Prolija MEMORIA

Estudios de cultura virreinal

Noviembre de 2004

1

Góngora y Sor Juana: *Ut pictura poesis*
José Pascual Buxó

Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana
Antonio Rubial García

Los caracteres del estrago en algunos villancicos de Sor Juana
Gabriela Eguía-Lis Ponce

Lo(s) gracioso(s) de Sor Juana. El género no religioso en el teatro colonial: de la comedia de santos a la de enredo
Antonio Cortijo Ocaña

El sueño de un sueño
José Gaos

Una obra olvidada de Gonzalo Fernández de Oviedo y su crisis espiritual
Juan Bautista de Avalle-Arce

Espacio y temporalidad en el discurso colonial hispanoamericano del siglo XVIII
Marta Gallo

Facultad de Filosofía y Letras UNAM

Universidad del Claustro de Sor Juana

Prolija MEMORIA

Estudios de cultura virreinal

Año 1, Vol. 1, Noviembre de 2004

1

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM

25 AÑOS

UNIVERSIDAD DEL CLAUSTRO DE SOR JUANA

Universidad del Claustro de Sor Juana

Rectora
Mtra. Carmen Beatriz López Portillo Romano

Instituto de Investigación y Estudios de Posgrado
Dra. Sandra Lorenzano

Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Juan Ramón de la Fuente
Rector

Lic. Enrique del Val Blanco
Secretario General

Mtro. Daniel Barrera Pérez
Secretario Administrativo

Facultad de Filosofía y Letras

Dr. Ambrosio Velasco Gómez
Director

Dr. Miguel Soto Estrada
Secretario General

Mtro. Samuel Hernández López
Secretario Administrativo

Lic. Martha Cantú
Secretaria de Extensión Académica

Lic. Laura Talavera
Coordinadora del Departamento de Publicaciones

Prolija Memoria es una publicación semestral de la Universidad del Claustro de Sor Juana en coedición con la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, con domicilio en San Jerónimo 47, Col. centro, C.P. 06080 Tel. 51 30 33 00. ISSN 1870-0284. No. de certificado de licitud en trámite.

Prohibida la reproducción total o parcial de cualquier material publicado en este número, ya sea escrito, dibujo, fotografía, pintura o grabado, o cualquier otro que esté regulado y protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor, si no es previa autorización por escrito de la Universidad del Claustro de Sor Juana, A.C. Cualquier contravención a lo señalado dará pie a ejercer la acción legal correspondiente. El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de los colaboradores.

Prolija Memoria. Estudios de cultura virreinal

Directora
María Dolores Bravo Arriaga (UNAM)

Subdirectoras
María Águeda Méndez (El Colegio de México)
Sara Poot Herrera (University of California, Santa Barbara)

Comité Editorial
Rolena Adorno (Yale University)
Ignacio Arellano (Universidad de Navarra)
Marie-Cécile Benassy (Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle)
Concepción Company (UNAM)
Margo Glantz (UNAM)
Aurelio González (El Colegio de México)
Susana Hernández Araico (California State Polytechnic University)
Asunción Lavrin (Arizona State University)
Enrique Martínez López (University of California, Santa Barbara)
José Pascual Buxó (UNAM)
María José Rodilla (Universidad Autónoma Metropolitana)
José Carlos Rovira (Universidad de Alicante)
Antonio Rubial García (UNAM)
Georgina Sabat de Rivers (SUNY-Stony Brook)
Germán Viveros (UNAM)

Secretaria de Redacción
Sandra Lorenzano

Diseño: Alejandro Magallanes, Roberto Domínguez Bravo
Corrección: Alejandro Rivas
Portada: Diseñada sobre una imagen de la primera página
de la *Inundación Castálida*

Prolija memoria,
permite siquiera
que por un instante
sosieguen mis penas...

Endechas que discurren fantasías tristes de un ausente
En el segundo volumen de las Obras de Sor Juana Inés de la Cruz
(Imprenta de Tomás López de Haro, Sevilla, 1692).

María Dolores Bravo,
María Agueda Méndez,
Sara Poot-Herrera **7** Presentación

Artículos

Juan Bautista de Avalle-Arce **9** Una obra olvidada de Gonzalo Fernández de Oviedo y su crisis espiritual.
José Pascual Buxó **29** Góngora y Sor Juana: *ut pictura poesis.*
Antonio Cortijo Ocaña **55** Lo(s) gracioso(s) de Sor Juana. El género no religioso en el teatro colonial: De la comedia de santos a la de enredo.
Gabriela Eguía-Lis Ponce **75** Los caracteres del estrago en algunos villancicos de Sor Juana.
Marta Gallo **97** Espacio y temporalidad en el discurso colonial hispanoamericano del siglo XVIII.
Antonio Rubial García **121** Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana.

Memoria

José Gaos **147** El sueño de un sueño.

Reseñas

Sara Poot Herrera **165** Reseña de la *Carta del Padre Pedro de Morales*, editada por Beatriz Mariscal Hay.
Manuel Ramos Medina **176** Reseña de María Águeda Méndez, *Secretos del Oficio. Avatares de la Inquisición novohispana.*
Norma Hilda Islas Covarrubias **184** Reseña de José Pascual Buxó (ed.), *Juan de Palafox y Mendoza. Imagen y discurso de la cultura novohispana.*
Sebastián Santana Jiménez **192** Reseña de María Dolores Bravo Arriaga, *El discurso de la espiritualidad dirigida. Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana.*

Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana

Antonio Rubial García
Universidad Nacional Autónoma de México

> Muchos pueblos no piensan como lo hacen los filósofos, a través de la manipulación de abstracciones. En cambio piensan con las cosas, cosas tangibles de la vida diaria, como los arreglos de la casa y los tatuajes, o cosas imaginarias salidas de los mitos y del folklore... Del mismo modo en que algunos materiales son particularmente buenos para trabajar, algunas cosas son especialmente buenas para pensar. Se las puede acomodar en esquemas, que descubren relaciones inesperadas y definen fronteras vagas[1].

Con esta cita, basada en la obra *La pensée sauvage* de Claude Lévi Strauss, Robert Darnton, inicia un interesante capítulo sobre la pornografía en el siglo XVIII, parte de su libro *The forbidden best sellers of the Prerevolutionary France*. Para el autor francés, el discurso sobre el sexo fue una manera como los ilustrados se enfrentaron a la intolerancia eclesiástica y al machismo y la mojigatería hipócritas de sus contemporáneos. El original enfoque puede ser aplicado a los más variados aspectos de la realidad histórica y sirve para des-

1. Robert Darnton, *The forbidden best sellers of the Prerevolutionary France*. New York, Norton, 1995, pp. 145 y *ss*.

cubrir zonas desconocidas de ella. Con la utilización de fuentes poco convencionales y escasamente trabajadas es posible construir un objeto de estudio original a partir de esta novedosa perspectiva.

Mi objeto de estudio en este artículo está muy alejado de un tema tan atractivo, y vendible, como es el del sexo; es más, podría decirse que está situado en el extremo opuesto, tanto de lo vendible como del placer, pues me voy a centrar en la santidad en Nueva España. Sin embargo, como lo fue la pornografía para los ilustrados franceses, la santidad constituyó para los novohispanos barrocos un medio para aglutinar tendencias sociales y sentimientos patrios, para desarrollar prácticas y creencias. En este sentido se puede hablar de "santos para pensar", es decir de los santos como una herramienta de análisis de la realidad cultural novohispana.

Hasta la década de los años setenta del siglo pasado, el estudio de tales personajes había estado restringido al ámbito de la teología y sus vidas eran descritas por tratados de hagiografía; la historiografía científica no consideraba pertinente ocuparse de estas vidas casi mitificadas. Sin embargo, las cosas comenzaron a cambiar desde finales de la década de los años setenta y sobre todo en los ochenta cuando algunos investigadores franceses y norteamericanos dedicaron interesantes estudios a descifrar los códigos de la hagiografía. A través de ellos descubrieron datos poco conocidos sobre la religiosidad, la mentalidad y los valores sociales.

Uno de los primeros investigadores que llamó la atención sobre estos temas fue Michel de Certeau, quien en 1978 aplicó a este estudio los métodos de disciplinas como la lingüística, la antropología y la psicología. Fue este autor quien por primera vez insistió en la importancia de estudiar las vidas de los santos como fuentes históricas pues ellas son, dice: "la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva". En su libro *La escritura de la historia*, el investigador francés estudió la hagiografía como una rama de la historiografía, haciendo notar el hecho de que nuestro concepto de lo histórico, como una narración individual y particularizada, dista mucho del que se tenía antes del siglo XIX. En la era preindustrial la historia estaba vinculada a lo modélico, a lo general; su utilidad se hallaba en que podía servir como una guía del

comportamiento moral[2]. Ese mismo año Patrick Geary sacaba la primera edición de su libro *Furba sacra*, sobre el robo de las reliquias en la Edad Media, con el que se mostraba por primera vez la riqueza historiográfica de los nuevos materiales[3].

Poco después de que se publicaran estos trabajos pioneros, Peter Brown sacó a la luz en 1981 un insuperable estudio, *The cult of the saints*, sobre los santos en el cristianismo primitivo del mundo mediterráneo[4]. En 1982 aparecieron tres obras que marcaron el futuro de las investigaciones sobre el tema: Rudolph Bell y Donald Weistein publicaron su *Saints and society*, en donde analizaban la santidad medieval a partir del año 1000; Michael Goodich daba a la luz su obra sobre el ideal de santidad en el siglo XIII; y Benedicta Ward sacaba su obra sobre los milagros en el pensamiento medieval[5]. En el ámbito de habla inglesa también comenzaron a destacarse en esa década los estudios de género, sobre todo los de Caroline Waker Bynum, quien encontró en los textos hagiográficos medievales una rica veta para entender las manifestaciones y prácticas de la religiosidad femenina[6].

En esa misma década de los años ochenta, cuatro historiadores franceses, André Vauchez, Jean Claude Schmitt, Alain Boureau y Pierre André Sigal hicieron grandes aportaciones sobre la santidad medieval y su papel en la formación de la conciencia europea[7]. Más recientemente, en 1994, Jean Michel Sallmann publicó un fascinante trabajo sobre los santos napolitanos en el

2. Michel de Certeau, *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana, 1985, p. 290.

3. Patrick Geary, *Furba sacra: Thefts of relics in the central Middle Ages*. New Jersey, Princeton University Press, 1978, con una reedición en 1990 y una traducción al francés en 1993.

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

5. Rudolph Bell & Donald Weinstein, *Saints and society: The two worlds of western christendom, 1000-1700*. Chicago, University of Chicago Press, 1982; Michael Goodich, *Vita perfecta: The ideal of sainthood in the Thirteenth-Century*. Sttutgart, A Hiersemann, 1982; Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval mind: Theory, record and event. 1000-1215*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.

6. Caroline Walker Bynum, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to Medieval women*. Los Angeles-Berkeley, University of California Press, 1987.

7. Cfr. André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siécles du Moyen Age*. Roma, École Français de Rome, 1981; Alain Boureau, *La légende dorée. Le systeme narratif de Jacques de la Voragine*. Paris, Cerf, 1984; y Jean Claude Schmitt (ed.), *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*. Paris, Beauchesne, 1983.

siglo XVII en el marco del movimiento contrarreformista, época que, por extraño que parezca, aún no había sido estudiada de manera detallada[8].

Con todo, el trabajo de Sallmann sólo se dedica a la Italia meridional y hace escasas referencias al país donde la contrarreforma tuvo mayor impacto: España. Algunos autores como Julio Caro Baroja y José Sánchez Lora se han dedicado a aspectos parciales de la santidad en la Península Ibérica, pero aún no se escribe un trabajo sobre la España barroca que tenga parangón con los realizados por los franceses e ingleses[9].

En México, los estudios sobre la presencia de la santidad desde un punto de vista moderno y crítico (y no hagiográfico) comenzaron a aparecer hace poco más de una década y sus primeros enfoques partieron de los ámbitos de los estudios literarios, de la antropología y de la historia del arte. Entre los primeros están los trabajos pioneros de María Dolores Bravo, que dedicó varios artículos al tema[10]; entre los segundos, enfocados sobre todo a la religiosidad indígena, cabe mencionar los estudios de Gonzalo Aguirre Beltrán y Félix Báez-Jorge[11]. Como ejemplo de los últimos se encuentran los trabajos de Elisa Vargas Lugo, Gustavo Curiel, Jaime Cuadriello y Pavel Stepanek[12]. Con un enfoque más dirigido al

8. Michel Sallmann, *Naples et ses saints*. Paris, Press Universitaires de France, 1994.

9. Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978; José L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.

10. Entre otros: "Una biografía ejemplar del siglo XVII, la vida y virtudes de Catharina de San Joan (La China Poblana) por el P. Francisco de Aguilera de la Compañía de Jesús. Puebla año de 1688", en *Homenaje a Margit Frenk*. México, UNAM-Universidad Autónoma Metropolitana, 1989, pp. 177-183; "Santidad y narración novelesca en las crónicas de las órdenes religiosas (siglos XVI y XVII)", en *América-Europa. Encuentros, desencuentros y encubrimientos. Memorias del II encuentro y diálogo entre dos mundos: 1992*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1993, pp. 32-38.

11. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica, encuentro de dioses y santos patronos*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986; Félix Báez-Jorge, *La parentela de María*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994, y *Entre los nahuales y los santos*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

12. Elisa Vargaslugo, "Proceso iconológico del culto a Santa Rosa de Lima", *Actes du XLIIem. Congrès International des Americanistes*, Paris, 1976, pp. 69-89; Gustavo Curiel, "San Felipe de Jesús, figura y culto", *Actas del XI Coloquio Internacional de Historia del Arte*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp. 55-98; Jaime Cuadriello, "San José en tierra de gentiles: ministro de Egipto y virrey de las Indias", *Memoria. Revista del Museo Nacional de Arte*, 1 (1989), pp. 5-33. Pavel Stepanek, "San Juan Nepomuceno en el arte mexicano", *Cuadernos de Arte Colonial*, Madrid, mayo 1990, pp. 89-100.

estudio de las mentalidades aparecieron varios trabajos míos sobre el tema de los santos propios en la década de los años noventa[13] y los ensayos de algunos investigadores extranjeros como los de Alain Milhou y Richard Trexler[14], así como los fascinantes estudios de género entre los que destacan los de Asunción Lavrin y Kathleen Myers[15]. Todos estos textos, como se puede notar por los títulos, hacían referencia a casos particulares. Después de la aparición de mi libro *La santidad controvertida*, en 1999[16], algunas tesis de doctorado, todas inéditas aún, han intentado dar visiones un poco más generales sobre el tema; entre ellas cabe destacar sobre todo la del investigador francés Pierre Ragon que se ha dedicado a analizar la recepción de los santos europeos en Nueva España con una exhaustiva investigación en variadas fuentes[17].

Desde el siglo IV de nuestra era, el culto a los santos tuvo un papel fundamental en la conformación de la civilización occidental. Los cuerpos de los mártires, de los eremitas y de los altos dignatarios eclesiásticos, convertidos en reliquias y en centro de santuarios de peregrinación, fueron el medio más idóneo que los obispos encontraron para cristianizar a los pueblos paganos. Con ellos creaban una nueva forma de socialización basada en el patronazgo y lograban la subordinación de los nuevos cristianos a las

13. Entre otros: "Los santos milagreros y malogrados de Nueva España", en *La espiritualidad barroca colonial, santos y demonios en América. Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. T. 1. México, I.N.A.H.-Condumex-Universidad Iberoamericana, 1993; "Cuerpos milagrosos: creación y culto de la reliquias novohispanas". *Estudios de Historia Novohispana*, México, 18 (1998), pp. 69-82; y "Tierra de prodigios. Lo maravilloso cristiano en la Nueva España de los siglos XVI y XVII", en *La Iglesia Católica en México, Actas del XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales*. Zamora, Colegio de Michoacán, 1997, pp. 357-364.

14. Alain Milhou, "Gregorio López, el iluminismo y la nueva Jerusalem americana", *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América*, Sevilla. 1992, t. 3, pp. 55-83; Richard C. Trexler, "Alla destra di Dio. Organizzazione della vita attraverso i santi morti in Nuova Spagna", en *Church and comunity 1200-1600. Studies in the history of Florence and New Spain*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1987, pp. 498-525.

15. Asunción Lavrin, "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial". *Colonial Latin American Review*, Albuquerque, 2 (1993), núms. 1/2, pp. 1-26; Kathleen A. Myers, "The Mystic Triad in Colonial Mexican Nun's Discourse: Divine Author, Visionary Scribe and Clerical Mediator". *Colonial Latin America Historical Review*, 6 (1997), núm. 4, pp. 479-524.

16. Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 1999.

17. Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique Colonial*. Université de Paris I, 2000. (Tesis inédita; agradezco al autor haberme facilitado un ejemplar).

sedes episcopales cuidadoras de las reliquias. Al igual que la aristocracia terrateniente que vinculaba a su patronazgo a amplias capas de población, los santos se volvieron los patronos protectores contra los males del mundo. Aparecía así una religión institucionalizada y jerarquizada que creía en un cielo imperial donde los santos formaban una corte de servidores intercesores ante una figura de poder que era Cristo.

Alrededor de los santos, Europa desarrolló durante la Edad Media un complejo sistema de símbolos, creencias y prácticas. Por medio de los tratados hagiográficos que narraban sus vidas, la Iglesia propuso a los santos como los modelos ideales de virtud a los que debía aspirar el comportamiento humano; pero al mismo tiempo su actividad milagrosa los convertía en seres que otorgaban bienes, salud e hijos. Así, individuos y ciudades los volvieron sus protectores contra las enfermedades y las catástrofes y sus héroes y, como tales, sirvieron para dar cohesión a la sociedad y para fortalecer las identidades colectivas. En el bautismo se le daba a cada persona el nombre de un santo bajo cuya protección se ponía al recién nacido. Familias, gremios, cofradías, ciudades y países se pusieron al cuidado de uno o de varios patronos celestiales. Sus fechas de celebración durante el año litúrgico les concedieron también dominio sobre las diversas actividades agrícolas y los convirtieron en patronos de las floraciones, de la vendimia, de las lluvias o de las cosechas. Sus reliquias y sus imágenes recibieron una veneración especial tanto en el ámbito doméstico como en el público.

A partir del siglo XVI, la posición del protestantismo respecto al culto de los santos fue radical: una sociedad sin sacramentos y sin sacerdocio donde todos los creyentes tenían la obligación de llegar al sumo grado de perfección, no necesitaba santos. La Iglesia católica reaccionó frente a la idea luterana proponiendo una mayor difusión del culto a los santos; los fieles deberían intentar imitarlos pero, sobre todo, debían considerarlos como los mejores intermediarios para pedir favores a Dios. La reforma católica, encabezada por el Concilio de Trento, postuló así dos líneas de actuación sobre este asunto: por un lado, se extendió y difundió su culto, por

el otro, se ejerció un mayor control sobre las manifestaciones populares de esas devociones por medio de confesores e inquisidores. En 1588 se creó la Sagrada Congregación de Ritos para aumentar la piedad de los fieles y el culto divino y se encargó a la Congregación del Santo Oficio reprimir los abusos en estas materias.

Desde que la cultura occidental llegó a Nueva España en el siglo XVI, el culto a los santos tuvo un papel central en la formación de sus estructuras mentales y de sus prácticas cotidianas. En el ámbito de los pueblos indios, su presencia asimiló una tradición politeísta milenaria, en las ciudades españolas ayudó a conformar una versión propia del cristianismo entre los grupos mestizos y blancos. Al igual que en otros muchos aspectos, en el culto a los santos los elementos occidentales tomaron rasgos autóctonos.

La Nueva España de los siglos XVI, XVII y XVIII presentaba las condiciones ideales para generar fenómenos de culto y hagiográficos alrededor de figuras que respondían a los modelos de santidad vigentes en el mundo católico. Una economía próspera, una sociedad pluriétnica en busca de elementos de cohesión, un grupo de clérigos criollos cultos que desde las principales ciudades controlaban los medios de difusión masiva, dos urbes, México y Puebla, con numerosas imprentas para difundir la literatura hagiográfica y con la riqueza suficiente para sufragar los gastos de procesos de beatificación. Y junto a esto, una necesidad de sacralizar el espacio y el tiempo de esta tierra, es decir de convertir su geografía y su historia en ámbitos equiparables a los de la vieja Europa.

Al existir tales condiciones, el culto a personas destacadas por sus virtudes y por sus milagros, como había acontecido en Europa, era una de las bases fundamentales para la introducción de prácticas y símbolos, de creencias y de modelos de comportamiento. Hay que destacar además que, junto a los santos importados de Europa, en Nueva España se desarrolló también una devoción creciente a aquellos hombres y mujeres que se distinguieron por una vida santa y que actuaron en estas tierras y que, a pesar de que muchos de ellos no recibieron el aval de un proceso en Roma, en el ámbito popular eran también llamados santos.

Para comprender el impacto de ambos tipos de "santos" contamos con tres grupos de fuentes: los textos hagiográficos, las imágenes didácticas y devocionales y las referencias al culto de tales iconos y de las reliquias. Esas fuentes nos permiten acceder, así, tanto a la emisión de los mensajes y modelos que llevaba a cabo el aparato eclesiástico, como a la recepción de ellos por parte de los fieles, quienes transformaron tales mensajes en prácticas.

La hagiografía

La hagiografía tiene una estructura propia, independiente de la historia, pues no se refiere esencialmente a lo que pasó, sino a lo que es ejemplar... La individualidad en la hagiografía cuenta menos que el personaje. Los mismos rasgos o los mismos episodios pasan de un nombre propio al otro: con esos elementos flotantes, palabras o joyas disponibles, las combinaciones componen una u otra figura y le señalan un sentido. Más que el nombre propio, importa el modelo que resulta de esta artesanía, más que la unidad biográfica, importa la asignación de una función y del tipo que la representa[18].

A lo largo de los tres siglos de virreinato la hagiografía constituyó uno de los géneros literarios que tuvo mayor difusión. De hecho, desde fines del siglo XVI hasta la primera mitad del XVIII un sesenta por ciento de las obras de devoción publicadas en México estaban consagradas a los santos[19]. Para difundir esos textos, la Iglesia novohispana utilizó como eficaz herramienta la imprenta. Ciertamente existieron numerosos textos manuscritos sobre las vidas de venerables que circularon ampliamente, al igual que algunas de las primeras crónicas religiosas, por medio de copias. Un ejemplo de estos fue la vida de Fray Martín de Valencia, escrita en 1536 por Fray Francisco Jiménez, obra muy utilizada por los cronistas Motolinía, Mendieta y Torquemada. Pero estos manuscritos no eran

18. Michael de Certeau, *op. cit.*, pp. 287 y 294.
19. P. Ragon, *op. cit.*, p. 221.

funcionales para las nuevas necesidades publicitarias y renovadoras que pretendía la Iglesia. Con la imprenta, en cambio, además de multiplicarse los destinatarios del mensaje, se hacía más rigurosa la elaboración de conceptos y categorías y se sacralizaban los contenidos.

Gracias a la hagiografía se crearon en Nueva España esquemas de pensamiento, se concretaron las formas abstractas de la racionalización teológica trayéndolas a la vida cotidiana y se dramatizaron los valores dominantes por medio de imágenes básicas que se afianzaban en los terrenos de la emotividad y del sentimiento. Por medio de ella, un grupo de clérigos criollos y peninsulares transmitieron los valores vigentes ciñéndose a las normas que les imponía la cultura occidental, pero utilizando contenidos que procedían de las experiencias surgidas en estas tierras.

Sin embargo, la literatura hagiográfica novohispana cumplía las mismas funciones que ese género tenía en Europa como parte de la retórica, aunque su importancia fue más prolongada en el tiempo pues llegó hasta el siglo XIX. Esas funciones se pueden resumir en tres aspectos: didáctico (como una escuela de comportamientos morales), entretenimiento (teología narrada, que vuelve accesibles los dogmas al pueblo al mismo tiempo que divierte) y promoción de la emotividad (desde la admiración por la virtud y el odio al pecado hasta el orgullo patrio y el amor al terruño).

Una de las primeras manifestaciones de la actividad hagiográfica en Nueva España se dio como parte de la necesidad de forjar la idea de una edad dorada, era idílica que construyeron los religiosos que evangelizaron el territorio durante las primeras cuatro décadas del siglo XVI. De hecho, un importante número de páginas de las crónicas religiosas desde fines del siglo XVI hasta bien entrado el XVIII estaban dedicadas a esos venerables frailes que enorgullecían a las órdenes a las que pertenecieron. Su existencia daba a las corporaciones religiosas argumentos para defender sus derechos sobre las doctrinas de indios, disputadas por el clero secular; además, constituía ejemplos para las generaciones de jóvenes frailes de cómo se debía practicar la espiritualidad originaria de una edad dorada, en una época en la que el primitivo espíritu decaía.

De manera paralela, pero con otra finalidad, se desarrollaba también una abundante hagiografía individual impresa en sermones fúnebres, cartas edificantes, interrogatorios sobre virtudes y milagros y hagiografías particulares. Desde el punto de vista formal, la hagiografía presentaba dos cualidades únicas: era la forma literaria más competente para infundir mensajes sociales y proyectar valores, pues su función era narrar vidas humanas; poseía una estructura cerrada y acabada, con un inicio (el nacimiento), un desarrollo (las acciones, virtudes y milagros) y un final (la muerte). A diferencia de la crónica, que se presentaba siempre como un producto inconcluso, pues se quedaba a la mitad de la narración de unos hechos que seguían aconteciendo, el texto hagiográfico podía redondear el mensaje moral y mostrarlo desde diferentes puntos de vista.

En la Nueva España la hagiografía se manifestó como un género muy difundido desde el siglo XVI, aunque no fue sino hasta el XVII y el XVIII que dio sus frutos más novedosos. En todos estos casos, junto con las virtudes de los biografiados, se destacaron sobre todo los numerosos milagros que realizaron. Por ello estos seres eran, además de modelos imitables, intermediarios para obtener los favores divinos, aunque sólo aquellos reconocidos como beatos o como santos podían recibir veneración pública; por ello, la mayor parte de estas obras iban dirigidas a promover procesos de beatificación ante la Sagrada Congregación de Ritos[20].

A lo largo de los tres siglos virreinales los novohispanos lograron tan solo dos beatificaciones: la del mártir franciscano criollo Felipe de Jesús en 1621, y la del también fraile, el lego peninsular Sebastián de Aparicio en 1790. Sobre ellos se desarrolló una importante hagiografía y de hecho la primera obra impresa de este género en Nueva España (1602) fue una biografía de este último franciscano escrita por su hermano de hábito Fray Juan de Torquemada[21]. No obstante, los cinco "siervos de Dios" (a quienes

20. Rubial, *La santidad...*, pp. 73 y *ss.*

21. De hecho la primera hagiografía de este tipo fue la escrita en náhuatl e impresa en el colegio de Tlatelolco en 1601; era una historia de los niños mártires de Tlaxcala, de la que existía un ejemplar en el Museo Indiano de Lorenzo Boturini.

se les inició una causa ante la Sagrada Congregación de Ritos, aunque ésta quedó inconclusa)[22] y el centenar de venerables (es decir aquellos que no fueron objeto de un proceso en Roma) también recibieron la atención de los hagiógrafos criollos y peninsulares. Para describir sus vidas estos escritores siguieron seis modelos de amplia difusión en Europa: el mártir, el ermitaño, el obispo, el predicador misionero, el hermano lego y la visionaria. Sin embargo, conforme se iba consolidando la conciencia criolla a partir de la segunda mitad del siglo XVII, los escritos hagiográficos fueron tomando cada vez más un carácter novohispano. Esto se ve, por ejemplo, en la continua insistencia en exaltar a la tierra y a la gente de Nueva España y veladas quejas por la discriminación a que estaban sometidos los criollos. Por otro lado, el exuberante tratamiento de la imagen en la cultura barroca propició una fuerte presencia en estas narraciones de lo corpóreo y de lo visual. Finalmente, muy a menudo a causa de sus excesos, en esas expresiones literarias se manifestaron algunas proposiciones que rayaban en la heterodoxia.

Para estos escritores, narrar las vidas de tales personajes era escribir la historia de su patria chica, la ciudad que los había visto nacer o que los había adoptado como hijos. Esta historia de los santos locales quedaba inmersa en el plan divino y formaba parte de la única historia verdadera y válida, la historia de la salvación. La Iglesia novohispana se mostraba como una Iglesia adulta, fincada en esta parcela del paraíso que era Nueva España. Con sus venerables, émulos de los santos antiguos, las iglesias americanas demostraban su igualdad con las de Europa, su semejanza con la Iglesia apostólica y su madurez espiritual. Pero sus beatos y venerables, además de héroes de la patria y símbolos de su identidad colectiva, eran los protectores celestiales que derramaban bendiciones sobre esta tierra. Narrar sus vidas era para los novohispanos la señal incuestionable de su vocación de pueblo elegido, doctrina afianzada en la perspectiva agustiniana de la historia.

22. Éstos fueron: el ermitaño Gregorio López, el mártir en Japón Bartolomé Gutiérrez, el obispo Juan de Palafox, la monja María de Jesús Tomellín y el misionero franciscano Antonio Margil de Jesús.

A través de la hagiografía, las vidas de los venerables que nacieron o que actuaron en México se nos muestran como construcciones de una realidad social, como modelos de comportamiento, como testimonio de los valores y de las actitudes imperantes en las distintas ciudades del territorio durante los siglos XVII y XVIII. Gracias a los comentarios del hagiógrafo podemos descubrir variados aspectos de la vida cotidiana, de los prejuicios, de las expectativas, de los sentimientos y, sobre todo, de la formación de conciencias de identidad local.

Pero en Nueva España no sólo se desarrolló esta literatura sobre "santos" locales, también existió una abundante producción sobre los santos europeos, producción que podemos constatar desde el siglo XVI, sobre todo aquella escrita 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 Gilberti, 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[23].

En 1605 se publicaron en México las primeras vidas de santos en castellano 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. Sin embargo, al existir una abundante literatura hagiográfica impresa en España, lo más común fue, por un lado, hacer reimpresiones de obras que habían sido publicadas en la Península (sobre todo en el siglo XVIII)[24] o bien (lo más generalizado) dar a la luz algunos sermones notables predicados durante la celebración de las fiestas de los santos, sobre todo de aquellos bajo cuyo patronazgo se ponían las ciudades (como San José) o los de los santos fundadores de las órdenes religiosas. Junto con esas hagiografías incluidas en los sermones, entre 1680 y 1720 aumentó de manera considerable en las imprentas de México y de Puebla la

23. Ragon, *op. cit.*, p. 186.

24. Ejemplo de esto son las obras de ciertos autores como el jesuita Francisco García. La edición sevillana de sus *Glorias de el Señor San Joseph* (1720) fue reproducida en México cuatro años después. Su *Espejo de nobles, grandezas de San Francisco de Borja* fue reimpresa en México en 1747 a partir de un original andaluz. Su *Epítome breve de las glorias de San Francisco Xavier* (1688) fue paralelamente reeditado en 1749 en España y en México (*ibid.*, pp. 238 y *ss.*)

impresión de novenas. Con el tiempo, incluso, estas guías para la oración (que debía rezarse durante nueve días) se publicaron en mayor cantidad que los sermones pues, gracias a su formato pequeño y a su finalidad devocional práctica, se podía acceder 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[25]. Junto con las novenas, en las que se incluía siempre una corta biografía del santo en cuestión, se publicaron también breves resúmenes que, de manera sencilla, daban a los devotos información sobre los santos de su preferencia.

El impacto que tuvieron estas obras a través de la imprenta se puede constatar por el número de ediciones o de versiones del texto y por su existencia en bibliotecas conventuales o particulares. Sin embargo su difusión no se realizó sólo a través de la lectura privada, poco generalizada en un mundo escasamente alfabetizado, sino utilizando los medios propios de una cultura de oralidad: lecturas públicas, sermones y dirección espiritual en el confesionario.

También en ese ámbito de oralidad debemos incluir las numerosas representaciones teatrales sobre las vidas de los santos. En este aspecto se distinguió sobre todo la Compañía de Jesús que, tanto para su teatro escolar como para aquel que se hacía para conmemorar algún acontecimiento, utilizó a menudo el tema de la vida de los santos[26]. En otros ámbitos también se dio dicho uso aunque, en ocasiones, tales representaciones fueron censuradas por la Inquisición, como sucedió con una comedia de Francisco de Acevedo llamada *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres*, en la que San Francisco aparecía antes de su conversión como un caballero galante con las damas y duelista con sus adversarios, lo que provocó

25. *Ibid.*, pp. 241 y *ss.*

26. Dos ejemplos: en 1578 los jesuitas organizaron la representación del *Triunfo de los santos*, un auto sacramental para conmemorar la recepción de un cargamento de reliquias desde Roma; en 1640 fue representada en honor del Marqués de Villena la *Comedia de San Francisco de Borja* obra del jesuita Matías de Bocanegra. Véase Elsa Cecilia Frost, *Teatro profesional jesuita del siglo XVII*. México, Conaculta, 1992.

que la obra fuera retirada de la escena por orden del tribunal del Santo Oficio en 1684[27].

Las imágenes didácticas y devocionales

La imagen no es simplemente, en un principio, un "documento" para el historiador, y... ella no es ante todo un "monumento" para el historiador del arte. Ella es plenamente y para ambos un "documento/monumento" que habla del medio histórico que la produjo y que simultáneamente se da a conocer como una manifestación de creencia religiosa o una proclamación de prestigio social. Toda imagen apunta a transformarse visiblemente en un "lugar de memoria"... tanto de la memoria individual, como de la memoria colectiva en todas sus dimensiones sociales y culturales[28].

La sociedad novohispana, como todas sus contemporáneas católicas, utilizaba las imágenes de los santos como un importante medio de comunicación, las usaba también como objetos de culto que veneraba en sus hogares, en sus templos y que sacaba en procesión por sus calles. Las imágenes podían tener así dos funciones básicas: ser medios didácticos insuperables para difundir mensajes y símbolos o ser objetos de devoción generadores y receptores de toda una gama de sentimientos religiosos. En ambas funciones, sin embargo, no sólo estaba presente lo religioso, pues las imágenes de los santos eran también instrumentos de representación que daban prestigio a quienes las encargaban o bien podían utilizarse para reforzar la presencia corporativa[29].

Desde el siglo XVI los frailes hicieron un uso de las imágenes [illegible] de su instrumental didáctico para la evangelización. Por algunos grabados de Fray Diego Valadés conocemos la utilización

27. Francisco de Acevedo, *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres*. Ed. de Julio Jiménez Rueda, México, 1945.

28. Jean Claude Schmitt, "El historiador y las imágenes". *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, 20 (1999), núm. 77, pp. 15-47.

29. Por razones de espacio, en el presente ensayo sólo me ocuparé del culto a las imágenes y las reliquias de los santos y no de las de Cristo y de María que, por otro lado, han sido mucho más estudiadas recientemente.

que se hizo de "sargas" o grandes lienzos pintados con escenas del juicio final o de la creación. Con ello los religiosos no estaban inventando nada nuevo pues, desde el siglo XII, la Iglesia católica de Occidente había echado mano de una extensa e impresionante tecnología de la imagen para cristianizar a las masas campesinas y urbanas.

Sin embargo, no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XVI que la imagen se convirtió en una herramienta de gran difusión para reforzar una evangelización que parecía insuficiente, como lo mostraba la supervivencia de cultos idolátricos entre la población indígena. Con esta finalidad se desplegaron los programas iconográficos que llenaron, entre 1560 y 1590, los muros de las porterías conventuales, de las capillas abiertas y de los claustros y de los templos de los mendicantes. La verdadera función de estas pinturas no era, por tanto, convencer a neófitos de una misión inicial sino reforzar la enseñanza de los dogmas cristianos hacia fieles bautizados desde su infancia, cuyos padres llevaban varias décadas convertidos formalmente al cristianismo, pero que estaban insuficientemente instruidos[30].

A pesar de todas las ambigüedades que se podían dar con el uso de este tipo de recursos, la imagen se convirtió en el medio ideal para salvar las dificultades de la comunicación verbal y para transmitir dogmas, historias y símbolos. Con base en modelos tomados de libros de grabados, de Biblias o de libros de Horas, cuadrillas de pintores recorrieron cabeceras y visitas llenando los muros con escenas diversas pintadas en blanco y negro o con colores vegetales y minerales. Junto con la pintura, la escultura se utilizó también para plasmar símbolos y mensajes y llenó cruces atriales, pilas bautismales, portadas y capillas posas. Los santos ocuparon un papel central en esas representaciones: evangelistas y doctores de la Iglesia ocuparon los claustros; árboles genealógicos de los santos de la orden saliendo del vientre de los fundadores eran a menudo colocados en las porterías, a veces situados junto con los primeros padres misioneros de las provincias

30. Antonio Rubial, *La evangelización de Mesoamérica*. México, Conaculta, 2002, p. 50.

novohispanas; esculturas de arcángeles, apóstoles y padres fundadores quedaron esculpidas también en fachadas y retablos.

La mayor parte de estas representaciones tenían un carácter didáctico, es decir, servían para instruir a los fieles. Existían también, sin embargo, aquellas imágenes pintadas y esculpidas que, desde su posición en los altares, se convirtieron en vehículos de emotividad y en centro de la liturgia; a diferencia de las de carácter didáctico estos iconos tenían un objetivo devocional y con tal finalidad fueron propuestos a los fieles, sobre todo aquellos que representaban a los santos patronos de las comunidades. Por otro lado, cada orden religiosa 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 fundaba un pueblo o se trasladaba a otro cedido por una orden rival, la toma de posesión de su nuevo espacio se demostraba colocando los escudos de la orden y las imágenes de sus santos en todos los muros del templo y del convento. Los santos servían así como emblemas que demarcaban el dominio de cada orden sobre su territorio, eran parte fundamental de su imagen corporativa.

Pero no sólo en los pueblos indígenas las imágenes de los santos jugaron un papel central como instrumento didáctico, como objeto devocional y como parte del aparato representacional. Ese mismo proceso se dio en las ciudades. Todo convento urbano poseía series de lienzos en sus claustros donde se narraban, en numerosas escenas, las vidas de los santos fundadores. 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, a partir de 1700 la imagen de San Pedro, figura emblemática del poder episcopal, recibió un gran impulso. Los santos como símbolos corporativos y como elementos de cohesión institucional fueron también utilizados por los gremios, las órdenes terceras, las cofradías y las congregaciones, la universidad, el consulado de comerciantes y los cabildos catedralicios y municipales, así como por institucio-

nes de la burocracia virreinal (el tribunal de la Inquisición o la Audiencia)[31].

Uno de los espacios de representación pública más importantes era la fiesta. Durante ella las imágenes de los santos, objetos fundamentales del aparato de representación de las corporaciones y símbolos identitarios de cada cuerpo social, se manifestaban en las procesiones por las calles, engalanadas con joyas y acompañadas con los estandartes corporativos y bajo su amparo desfilaban sus fieles servidores. Entre todas las fiestas de los santos se destacaba aquella en la que uno de estos protectores celestiales era jurado por patrono de la ciudad. Los municipios urbanos, encargados de velar por sus habitantes, elegían a esos 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. Como las catástrofes eran constantes y variadas toda ciudad tenía varios santos jurados.

En relación también con este uso representacional estaban aquellas imágenes llamadas de "patrocinio" en las que las figuras de santos o de vírgenes protegían bajo su manto a familias, autoridades civiles y eclesiásticas u órdenes religiosas. A partir del último tercio del siglo XVII los protegidos en tales representaciones dejan de ser grupos compactos indeterminados y se vuelven con mayor frecuencia retratos individuales, aunque con su actitud y entorno exalten su participación corporativa. Muchos de estos cuadros deben asociarse con las cofradías y con las advocaciones que las protegen como las del Rosario, el Carmen o

31. El cabildo de la ciudad de México tenía a San Hipólito como su patrono, la Universidad celebraba las fiestas de Santa Catalina de Alejandría y de la Inmaculada, el consulado veneraba también a la Inmaculada y a San Francisco como sus patronos, el Santo Oficio le rendía culto a San Pedro de Arbués a quien estaba consagrada también su cofradía. La Audiencia nombró en el siglo XVIII a San Juan Nepomuceno como patrono.

la Merced, aunque para el siglo XVIII se agrega como figura protectora a San José y bajo su manto se coloquen a las autoridades civiles y religiosas[32].

Pero sin duda el mayor uso que se le dio a la imagen fue el de herramienta indispensable para la predicación. La multiplicación de las imágenes de Santa María Magdalena, por ejemplo, se convirtió en un eficaz medio para difundir los mensajes del arrepentimiento y del perdón contra los ataques reformistas a la necesidad de redimir los pecados por medio de la penitencia. Con ese mismo sentido antiluterano se pintaron en el siglo XVIII enormes lienzos denominados "de ánimas", donde se representaba en la parte inferior a las almas en pena y en la superior a un grupo de 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. Para aminorar las penas en el Purgatorio los fieles 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 de quienes poseían objetos relacionados con el rescate de ánimas como el cordón de San Francisco, los escapularios de San Ramón y de la Virgen del Carmen o la cinta de San Nicolás Tolentino.

Mientras las aristocracias civiles y eclesiásticas daban a la imagen un uso didáctico, la mayoría de los fieles las utilizaba como objetos de devoción. De hecho, el mejor medio de hacer accesibles a los santos fue a partir de la posibilidad de poseer sus imágenes para rendirles culto en el ámbito doméstico. En los inventarios de bienes encontramos continuas referencias a la posesión de lienzos y esculturas de los santos venerados por la familia. Para el siglo XVIII fueron cada vez más numerosos los cuadros devocionales donde aparecían Cristo o María rodeados de un grupo de seis u ocho santos protectores, aquellos preferidos de quien había mandado realizar tales objetos de devoción.

32. Marcela Corvera Poire, *El patrocinio. Interpretaciones sobre una manifestación artística novohispana*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991. (Tesis de Licenciatura en Historia inédita).

Pero la posesión de imágenes no se circunscribió sólo a aquellos que tenían los medios para encargar ente tipo de obras o para adquirirlas en el mercado. Los sectores modestos también las tenían y aquí la imprenta jugó un papel fundamental gracias al grabado. De hecho, 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 esas guías de oraciones que eran las novenas, en las 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 gacetillas 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)[33]. La promoción de los venerables novohispanos tuvo también en la imagen un instrumento muy importante de divulgación, sobre todo para la solicitud de milagros, necesarios para que se consumara el proceso de beatificación.

Para conseguir la identificación entre los santos y sus fieles fue muy común el representarlos dentro de una escenografía novohispana. En las pinturas que narraban, por ejemplo, el nacimiento de San Francisco o de Santo Domingo, era común vestir a sus padres y parientes con las modas del XVII y ambientar la habitación con muebles y objetos propios del ámbito doméstico criollo. Era también común situar algunas escenas en las plazas o las calles de las ciudades barrocas novohispanas, con sus balcones llenos de telas ricas, su bullicio y sus casas y templos labrados[34].

Utras veces, la identificación se conseguía representando al santo no en actitudes hieráticas sino con expresiones y gestos cotidianos como lo muestran los santos Pedro y Pablo en un retablo de

33. Monserrat Galí, "La estampa religiosa en México". *Alcaraván. Boletín bimestral del Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca*, 2 (1991), núm. 7, pp. 3-7.

34. Esto se puede observar en una pintura de Cristóbal de Villalpando que está en Guatemala y que describe el regreso de San Francisco del monte Alverna, montado en un burro y recibido como Cristo en el domingo de Ramos. Juana Gutiérrez *et al. Cristóbal de Villalpando*. México, Fomento Cultural Banamex, 1997, p. 260.

la iglesia parroquial de Atlixco; en lugar de estar de pie y con el hieratismo que se acostumbra, los personajes aparecen en sus nichos sentados y con una pierna cruzada sobre la otra. Con esta gestualidad estamos ante una ruptura de los códigos impuestos por la norma estética y religiosa oficial y la acción que se espera de los santos es subvertida; al desplazarlos de situaciones jerárquicas se les convierte en un igual, en un ente con el cual uno se puede identificar.

Junto a las actitudes poco convencionales se introducen a veces también elementos simbólicos de orgullo patrio ajenos a los códigos religiosos. Los ejemplos que tenemos al respecto comienzan a aparecer tímidamente en las fiestas desde fines del siglo XVI y se vuelven muy generalizados en la pintura y la escultura en el siglo XVIII. En este sentido, santos como San Francisco, San Felipe de Jesús o San Hipólito fueron representados cabalgando sobre el águila y el nopal (emblemas del escudo de la capital) o siendo venerados por la figura alegórica de una Nueva España representada como india cacica.

Esta omnipresencia de la imagen y de lo visual llegó más allá de las meras representaciones plásticas. Se puede observar por ejemplo en la narrativa, en la cual la imagen textual construyó verdaderas narraciones visuales expresadas en los sermones y en la hagiografía. Y, aún más allá, la imagen influyó también poderosamente en los sueños y en las visiones. En especial las mujeres, marginadas del sacerdocio y de la predicación, encontraron en ese medio una forma de imponer su presencia. Así, en las descripciones que monjas y beatas hicieron de sus visiones se puede ver con gran claridad el impacto que las pinturas y los retablos tuvieron sobre el mundo onírico y sobre el inconsciente de la población novohispana.

La recepción, el culto y sus manifestaciones

Las obras no tienen un sentido estable, universal, fijo. Están investidas de significaciones plurales y móviles, construidas en el reencuentro entre una proposición y una recepción, entre las for-

mas y motivos que les dan su estructura y la competencia y expectativas de los públicos que se adueñan de ellas... Descifradas a partir de los esquemas mentales y afectivos que constituyen la cultura propia (en el sentido antropológico) de las comunidades que las reciben, las obras se tornan, en reciprocidad, una fuente preciosa para reflexionar sobre lo esencial, a saber, la construcción del lazo social, la conciencia de la subjetividad, la relación con lo sagrado[35].

La presencia de los santos en las visiones de las beatas y de las monjas es una prueba clara del éxito que tuvo la emisión de los mensajes por medio de las imágenes. Junto con la hagiografía, los sermones y las novenas, este medio fue uno de los más eficaces en la promoción de prácticas.

En el ámbito indígena, el culto a los santos y a sus imágenes fue uno de los principales medios que tuvieron las comunidades para reconstruir su mundo espiritual, fuertemente golpeado por la conquista. Los santos fueron así 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 regenteaban las fuerzas naturales. En ocasiones también pudo haber asociación entre santos y dioses gracias a la coincidencia de las fiestas de ambos como resultado de un bagaje agrícola común. Además, en el mundo prehispánico era una práctica generalizada que el pueblo conquistado recibiera a los dioses de los vencedores como símbolo de sometimiento. Los indios aceptaron a los santos como parte de esa imposición, como uno de los elementos que traía consigo el nuevo régimen político, pero también porque la conquista había mostrado que los dioses cristianos eran muy poderosos, por lo que convenía tenerlos contentos; esto fue además posible pues a varios de los santos se les mostraba con el atuendo guerrero de los conquistadores, como los casos de Santiago y San Miguel. Por tanto, el dios ajeno y aceptado podía ser propicio tanto para pedirle beneficios como para librarse de sus daños. La única diferencia con los tiempos pasados era que los nuevos

[35] Roger Chartier, *El mundo como representación*. Barcelona, Gedisa, 1992, pp. vii y xi.

dominadores tenían una actitud exclusivista y no toleraban la convivencia de sus dioses con los de las religiones antiguas.

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. A estas representaciones de seres humanos y animales se les hacían ofrendas de cera, comida y bebida, se les sacrificaban gallinas y otros animales y se derramaba pulque en su presencia, pensando que las enfermedades les venían por no darles los alimentos que requerían[36].

Junto con el culto a las imágenes los indios también recibieron de buen grado la veneración de las reliquias. Desde la segunda mitad del siglo XVI, los frailes insistieron en promover el culto a los cadáveres de aquellos religiosos que murieron en "olor de santidad"; sus restos mortales y los objetos que les pertenecieron fueran venerados por los indios a quienes ellos habían cristianizado[37]. Sin embargo, en el ámbito indígena este culto no llegó a competir en popularidad con el de las imágenes. En cambio, en las ciudades, el impacto de las reliquias llegó a ser casi tan notorio como el de los iconos en la devoción de los grupos mestizos y criollos.

Esto se debió, en buena medida, a que desde fechas tempranas los religiosos trajeron de Europa objetos y restos mortales de los santos europeos para sacralizar sus templos y los propusieron para ser venerados por los fieles. En 1544 hay noticias de que los dominicos

36. Jacinto de la Serna, *Manual de Ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*. México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 64 y *ss*.
37. Trexler, *op. cit.*, pp. 510 y *ss*.

trajeron desde Alemania reliquias de las once mil vírgenes que habían sido arrojadas a las calles por los protestantes. Décadas después, en 1573, Fray Alonso de la Veracruz trajo en 1573 un trozo de la cruz de Cristo y otras reliquias de San Pedro y San Pablo[38]. Pero sin duda, quienes se distinguieron más como promotores del culto a las reliquias fueron los jesuitas. En 1577, a instancias de los miembros de su orden radicados en el nuevo mundo, fueron enviadas desde Roma numerosas reliquias para las iglesias de Nueva España. Para celebrar su llegada en 1578, los jesuitas organizaron en la fiesta de todos los santos una apoteósica recepción con arcos, procesiones, certámenes poéticos, pendones, juegos, danzas y con una representación teatral[39].

A lo largo del siglo XVII la llegada de reliquias a Nueva España fue en aumento y en el siglo XVIII su tráfico fue una importante fuente de ingresos para los jesuitas criollos expulsados y radicados en Italia. Como tesoros preciados se les exponía en hermosos relicarios de plata y cristal, se les llevaba en procesión para acabar con inundaciones y epidemias e incluso se les utilizaba para disminuir la violencia de los incendios arrojándolas al fuego o en los exorcismos para expulsar a los demonios. A veces también se les ingería o se les esparcía por los campos para darles fertilidad o protegerlos contra las heladas. Hay que tener en cuenta que las reliquias no sólo eran partes del cuerpo de los santos o cuerpos enteros, la mayoría de las veces eran sólo objetos que les pertenecieron, trozos de hábito, cartas, el polvo de su sepultura, sustitutos necesarios sobre todo cuando el cuerpo no estaba disponible. En Oaxaca se veneraba la cruz de Huatulco que había pertenecido al apóstol Santo Tomás, primer misionero de América. En el siglo XVII se pusieron muy de moda las cuentas de la madre Juana de la Cruz, terciaria franciscana española que decía haberlas enviado al cielo para ser bendecidas. De hecho, las imágenes y otros objetos se podían con-

38. Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores*. México, La Academia Literaria, 1955, p. 161; Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España*. Ed. Nicolás León. México, Porrúa, 1985.

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

vertir también en reliquias, bastaba con ponerlas en contacto con el original para que se cargaran de todas sus virtudes.

Junto con esas reliquias llegadas de Europa se reverenciaban también aquellas de los venerables y siervos de Dios que habían vivido en la Nueva España. Algunos templos guardaban sus cuerpos completos, como el incorrupto Sebastián de Aparicio que posee aún el convento de San Francisco de Puebla[40]. Otras veces se extraía el corazón del cadáver para depositarse, en cumplimiento de una cláusula testamentaria, en algún convento de religiosas como sucedió con los obispos Manuel Fernández de Santa Cruz y Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu quienes dejaron sus corazones a las religiosas de los monasterios poblanos de Santa Mónica y de Santa Rosa respectivamente. Pero igualmente se guardaban de ellos todo tipo de objetos: toallas y listones con las gotas del aromático sudor que expelían los cadáveres de las monjas santas; telas, flores y sábanas que estuvieron en contacto con los cuerpos de venerables sacerdotes; rosarios, escapularios, cilicios, alambres de púas, jubones de cerdas y demás instrumentos de devoción o de penitencia pertenecientes a ascéticos frailes. Muy a menudo los fieles solicitaban en las porterías de los conventos que se les permitiera tocar con sus rosarios las reliquias que ellos poseían o que se les regalara un puñado de la tierra de las sepulturas de sus venerables.

El culto que toda la población tenía hacia esas reliquias llegaba incluso al exceso de descuartizar los cadáveres de los hombres y mujeres recién muertos en olor de santidad con tal de obtener una de sus reliquias. A veces, esos cuerpos fueron también objeto de robo varios años después de su deceso, como pasó con los restos mortales de Fray Diego de Basalenque y de Gregorio López, sustraídos por los mismos clérigos de las iglesias de las comunidades indígenas que los resguardaban para ser llevados a los templos de las capitales, aunque siempre se dejaba un pequeño trozo de ese cuerpo en el lugar de donde fue sustraído[41].

40. Pierre Ragon, "Sebastián de Aparicio, un santo mediterráneo en el Altiplano mexicano". *Estudios de Historia Novohispana*, México, 23 (2000), pp. 17-45.

41. Antonio Rubial, "Cuerpos milagrosos. Las reliquias novohispanas". *Estudios de Historia Novohispana*, 18 (1998), pp. 13-30.

Estos piadosos hurtos no sólo daban a esos cuerpos un carácter sagrado (reforzando la fama de santidad de los que habían sido sus propietarios) sino que además multiplicaban la acción benéfica del cuerpo santo al fragmentar su potencialidad y distribuirla entre un gran número de personas. Como pasaba con la eucaristía al ser dividida, cada parte contenía la fuerza del todo, y con ello, la presencia del venerable se introducía en las celdas conventuales y en los hogares familiares y se filtraba hasta los más recónditos resquicios de la vida privada. "Las reliquias se convierten en los instrumentos esenciales que desencadenan la compleja alquimia de los milagros"[42].

Junto con el culto a las reliquias, otro dato que nos permite descubrir la recepción de esos santos propios a nivel popular fue la actitud reverencial que mostraban los novohispanos hacia los lugares que los venerables santificaron con su presencia. La ermita de Gregorio López, el colegio de Zacatecas fundado por Fray Antonio Margil de Jesús, la capilla de San José de Chiapa donde se retiró el Obispo Palafox o la ermita en las inmediaciones de Puebla que visitaba Sebastián de Aparicio se convirtieron en espacios con una significación especial[43]. Pero fue sobre todo en sus procesos de beatificación donde se reflejó más claramente la recepción que tuvieron los novohispanos de sus santos propios. Ellos, por medio de donaciones testamentarias, limosnas y promoción ante las instancias oficiales, intentaron conseguir la autorización papal para la veneración de sus santos propios.

A pesar de la presencia de lugares y objetos, la fuerza de la imagen hizo que ésta se convirtiera en el centro de las más variadas prácticas. Por principio de cuentas, la diferencia que hacían los clérigos entre imagen didáctica e imagen devocional no era muy clara para quienes las utilizaban como instrumentos para obtener favores. La presencia de estampas impresas a las que se les ofrendaban cirios en los altares domésticos, o aquellas que eran llevadas entre los vestidos o colocadas en la cabecera del lecho, en cofres y arma-

42. P. Ragon, "Sebastián de Aparicio...", p. 29.
43. Rubial, *La santidad...*, pp. 71, 119, 246 y 290.

rios y detrás de las puertas, nos habla de usos que a menudo las convertían en verdaderos amuletos para preservar los lugares del mal y para traer fortuna y salud. Hasta las parteras ponían grabados de San Ignacio o de San Ramón sobre el vientre de las parturientas para ayudarlas a bien parir y las hechiceras utilizaban las estampas de varios santos en sus hechizos. Las reliquias y las imágenes, además de funcionar como amuletos con poderes taumatúrgicos, fueron signos que vincularon a la heterogénea población novohispana a un espacio cultural común. Con los ritos realizados alrededor de ellas, esos objetos adquirían un nuevo valor simbólico que actualizaba su poder de hacer milagros y aseguraba la protección divina.

Los diferentes usos que los novohispanos dieron a los santos como herramientas para "pensar", les permitieron, además, generar una conciencia histórica que los hacía verse a sí mismos como un pueblo elegido. El mito cristiano, del que la literatura, las imágenes y las prácticas alrededor de los santos constituían una parte substancial, conformó así uno de los núcleos culturales más significativos en la historia de nuestro país.