominables en el aire, que le impedían el paso [...]. Y cuando comenzaron [...] a tomarle cuentas desde su nacimiento, intervinieron los guías de Antonio, [diciendo]: “Todo lo que date desde su nacimiento, el Señor lo borró; pueden pedirle cuentas desde cuando comenzó a ser monje y se consagró a Dios”. Entonces [...] tuvieron que dejarle libre el paso.²⁶

Uno más de los lienzos de la serie cusqueña — que tampoco presentamos aquí— permite reconocer dicho pasaje con total claridad. El mismo muestra a Antonio sobre una nube rodeado por ángeles, incluido

²³ San Atanasio de Alejandría, *Vida de San Antonio Abad*, Milagros y visiones.

²⁴ Aquí también encontramos una pequeña diferencia entre el texto de san Atanasio y el lienzo cusqueño. En realidad, es de Frontón, el hombre de corta vista, de quien se dice que “se mordía continuamente”, pero aquí se aplicó la idea al endemoniado para enfatizar que lo estaba.

²⁵ San Atanasio de Alejandría, *Vida de San Antonio Abad*, Milagros y visiones.

²⁶ *Idem*.

aquel que lo defenderá, con un libro abierto entre las manos, el libro de su propia vida, grupo ante el que figura un demonio con otro libro abierto, en el que señala alguna anotación, como tomándole cuentas a Antonio de aquellas cosas en que había errado antes de que abrazara la vida monástica. Es decir que Antonio vio en vida lo que ocurriría tras su muerte, dado que su conducta había sido intachable por años, sería premiado con la Gloria.

Más adelante, Atanasio asegura en la *Vita* que, tras ser llamado por miembros de la jerarquía eclesiástica, Antonio fue por segunda ocasión a Alejandría, esta vez con la intención de defenderse pues “los arrianos²⁷ esparcieron la mentira de que compartía sus mismas opiniones”. Entonces demostró “que estaba enojado e irritado contra ellos”, a la vez que defendió la ortodoxia.²⁸

Este pasaje también fue representado en uno de los lienzos del antiguo Seminario de Cusco (ilustración 9). En él vemos, en primer plano, a dos personajes discutiendo sobre sus creencias, frente a un numeroso grupo de hombres de Iglesia encabezados, al parecer, por el propio emperador Constantino. A la izquierda se encuentra Antonio, inspirado por el Espíritu Santo, y a la derecha un arriano, si no es que el mismo Arrio,²⁹ a quien un diablillo le dicta al oído lo que ha de manifestar, en clara referencia a lo errado que estaba, a decir desde luego de la Iglesia, de Antonio, y del mismo Atanasio.

²⁷ Para los arrianos el Hijo no es consubstancial con el Padre, no es coeterno con el Padre ni igual a Él en dignidad. El Hijo es esencialmente una criatura sacada de la nada por voluntad del Padre, si bien su dignidad es la más alta después de Dios. J. Ciervo *et al.*, eds., “arrianismo”, en *op. cit.*

²⁸ San Atanasio de Alejandría, *Vida de San Antonio Abad*, Devoción a la Iglesia.

²⁹ Arrio fue un heresiarca célebre. Algunos lo suponen natural de Alejandría y otros de Libia, se cree que nació entre el 256 y el 280 de nuestra era. J. Ciervo *et al.*, eds., “Arrio”, en *op. cit.*



Ilustración 9. Anónimo (ca. 1700-1720). Antonio desaprueba el arrianismo y defiende la ortodoxia. Óleo sobre tela, Capilla del Antiguo Seminario de San Antonio Abad, Cusco, Perú.

Atanasio cierra la *Vita* de Antonio con su despedida de este mundo y con su muerte. Asegura que cuando éste supo por revelación divina que iba a morir, fue a la “Montaña Exterior” a visitar a sus hermanos por última ocasión, que estos “lo instaron a quedarse con ellos y morir allí” y que él se rehusó porque sabía que “los egipcios [... tras] honrar con ritos funerarios y envolver con sudarios de lino los cuerpos” no los enterraban “sino que los coloca[ba]n sobre divanes y los guarda[ba]n en sus casas”, lo cual, en su opinión, “no era correcto ni reverente”. Él quería ser sepultado como lo habían sido “Los cuerpos de los patriarcas y los profetas”, lo mismo que “el cuerpo del Señor”, que habían sido depositados en tumbas.³⁰ Así que prefería asegurarse de que se le diera cristiana sepultura.

En uno más de los lienzos cusqueños — que tampoco presentamos aquí— vemos a Antonio no lejos de su pueblo natal, despidiéndose de dos monjes, mientras al fondo se divisa el mismo sitio donde años atrás dejara a su hermanita, como indicando que también de ella se despidió aun cuando nada sobre el particular anotara Atanasio.

³⁰ San Atanasio de Alejandría, *Vida de San Antonio Abad*, Muerte de Antonio.

Éste asegura que Antonio regresó a la montaña interior y que cuando cayó enfermo llamó a los monjes que lo acompañaban por su avanzada edad y les dijo: “háganme ustedes mismos los funerales y sepulsen mi cuerpo en tierra, y respeten de tal modo lo que les he dicho que nadie sino sólo ustedes sepan el lugar [donde será sepultado]”.³¹

Aquel de los lienzos cusqueños que retrata estos últimos momentos se apega al texto anterior a la perfección. El mismo muestra dos momentos: a la derecha figura Antonio dándoles instrucciones a sus hermanos, mientras a la izquierda se encuentran éstos, acompañados por algunos ángeles, dándole sepultura.

Hasta aquí, pues, la obra de san Atanasio, pero hay otros dos lienzos en la serie cusqueña que abrevan en otras fuentes.

El que veremos a continuación (ilustración 10) fue hecho teniendo en cuenta la *Vita Sancti Pauli primi eremita*, que escribió san Jerónimo. En ella, Jerónimo señala que “El bienaventurado Pablo ya llevaba ciento trece años de vida celestial en la tierra” cuando a Antonio, nonagenario que vivía en otro desierto, “le fue revelado que más adentro en el desierto, había otro [ermitaño], mucho más perfecto, al cual debía ir a visitar”. Agrega que “Apenas amaneció [...] el venerable anciano se puso en camino sin saber adónde [ir]”, que poco después vio pasar un hipocentauro al que le preguntó: “Eh tú: ¿dónde es que habita el siervo de Dios?”, que “éste [...] extendiendo su derecha, le mostró el camino” y que a poco se topó con “un hombrecillo pequeño, con... cuernos y pies de cabra”, quien le aseguró que alababa al mismo dios que él. Finalmente, san Jerónimo asegura que cuando Antonio encontró a Pablo “los dos se abrazaron, saludándose por sus nombres y dieron juntos gracias al Señor,” que un cuervo “les dejó un pan entero” y que entonces dijo Pablo: “Mira, Antonio, el Señor, nos ha enviado la cena [...], hace sesenta años que me envía cada día medio pan; mas ahora, por haber venido tú, Cristo ha duplicado la ración a sus soldados”.³²

³¹ *Idem*.

³² San Jerónimo, *op. cit.*, p. 562.

El lienzo en cuestión retrata el episodio con todo detalle, a la derecha figura en un segundo plano el centauro, mientras que en primer plano se encuentra un sátiro dialogando con Antonio. A la izquierda del lienzo se encuentran Antonio y Pablo partiendo el pan que les llevara el cuervo.



Ilustración 10. Anónimo (ca. 1700-1720). Tras averiguar dónde vivía, Antonio se encuentra con Pablo. Óleo sobre tela, Capilla del Antiguo Seminario de San Antonio Abad, Cusco, Perú.

El último lienzo de la serie responde como quedó dicho a una tercera obra, muy probablemente, a *Flores del yermo, pasmo de Egipto, assombro de el mundo, sol del occidente, portento de la gracia, vida y milagros de el grande San Antonio Abad*,³³ que escribió en el siglo

³³ Blas Antonio de Ceballos, *Flores del yermo, pasmo de Egipto, assombro de el mundo, sol del occidente, portento de la gracia, vida y milagros de el grande San Antonio Abad, escrita por el maestro [...] corregida y enmendada en esta última impresión* [en línea]. Barcelona, Imprenta de Maria Angela Martí Viuda, Plaza de San Jayme, 1759. <https://books.google.com.mx/books?id=c3t1wcTodWgC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. En esta edición fueron reproducidas las licencias que se otorgaron para su impresión en 1685.

xvii Blas Antonio de Ceballos,³⁴ en particular a los capítulos xx-xxvii del libro segundo que narran la muerte, el traslado y la inhumación definitiva del anacoreta.

Según Ceballos “el año de 531, fue Nuestro Señor Servido, para mayor gloria suya y beneficio de los mortales [...], se hallase en la Thebayda, por divina revelación, el cuerpo de san Antonio [...] entero, fresco y oloroso”, y aunque asegura que fue llevado al templo de san Juan Bautista en Alejandría, más adelante agrega que hacia el año 635, a raíz de la invasión de Alejandría por los musulmanes, fue trasladado a Constantinopla donde estuvo cuatrocientos treinta años y, finalmente, que el mismo Antonio se le apareció a un caballero llamado Jocelino en el 1070, y le pidió que trasladase su cuerpo de Oriente a Francia, lo cual logró no sin trabajos. Anota que en Francia lo depositó temporalmente en su palacio mientras se construía un templo digno del santo, templo al que fue llevado una vez que se concluyó.³⁵

Dicho lugar no es otro que la Abadía de Saint-Antoine de Viennois, donde se supone que el arzobispo de la zona recibió el cuerpo solemnemente tal como se ve en el último de los lienzos cusqueños, mismo que no mostramos aquí.

Conclusiones

Dado que las coincidencias son casi absolutas entre unas y otros, no hay duda de que las fuentes escritas ya citadas inspiraron la creación de los lienzos que conforman la serie cusqueña, ya fuera directa o indirectamente. La existencia de los grabados de Callot y Wierix, ya presentados, podría hacernos pensar que hubo otros que asimismo sirvieron como

³⁴ Las pocas noticias que tenemos sobre el autor nos las ofrece el *Diccionario Biográfico electrónico* de la Real Academia de la Historia en su entrada “Ceballos de Jaramillo”. Real Academia de la Historia, “Ceballos de Jaramillo”, en *Diccionario biográfico electrónico* [en línea]. <<https://historia-hispanica.rah.es/biografias/11599-blas-antonio-de-ceballos-de-jaramillo>>.

³⁵ B. A. de Ceballos, *op. cit.*, pp. 273-282.

modelo a los pintores peruanos, grabados que pudieron perderse o que sencillamente no conocemos, aunque también se ha barajado la idea de que los lienzos (con excepción de los que siguen las estampas grabadas arriba mostradas), pudieron diseñarse en el mismo Cusco.

Un detalle que no deja de llamar nuestra atención son las cartelas en blanco que acompañan a todas y cada una de las pinturas de la serie de san Antonio, pues, aunque debieron incluirse con la intención de agregar textos que permitieran comprender las imágenes, no hay el menor rastro de que haya habido en ellas una sola letra. No sabemos qué sucedió, acaso murió quien se encargó de supervisar la factura de los lienzos antes de que pudiera hacer llegar a los pintores los textos con que habrían de dar por verdaderamente terminada la serie.

Finalmente, parecen claras las intenciones con que la serie pictórica fue creada. Desde luego resultaría importante que los estudiantes del seminario conocieran la vida y milagros que sobre su patrono habían recogido diversas fuentes, pero además es evidente que las enseñanzas que Atanasio dirigió con su obra a los monjes del siglo IV seguían siendo válidas para los seminaristas que se formarían en Cusco en la época virreinal, cuando se fundó el seminario y se decoró su capilla.³⁶ Al igual que la obra de san Atanasio, los lienzos muestran a Antonio Abad como ejemplo del joven que desprecia las cosas mundanas, deja a su familia y sus bienes por dedicarse a la vida espiritual, supera todo tipo de tentaciones, ayuda a consolidar la vida monástica y defiende la ortodoxia frente a las desviaciones de algunos creyentes.

³⁶ La capilla fue decorada con los lienzos a los que hemos hecho referencia entre 1700 y 1720. José de Mesa y Teresa Gisbert, *Historia de la pintura cuzqueña*. Tomo I. Pról. de Guillermo Lohmann Villena. Lima, Fundación Augusto N. Wiese, 1982, p. 111.

ÍNDICE

Prólogo	11
Antigüedad tardía y Edad Media	
La hagiografía en el Occidente latino en la Antigüedad tardía <i>Laurette Godinas</i>	21
Del encomio clásico al panegírico cristiano: los panegíricos a los mártires de Basilio de Cesarea <i>María Alejandra Valdés García</i>	51
Del monje-guerrero al caballero-santo: translación y condiciones de posibilidad para la escritura de una hagiografía caballeresca <i>Diego Carlo Améndolla Spínola</i>	93
<i>El viaje de san Brandán</i> <i>Rosalba Lendo</i>	113
La devoción en cuatro hagiografías hispánicas del siglo XIII <i>Ana Elvira Vilchis Barrera</i>	127
Jerarquía de los personajes en la leyenda de Teófilo en la península ibérica durante los siglos XIII al XV <i>Carmen Elena Armijo</i>	151
Algunas religiosas y santas travestis (trans) de la hagiografía medieval <i>Cristina Azuela Bernal</i>	177
<i>Legenda, exemplum y miraculum</i> : pilares narrativos en la predicación dominica en el <i>Flos sanctorum</i> con sus <i>ethimologías</i> , un estudio de caso del siglo XV hispano <i>Yalentay Olinca Olvera Hernández</i>	197

Novohispana y Siglos de Oro

La tradición hagiográfica sobre Santiago en el mundo hispano:
de la Edad Media a la conquista de México

Martín F. Ríos Saloma..... 217

El cielo en la tierra. Los santos en las sociedades novohispanas

Antonio Rubial García..... 235

Catarina de San Juan: princesa, esclava y santa. *Los prodigios
de la Omnipotencia y milagros de la gracia* de Alonso Ramos

Gisela von Wobeser..... 259

¿Un nuevo modelo de santidad? La hagiografía del ermitaño

Gregorio López a principios del siglo XVII

Ramón Jiménez Gómez..... 275

“Lo festivo de las alegorías.” Posibilidades y extremos

de la hagiografía en los villancicos de sor Juana

Jorge Gutiérrez Reyna..... 295

“Muchas ha habido peregrinas en letras”: las escritoras

que participaron en los certámenes mexicanos en honor

a san Pedro Nolasco y a san Juan de la Cruz

Jessica C. Locke..... 319

El teatro hagiográfico del Siglo de Oro

Leonor Fernández Guillermo..... 339

Iconografía

Hagiografía en algunos frontales de altar catalanes de época románica

Guadalupe Avilez Moreno..... 357

El texto hagiográfico como fuente iconográfica.

El caso de san Francisco de Asís

Fernando Ibarra Chávez..... 379

Las fuentes escritas y algunas de las fuentes grabadas que se

emplearon para elaborar los lienzos sobre la vida de san Antonio

Abad que decoran la capilla del Antiguo Seminario de Cusco, Perú

Marcela Corvera Poiré..... 399

“A él cataban todos como a un espejo”. Reflejos hagiográficos entre Europa y América, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. La tipografía se realizó en tipos Adega Serif. El diseño de los forros e interiores fueron realizados por Alejandra Torales M., con colaboración de Daniela Macías Galván. La formación estuvo a cargo de Cuatro Diseño. Cuidó la edición Ana Elvira Vilchis Barrera.

Ekató, serie coordinada por Frances Rodríguez Van Gort, Roberto de Jesús Villamil Pérez, Federico José Saracho López y Juan Carlos H. Vera.

ΕΚΑΤΟ

