

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

EL PEREGRINO SEPTENTRIONAL ATLANTE: HAGIOGRAFÍA Y
PROPAGANDA FIDE

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de Estudios de
Posgrado en Literatura Latinoamericana para optar al grado y título de
Maestría Académica en Literatura Latinoamericana

ESTEBAN LÓPEZ ARGUEDAS

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2021

Dedicatoria

A mis padres,
Flor María Arguedas Sánchez y Juan de Dios López Corella (†),
por el regalo de la vida

A mis hijos,
Alana y Arath,
por ser inspiración

Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer al programa de Maestría en Literatura Latinoamericana de la Universidad de Costa Rica; a sus profesores, por su dedicación y generosidad intelectual.

También quiero agradecer a mi director, el Dr. Alexander Sánchez Mora, quien con su entusiasmo y apoyo a esta investigación, la despertó de un prolongado letargo y le insufló nuevos bríos. De la misma forma, mi mayor gratitud para el Dr. Carlos Sánchez Avendaño y el Dr. Leonardo Sancho Dobles por su certera asesoría y acompañamiento.

Mi sincero agradecimiento para el Dr. José Francisco Román Gutiérrez y el Dr. Salvador Moreno Basurto de la Universidad Autónoma de Zacatecas, así como para el Dr. Jorge René González Marmolejo del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), quienes me brindaron su apoyo tanto con bibliografía de sus investigaciones como con su invaluable tiempo durante mis visitas.

Gracias a todas las personas que de alguna manera contribuyeron al feliz término de esta tesis, en especial a mis amigos Ana Teresa Alvarado y David Pérez, por su ayuda incondicional.

Por último, y con especial cariño, mi más entrañable agradecimiento a Gabriela Castañeda en Querétaro, por cuya intermediación llegué al afortunado encuentro de la obra que nos convoca. Juntos recorrimos, cámara, lápiz y papel en mano, gran parte de la geografía que transitó Fr. Margil hace más de 320 años. Por ser compañera de viaje: ¡muchas gracias!

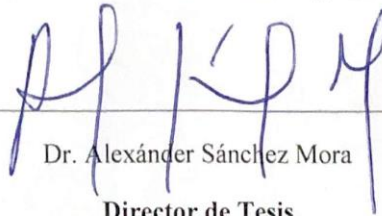
“Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Literatura Latinoamericana de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría Académica en Literatura Latinoamericana.”



Dr. Manuel Benito Chacón Hidalgo

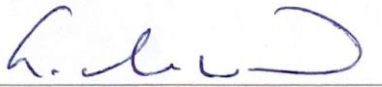
Representante del Decanato

Sistema de Estudios de Posgrado



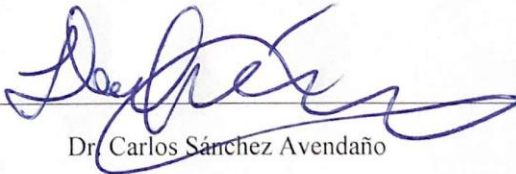
Dr. Alexander Sánchez Mora

Director de Tesis



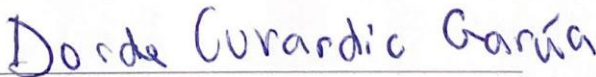
Dr. Leonardo Sancho Dobles

Asesor



Dr. Carlos Sánchez Avendaño

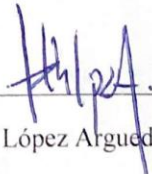
Asesor



Dr. Dorde Cuvardic García

Representante del

Programa de Posgrado en Literatura Latinoamericana



Esteban López Arguedas

Candidato

Tabla de contenidos

Dedicatoria.....	ii
Agradecimientos.....	iii
Hoja de aprobación.....	iv
Tabla de contenidos.....	v
Resumen.....	ix
Abstract.....	ix
Lista de Ilustraciones.....	x
Autorización para digitalización.....	xi
0. Presentación	1
0.1. Justificación	1
0.2. Planteamiento.....	3
0.3. Objetivos.....	6
0.3.1. Objetivo General.....	6
0.3.2. Objetivos Específicos	6
0.4. Marco Teórico.....	7
0.5. Estado de la cuestión.....	24
0.6. Metodología	30
Capítulo 1: Matriz histórico-discursiva. Contextualización del género <i>vita</i>	32
1.1 Nacimiento de la literatura cristiana (siglos III-VIII).....	32
1.1.2. <i>Primeras formas hagiográficas</i>	37
1.1.2.1. <i>Actas de los mártires</i>	38
1.1.2.2. <i>Passiones</i>	40
1.1.2.3. <i>Las vitae patrorum</i>	42
1.2 Edad Media: evolución de las formas hagiográficas (siglos IX- XVI).....	44

1.2.1. <i>Las vitae y su relación con otros géneros durante el Siglo de Oro.</i>	52
1.3 Humanismo, Reforma y el Concilio de Trento.....	61
1.3.1. <i>Humanismo</i>	61
1.3.2. <i>La Reforma</i>	64
1.3.3. <i>El Concilio de Trento</i>	66
1.4. La retórica renacentista y las <i>vitae novohispanas</i>	69
1.4.1. <i>La retórica renacentista</i>	69
1.4.2. <i>Las vitae novohispanas</i>	72
1.4.2.1 <i>Características de las vitae novohispanas</i>	77
Capítulo 2: Matriz retórica. Preceptiva cristiana en los recursos discursivos de <i>El Peregrino Septentrional Atlante</i>	82
2.1. La <i>Rhetorica Christiana</i> (1579), Fr. Diego Valadés.....	82
2.1.1 <i>El arte retórica</i>	85
2.1.2. <i>Las partes de la retórica</i>	85
2.1.3. <i>El género demostrativo y el exemplum</i>	86
2.1.4. <i>Adornos de la retórica</i>	86
2.2. Los preliminares.....	87
2.2.1. <i>El título (portada)</i>	90
2.2.2. <i>Preliminares burocráticos</i>	94
2.2.3 <i>Preliminares literarios</i>	101
2.2.4. <i>Preliminares iconográficos</i>	108
2.3. Aspectos de la composición retórica de <i>El Peregrino Septentrional Atlante</i>	111
2.3.1. <i>El exemplum histórico</i>	115
2.3.1.1. <i>Historia divina</i>	116

2.3.1.1.1 <i>Exemplum bíblico</i>	116
2.3.1.1.2 <i>Alusión textual</i>	117
2.3.1.1.3 <i>Alusión indirecta</i>	118
2.3.1.1.4 <i>Similitudo</i>	120
2.3.1.1.5 <i>Profecía-oráculo</i>	121
2.3.1.1.6 <i>Explicación teológica</i>	121
2.3.1.1.7 <i>Patrística</i>	122
2.3.1.1.8 <i>Hagiografía</i>	122
2.3.1.2 <i>Historia humana</i>	123
2.3.1.2.1 <i>Exemplum histórico</i>	123
2.3.1.2.2 <i>Etnografía</i>	124
2.3.1.2.3 <i>Corografía</i>	125
2.3.1.2.4 <i>Etimologías</i>	126
2.3.1.2.5 <i>Exemplum literario</i>	127
2.3.1.2.6 <i>Autoridades</i>	128
2.3.2 <i>La alegoría</i>	130
Capítulo 3: Matriz hagiográfica. La construcción de la subjetividad del personaje de Fr. Antonio Margil de Jesús como estrategia evangelizadora	138
3.1. La orden franciscana: antecedentes históricos.....	138
3.1.1. <i>La llegada de la Observancia a Nueva España</i>	142
3.1.2. <i>Los franciscanos en Centroamérica</i>	143
3.2. La Sagrada Congregación de <i>Propaganda Fide</i>	144
3.2.1. <i>Establecimiento de los colegios de Propaganda Fide en Nueva España</i>	148
3.2.2. <i>La acción de Propaganda Fide en Centroamérica</i>	150
3.3. Construcción de la subjetividad del personaje de Fr. Antonio Margil de Jesús	

.....	155
3.3.1 <i>La subjetividad cristiana</i>	156
3.3.2. <i>La sociedad novohispana postridentina</i>	162
3.3.3. <i>Subjetividad franciscana y Propaganda Fide: la construcción hagiográfica del personaje de Fr. Antonio Margil de Jesús</i>	167
3.3.3.1. <i>Virtudes teologales</i>	170
3.3.3.2. <i>Ideal del misionero franciscano</i>	174
3.3.3.3. <i>Oración, contemplación, devociones y ritos</i>	178
3.3.3.4. <i>Búsqueda del martirio</i>	180
3.3.3.5. <i>Lucha contra el diablo</i>	182
3.3.3.6. <i>Taumaturgia y portentos</i>	185
3.3.3.7. <i>Funerales y primeros milagros postmortem</i>	190
Conclusiones generales	194
Bibliografía	207

Resumen

La presente investigación examina la construcción literaria de Fr. Antonio Margil de Jesús y de la experiencia colonizadora y evangelizadora novohispana del siglo XVIII a partir del análisis de *El Peregrino Septentrional Atlante* de Fr. Isidro Félix de Espinosa. Para lograrlo, se expone, en primer lugar, una contextualización histórica de la evolución del género *vita* desde sus orígenes en el siglo III, hasta la forma que adquirió en Nueva España durante el siglo XVIII. Seguidamente, se examinan las características básicas de la conformación retórico-discursiva del texto de acuerdo con la preceptiva cristiana postridentina. Finalmente, se analiza la construcción hagiográfica de la subjetividad de Fr. Antonio Margil de Jesús como estrategia evangelizadora.

Abstract

This research examines the literary techniques and structure of Fr. Antonio Margil de Jesús and the New Spain colonizing and evangelizing experience of the 18th century based on the analysis of *El Peregrino Septentrional Atlante* by Fr. Isidro Félix de Espinosa. To achieve this, firstly, a historical contextualization of the evolution of the genre *vita* from its origins in the 3rd century to the form it acquired in New Spain in the 18th century is exposed. Next, the basic characteristics of the rhetorical-discursive conformation of the text in accordance with the post-Tridentine Christian prescriptive are examined. Finally, a analysis of the subjectivity of Fr. Antonio Margil de Jesús, *vis a vis* its hagiographic construction as an evangelizing strategy, is realized.

Lista de Ilustraciones

1. Portada. <i>El Peregrino Septentrional Atlante</i> (1737).....	91
2. Grabado. San Antonio de Padua.....	108
3. Grabado. Fr. Antonio Margil de Jesús.....	109



UNIVERSIDAD DE
COSTA RICA

SEP

Sistema de
Estudios de Posgrado

Autorización para digitalización y comunicación pública de Trabajos Finales de Graduación del Sistema de Estudios de Posgrado en el Repositorio Institucional de la Universidad de Costa Rica.

Yo, Esteban López Arguedas, con cédula de identidad 1-0921-0096, en mi condición de autor del TFG titulado El Peregrino Septentrional Atlante: hagiografía y Propaganda Fide

Autorizo a la Universidad de Costa Rica para digitalizar y hacer divulgación pública de forma gratuita de dicho TFG a través del Repositorio Institucional u otro medio electrónico, para ser puesto a disposición del público según lo que establezca el Sistema de Estudios de Posgrado. SI NO *

*En caso de la negativa favor indicar el tiempo de restricción: _____ año (s).

Este Trabajo Final de Graduación será publicado en formato PDF, o en el formato que en el momento se establezca, de tal forma que el acceso al mismo sea libre, con el fin de permitir la consulta e impresión, pero no su modificación.

Manifiesto que mi Trabajo Final de Graduación fue debidamente subido al sistema digital Kerwá y su contenido corresponde al documento original que sirvió para la obtención de mi título, y que su información no infringe ni violenta ningún derecho a terceros. El TFG además cuenta con el visto bueno de mi Director (a) de Tesis o Tutor (a) y cumplió con lo establecido en la revisión del Formato por parte del Sistema de Estudios de Posgrado.



FIRMA ESTUDIANTE

Nota: El presente documento constituye una declaración jurada, cuyos alcances aseguran a la Universidad, que su contenido sea tomado como cierto. Su importancia radica en que permite abreviar procedimientos administrativos, y al mismo tiempo genera una responsabilidad legal para que quien declare contrario a la verdad de lo que manifiesta, puede como consecuencia, enfrentar un proceso penal por delito de perjurio, tipificado en el artículo 318 de nuestro Código Penal. Lo anterior implica que el estudiante se vea forzado a realizar su mayor esfuerzo para que no sólo incluya información veraz en la Licencia de Publicación, sino que también realice diligentemente la gestión de subir el documento correcto en la plataforma digital Kerwá.

0. Presentación

0.1. Justificación

La presente investigación sobre *El Peregrino Septentrional Atlante: delineado en la exemplarissima vida del Venerable Padre F. Antonio Margil de Jesús* (Querétaro, 1737) de Fr. Isidro Félix de Espinosa, se propone incursionar en el estudio de los textos hagiográficos coloniales novohispanos. Las obras hagiográficas florecieron en el Nuevo Mundo casi desde el momento mismo de la llegada del cristianismo. Estos textos, herederos de una antigua tradición cristiana, en el Nuevo Mundo, no solo tuvieron el interés edificante de retratar la vida de santos y mártires, sino, más importante aún, de crearlos.

La mayoría de investigaciones académicas sobre esta materia textual, tan amplia y relevante del período colonial, ha sido hecha en universidades de México y los Estados Unidos y casi, ineludiblemente, por historiadores. La contribución centroamericana desde los estudios literarios de textos hagiográficos ha sido esporádica, modesta y, en su mayoría, referida a un único texto: *La vida admirable y prodigiosas virtudes de la V. Sierva de Dios D. Anna Guerra de Jesús* (Guatemala, 1716) de Antonio de Siria.

De lo anterior, se desprende el interés por introducir el estudio de los textos coloniales de naturaleza hagiográfica en la academia costarricense y, con ello, ampliar el corpus literario centroamericano. Aunque la hagiografía sea un género didáctico-religioso vinculado con mayor frecuencia a la biografía y la historia, su estudio desde la literatura permite entender los procesos culturales de la América colonial. La investigación moderna sobre el *Vir Santus* ha puesto mayor interés en su dimensión histórica, social e ideológica. A través del análisis de los dispositivos narrativos y estilísticos de los textos hagiográficos, se revela la puesta en escena de la subjetividad desde la visión de la Iglesia Católica, preocupada en contener el reto de una cultura secular que, para mediados del siglo XVIII, se alejaba con mayor rapidez de la mentalidad religiosa vigente desde el siglo XVI en Nueva España.

El escaso desarrollo de la investigación de las crónicas religiosas desde una perspectiva literaria, aun cuando existe un corpus de escritura hagiográfica bastante amplio, significa un desafío para los estudios literarios. Para el especialista en Filología interesado en la América colonial, el campo hagiográfico se presenta aún poco trabajado y esto es, en sí mismo, una invitación a ejercitar una lectura mediante la cual los estudios literarios dialoguen con la historia cultural y de las ideas. Las hagiografías novohispanas han sido vistas mayoritariamente como documentos piadosos ejemplarizantes de los que, en algunas ocasiones, se puede obtener material histórico sobre personajes o referencias geográficas. No obstante, se ha soslayado continuamente su carácter ficcional y su andamiaje retórico, originado en una larga tradición escritural revigorizada con el Concilio de Trento y el Renacimiento.

De esta manera, se desea reavivar el interés en el texto de Félix de Espinosa, desconocido para la crítica literaria local contemporánea, pero de gran influencia para la sociedad colonial de México y Centroamérica del siglo XVIII. En el relato de la vida de Fr. Antonio Margil de Jesús, cuya obra civilizadora encarnó los esfuerzos de la congregación de *Propaganda Fide* en las postrimerías del Virreinato, Félix de Espinosa consolidó el modelo tridentino de predicador con el objeto de hacer de él un símbolo que robusteciera la sociedad de la Nueva España del XVIII, a las puertas del pensamiento ilustrado y las ideas de independencia.

A la luz del estado actual de la investigación sobre la crónica religiosa, se hace necesario comprometerse en estudiar y reflexionar el fenómeno de la así llamada “conquista espiritual” desde la perspectiva de su conformación literaria. El estudio de la hagiografía, desde la crítica literaria, es relevante porque descubre la construcción ficcional y los recursos propios de la narratología en las estructuras del relato hagiográfico; del mismo modo, devela que la lógica que ahí se maneja permite comprender mejor la constitución del imaginario religioso, el cual es determinante en la conformación de la sociedad latinoamericana hasta el presente.

0.2. Planteamiento

Esta investigación ofrece un acercamiento a un género poco explorado en los trabajos académicos en el área de la Filología Española y la Literatura Latinoamericana de la Universidad de Costa Rica. Se busca brindar una visión sobre el género hagiográfico en Nueva España a través de *El Peregrino Septentrional Atlante*. De esta forma, se pretende despertar la curiosidad de otros especialistas en el área de la Literatura Latinoamericana que se decidan a abordar y analizar otros documentos de la misma naturaleza. Se han tenido en cuenta las dificultades y retos que significa adentrarse en el campo hagiográfico que, aunque de muy añeja tradición, ha sido poco examinado en nuestro contexto. Los documentos de género hagiográfico han sido considerados ancilares por los estudios históricos tradicionales que, en la mayoría de los casos, buscan en aquellos datos puntuales y comprobables. Del lado de los estudios literarios, el panorama es más escaso, pues, hasta hace poco tiempo, estos textos se hallaban olvidados o someramente investigados. Por tanto, el afán de esta tesis es evidenciar en *El Peregrino Septentrional Atlante* la construcción literaria e ideológica de Fr. Antonio Margil de Jesús, según los recursos retórico-hagiográficos vigentes en Nueva España desde el siglo XVI.

Para cumplir con el propósito de esta investigación y poder ubicar con mayor precisión el texto de Espinosa en el entorno cultural del siglo XVIII, se hace necesario efectuar una contextualización histórica del género hagiográfico, desde sus formas más primitivas y peregrinas, hasta las más pulidas, fruto del Concilio de Trento. Estos textos fueron uno de los instrumentos epistemológicos y pragmáticos más eficaces en el proceso de evangelización de América. Los sermones, las crónicas misionales y las *vitae* fueron las manifestaciones hagiográficas más populares en Nueva España. Entre los escritos misionales más influyentes del siglo XVI encontramos la obra de Fr. Jerónimo de Mendieta, la cual genera una visión idílica de la Iglesia indiana donde todo era perfecto. El resguardo y avance de este proyecto evangelizador idílico estaba en las manos y el cuidado de los frailes, quienes aparecen como seres de una impecable preparación teológica, entregados a

rutinas extenuantes, fieles defensores de sus votos y listos en todo momento para sufrir el martirio.

Además de exponer las características específicas del género hagiográfico en *El Peregrino Septentrional Atlante*, esta investigación describe su conformación narrativa a partir de los recursos discursivos que le ofrece la preceptiva retórica barroco renacentista. Para este propósito, se cuenta con la monumental *Rhetorica Christiana* de Fr. Diego Valadés. Publicada en 1579, esta obra es una fuente de conocimientos, de donde el predicador puede obtener tanto información retórica preceptiva para la escritura de sus textos, como una suma de erudición renacentista. En ella, se puede encontrar desde ejercicios mnemoténicos para memorizar todos los libros de la Sagrada Escritura, hasta reflexiones teológicas y filosóficas de la obra misional en el Nuevo Mundo, así como un ideario de las costumbres y religiones de los indígenas de México que llega casi a ser una descripción antropológica de estas comunidades, en la misma línea que Fr. Bernardino de Sahagún. También expone las características ideales del misionero, esas que vemos en los personajes de Mendieta y que sobrevivirán, casi sin modificación, hasta la conformación discursiva de Margil en el siglo XVIII.

Para finales de 1685, y después de haber pasado algunos años de disputas por diferencias legales entre el Real Patronazgo y el interés político del Pontífice romano en las Indias, se funda en Querétaro el primer colegio de *Propaganda Fide*. La Congregación de *Propaganda Fide*, organismo pontificio creado en 1622, era un consejo ideado para organizar, reactivar y fomentar la obra misionera de la Iglesia Católica en el mundo. Para el caso particular de Nueva España, la congregación vino a resucitar el ideal misional de la primera generación de misioneros del siglo XVI. Los colegios de *Propaganda Fide* brindaron una mejor formación intelectual y moral orientada a las tareas misionales entre pueblos de “infieles”, pero también tuvieron una importante labor entre cristianos. Con su asentamiento en Nueva España, la congregación vino a romper el círculo del conservadurismo pastoral del clero diocesano. Abrió y dio impulso a nuevas áreas de

trabajo en las fronteras del Imperio: las llanuras del Norte novohispano y las selvas de Centroamérica. Igualmente, ayudaron en el proceso de maduración de la sociedad criolla que entraba en una intensa etapa de cambios políticos, económicos y culturales. Su presencia complació tanto a obispos como alcaldes; los unos porque encontraban en los misioneros un valioso apoyo para llevar adelante la reforma de las costumbres en villas y pueblos. Los otros, porque hallaban provechosa la obra civilizadora que emprendían los padres apostólicos entre “bárbaros” a fin de hacer de ellos cristianos tributarios y trabajadores, o sea, súbditos de Su Majestad.

Nuestra propuesta de análisis demuestra cómo, en la construcción discursiva de Fr. Antonio Margil de Jesús como personaje, los tres elementos anteriores se unen en varios planos de significado. La ficcionalización hagiográfica que se hace de Margil, mediante un amplio despliegue de recursos retóricos, teológicos e ideológicos, se enmarca en el proyecto mayor de la congregación de *Propaganda Fide*. Consideramos que el texto exalta en la figura de Margil la labor misionera de la orden seráfica en los extremos ignotos del Virreinato de Nueva España; en esas zonas límite de la civilización, la acción de los misioneros permite revivir la experiencia antropológica de la primera generación de frailes que llegó al Nuevo Mundo. Esta nostalgia por una época dorada de las misiones, aunada a la nueva oportunidad misional en los límites del Imperio que se le ofrece a la orden a través de los colegios de *Propaganda Fide*, alimentó las esperanzas de los franciscanos de llevar a los altares a un santo misionero, con el que aún no contaban después de tantos años de presencia en el continente. La construcción discursiva de Margil que encontramos en *El Peregrino Septentrional Atlante* sigue la forma hagiográfica más clásica de las *vitae*, heredera directa de la retórica cristiana avalada por el Concilio de Trento, pero que, en las postrimerías del siglo XVIII, ya no tiene el mismo efecto en su círculo de lectores. Este cambio de sensibilidad, sin duda embocado por el movimiento ilustrado, hace de *El Peregrino Septentrional Atlante* un texto limítrofe en sí mismo: su estilo hagiográfico no se repetirá más y, prácticamente, desaparecerá después de la independencia. Lucas del Rincón, calificador del Santo Oficio y censor de la obra, parece haber notado desde entonces este

cambio de sensibilidad en la sociedad criolla y de alguna manera nos adelanta las suspicacias que la obra puede despertar:

Solo recelo que no faltará quien, allanándose a confesarlo santo, le litigue lo prodigioso; porque vivimos en un siglo tan crítico, que imaginando que lo discreto anda siempre al paso de lo desconfiado, en todo lo que excede lo común, suspende por los menos el crédito, por no incurrir el riesgo de vulgar (Espinosa, 1997: Parecer).

0.3. Objetivos

0.3.1. Objetivo General

Examinar la construcción literaria de Fr. Antonio Margil de Jesús y de la experiencia colonizadora y evangelizadora novohispana del siglo XVIII a partir del análisis de *El Peregrino Septentrional Atlante* de Fr. Isidro Félix de Espinosa.

0.3.2. Objetivos Específicos

1. Contextualizar histórica y discursivamente la matriz hagiográfica de *El Peregrino Septentrional Atlante*.
2. Analizar la preceptiva retórica barroca novohispana, a partir de *La Rhetorica Christiana* de Fr. Diego Valadés, en los recursos discursivos de *El Peregrino Septentrional Atlante*.
3. Demostrar los recursos retóricos del discurso hagiográfico en la construcción del yo del personaje de Fr. Antonio Margil de Jesús como estrategia evangelizadora en el siglo XVIII novohispano.

0.4. Marco Teórico

El marco teórico que fundamenta esta investigación se ha dividido en dos partes con la intención de proporcionar una idea más clara de las posiciones teóricas que permitirán abordar la obra de Félix de Espinosa.

En primer lugar, se expondrá la matriz histórico-discursiva. Consideramos necesario presentar una reseña del origen y evolución del género hagiográfico desde los primeros siglos del cristianismo, a fin de evidenciar los cambios que experimentó hasta llegar a la forma que adquirió en el contexto novohispano del siglo XVIII. Asimismo, se proponen en este apartado algunas de las posiciones críticas contemporáneas más influyentes que han modelado los estudios teóricos en hagiografía, especialmente aquellos que han develado la dimensión social y la función político-ideológica del santo.

En segundo lugar, se presentará la matriz retórica. Se ha seleccionado la *Rhetorica Christiana* de Fr. Diego Valadés, como instrumento teórico para acercarse a la disposición retórica de *El Peregrino Septentrional Atlante*, principalmente porque ambos textos, escritos por franciscanos, comparten una visión común del trabajo de la orden en el Nuevo Mundo. Entre las múltiples obras de naturaleza preceptiva que circulaban en Nueva España desde el siglo XVI, la obra de Valadés es excepcional. Al igual que las otras retóricas cristianas, en ella se hallan las fórmulas discursivas, figuras poéticas y oratorias, que la cultura del Renacimiento redescubrió de la Antigüedad clásica. Sin embargo, es única en el aspecto que incorpora, especialmente con el uso del *exemplum*, una forma narrativa mediante la cual el “otro” indígena obtiene un lugar en el discurso. El tratamiento que Valadés les da a estos seres, sus costumbres, religión y su espacio vital, no es muy diferente de la visión del indígena que narra Félix de Espinosa, aunque haya más de 150 años entre los autores. Por último, otro aporte fundamental de la *Rhetorica Christiana* se refiere a la

formación discursiva de la subjetividad del misionero postridentino. El ideal que describe Valadés se materializa en el siglo XVIII en el personaje de Fr. Margil.

La matriz histórico-discursiva

La crónica hagiográfica novohispana del siglo XVIII es una manifestación postrera de un género casi tan antiguo como la cristiandad misma. La hagiografía, en sus múltiples formas que han cambiado a través de los siglos, ha tenido como fuente originaria y espejo la biografía de Cristo relatada en los evangelios¹. Sin embargo, son los escritos de Pablo de Tarso los que crean una primera “retórica cristiana”². No debe entenderse aquí el término “retórica” en el sentido que lo entenderá el Renacimiento³, sino de una manera más simple, algo así como una “proto retórica”, las maneras propias de expresión que luego serán las formas discursivas representativas del cristianismo. Pablo de Tarso logra amalgamar en su narrativa los entornos judío y grecorromano. De esta imbricación surge el discurso que separará en adelante el mundo judío del cristiano. Los textos sagrados judíos, conforme avanzan los primeros siglos de la cristiandad, se transforman en el Antiguo Testamento; mientras que la retórica paulista es la base del Nuevo Testamento, cuya fuente de legitimidad se funda en los textos veterotestamentarios⁴. De aquí en adelante, el género hagiográfico se irá nutriendo de las luces de los tiempos, los textos se irán diversificando y

¹ “Sed imitadores de mí, así como yo de Cristo” (Reina Valera, 2000, 1 Corintios 11: 1).

² La retórica paulista, piedra angular de la retórica cristiana, se desarrolla principalmente de manera epistolar. En las cartas de san Pablo, se encuentran formas y giros retóricos provenientes de distintos registros del contexto greco-judío: “oral, escrito o pueden pertenecer al medio visual” (Durán, 2008: 179).

³ En los capítulos segundo y tercero de esta investigación, se ofrece una descripción más detallada de las características de la retórica cristiana renacentista y barroca.

⁴ San Pablo cita o parafrasea constantemente pasajes del Antiguo Testamento en sus epístolas. De la misma manera, incluye un sinnúmero de referencias a lugares y personajes, como ejemplos se ofrece:

“Toda Escritura es inspirada por Dios, y útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia” (Reina Valera, 2000, 2 Timoteo 3: 16). La única Escritura conocida entonces era el Antiguo Testamento.

Al referirse a varios acontecimientos relatados en los libros de Números y Éxodo dice: “Y estas cosas les acontecieron como ejemplo, y están escritas para amonestarnos a nosotros, a quienes han alcanzado los fines de los siglos” (Reina Valera, 2000, 1 Corintios 10: 11).

En Hebreos 3: 7, san Pablo se refiere a la inspiración dada por el Espíritu Santo a las palabras del Antiguo Testamento.

conviviendo según las necesidades del nuevo credo: la traducción de la Biblia al griego y al latín entre los siglos I y II, martirologios, calendarios, pasionarios, textos patrísticos, crónicas conciliares, leyendas entre los siglos IV al IX; hasta las *vitae patrorum* medievales, antecedente más cercano de las *vitae novohispanas* (Velázquez; 2007).

Antonio Rubial García, en su artículo “Imprenta, criollismo y santidad” (Rubial García, 1997: 43) afirma que, en Nueva España, desde el punto de vista formal, la hagiografía dio sus frutos más novedosos entre los siglos XVII y XVIII. Durante esta época, los textos hagiográficos tomaron muy diversas formas: sermones, cartas edificantes, interrogatorios sobre virtudes y milagros, menologios, biografías (*vitae*) individuales y colectivas (femeninas y masculinas), crónicas provinciales, etc. Afirma, también, que el escritor novohispano acomodó sus materiales dentro de los modelos hagiográficos europeos y, mezclándolos con elementos de color local, produjo obras de gran originalidad (Rubial García, 1997: 44). Este culmen que alcanzan los textos hagiográficos en el Nuevo Mundo entre los siglos XVII y XVIII coincide con el final de la época colonial de España en América y con ser las últimas manifestaciones de formas retóricas que no sobrevivirán a la Ilustración.

La producción hagiográfica posterior al siglo XVIII, tanto la que se refiere propiamente a la escritura de cosas santas, como aquella dedicada a su estudio como género, cambian su enfoque para ajustarse al pensamiento positivista decimonónico (Velázquez, 2007), cuando arriba la verdad empírica con la historia científica. Es a partir de los años ochenta del siglo XX, con las investigaciones, a veces polémicas, de Peter Brown, que la aproximación a los textos hagiográficos incursiona en otros campos hasta entonces inexplorados, como reseña Isabel Velázquez, al mencionar que los estudios de Brown abrieron una dimensión nueva: el análisis funcional de la figura del santo, la orientación antropológica de estos personajes humanos, mortales, por más que su vida o muerte fueran extraordinarias. También se incluyen elementos como el papel político y social que jugaron en diferentes momentos y lugares. Con Brown, además, se visibiliza la manera en que el

culto a los santos ha sido históricamente promovido por las élites eclesiásticas en relación con la evolución de la mentalidad cristiana y sus proyectos evangelizadores (Velázquez, 2007: 20).

¿En qué consiste el género *vita*, entonces? Darle cabal respuesta a esta pregunta es de suma importancia para la presente investigación, pues dos de sus objetivos específicos dependen directamente de ella. Por un lado, al proponerse fijar la matriz hagiográfica del *Peregrino Septentrional Atlante*, se desea situar el texto histórica y discursivamente, diacrónica y sincrónicamente, como resultado de un proyecto mucho más amplio: el de una “teopolítica hispana”. En palabras de Fernando Rodríguez de La Flor (2012): “Como resultado, se desprende una *lingua imperii* (a la que el discurso hagiográfico aporta mucho), expresión mitopoética del conjunto de valores e ideales creados bajo un mismo impulso religioso y político” (Rodríguez de La Flor, 2012: 30). Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, es de interés fundamental para esta investigación evidenciar la construcción de la subjetividad del personaje de Fr. Antonio Margil de Jesús, a través de las formas discursivas retóricas, como una “tecnología del yo”, para constituir y dirigir la subjetividad que la Iglesia postridentina quería fomentar en Nueva España.

Para responder a esta pregunta, en la sección de la matriz histórica y discursiva, se han tomado como referencia cuatro trabajos que abordan, de manera amplia, la constitución de la matriz hagiográfica. De Isabel Velázquez, *La literatura hagiográfica*; de Fernando Baños Vallejo, *La vida de los Santos en la Literatura Medieval española*; de Ángel Gómez Moreno, *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar de mio Cid a Cervantes)*; y de Norma Durán, *La retórica de la Santidad*.

El trabajo de Isabel Velázquez expone un análisis historiográfico, literario y crítico que comienza desde la Antigüedad Tardía, época que convencionalmente se acepta como la del nacimiento del género. Gracias a sus investigaciones, es posible seguir el proceso

evolutivo de sus diversas manifestaciones y formas en Europa hasta la Baja Edad Media. También ofrece una visión crítica sobre el género al hacer una revisión de las principales propuestas teóricas. Empieza con el exhaustivo trabajo compilatorio, con criterio de selección histórica, llevado a cabo por los jesuitas bolandistas del siglo XVII y que da como resultado las *Acta Sanctorum*. No se trata solamente de editar los textos, sino de un trabajo crítico desde disciplinas diversas: filología, paleografía, diplomática, etc. Después, aparecen las aproximaciones positivistas de otro jesuita, Hippolyte Delehaye, quien, a partir de 1905, con sus primeras publicaciones, agrega un carácter científico al trabajo de los bolandistas y crea lo que él llama “la hagiografía crítica”, que considera una rama de la ciencia histórica, pues utiliza métodos de análisis que no difieren de los de aquella. Delehaye abre un debate intenso (con cierta vigencia aún en nuestros tiempos), según el cual la hagiografía no es un género literario *strictu sensu*, sino la disciplina histórica que trata de todo lo relacionado a los santos. Finalmente, reflexiona sobre la obra del ya citado Peter Brown, de gran contribución. Brown innova los estudios hagiográficos al introducir criterios y conceptos de la antropología, especialmente los aportes que plantean la utilización de contexto y función social a la hora de analizar textos hagiográficos.

Las investigaciones de Fernando Baños Vallejo contribuirán a la presente al ofrecer una revisión crítica del género hagiográfico en la literatura medieval española, antecedente inmediato de las formas que llegarán al Nuevo Mundo con el bagaje cultural de los colonizadores. El estudio de Baños Vallejo ofrece una perspectiva de análisis desde los estudios literarios propiamente, por lo que se preocupa por valorar el concepto mismo de género literario y sus “tipologías”. Además, Baños Vallejo presenta la evolución diacrónica y sincrónica de la hagiografía castellana, junto a otras manifestaciones vernáculas, como una vertiente histórica que entronca con una tradición latina muy antigua, al tiempo que, de manera sincrónica, relaciona la hagiografía con otras modalidades narrativas y precisa la función social y la intencionalidad del género (Baños Vallejo, 2003: 5).

A finales del siglo XIV y principios del XV, de los géneros hagiográficos, las *vitae patrorum* evolucionaron hacia formas que hoy día consideraríamos literarias. A diferencia de los martirologios o pasionarios, que terminaron siendo listados de santos, más cercanos a la letanía, las *vitae* tenían una veta narrativa que eclosionó en los siglos posteriores. Ángel Gómez Moreno tiende puentes de continuidad a la investigación de Baños Vallejo, al centrar las suyas en la evolución que tienen las *vitae* del paso del medioevo al Siglo de Oro español. Asevera que las fronteras del relato hagiográfico nunca quedaron del todo claras: por su constitución, podía relacionarse y sentirse a gusto con otras tantas formas de la narrativa breve, aunque su contenido fuese diametralmente opuesto, e, incluso, cuando en tales relatos se abordasen asuntos procaces. Además, dada su materia, no exenta de viajes, aventuras y hazañas guerreras, las *vitae sanctorum* podían aparecer copiadas junto a textos novelescos en el mismo manuscrito, sin que el lector percibiese diferencia alguna entre aquellas y estos. Es más, un dato iluminador por sí solo es el hecho de que los estudiosos de la hagiografía, desde hace aproximadamente un siglo, se hayan dado a hermanar este género y la novela (Gómez Moreno, 2008: 31).

Gómez Moreno propone que la transformación de las *vitae* sucede cuando confluyen con el *roman*. Para el autor, ambas formas comparten temáticas afines. El *roman* le ofrece a las *vitae* una desenvoltura narrativa que no tuvo antes. La forma medieval de la *vita* (la que se separa primeramente de los martirologios) consistía en la narración de la pasión del santo como único episodio de su vida. Los *roman cabaleresque* crean una subjetividad del héroe, incorporan referencias a su vida y psicología; las *vitae* emulan esta forma y nutren el relato con pasajes de la vida del santo. Para Gómez Moreno, uno termina siendo espejo del otro: del santo, el héroe de caballería imita la austeridad, la castidad (fidelidad), las buenas obras, los sacrificios, del héroe, el santo obtiene: la nobleza (se pasa del asceta al místico, del mártir al santo culto), la valentía militar, las campañas extenuantes, la fiereza frente al enemigo. Se semantiza el binomio “santo-héroe”, el *miles Christi* barroco, que será tópico más tarde en las hagiografías del Nuevo Mundo.

En el *roman* abundan los sucesos y manifestaciones extraordinarias. Estos eventos maravillosos eran del gusto de la Baja Edad Media y, en su mayoría eran relatos (intertextos) conocidos desde la Antigüedad clásica, leyendas que se apoyaban en la pura fantasía o apelaban de continuo a unos *mirabilia* desde el momento en que el héroe incursionaba en tierras extrañas. La épica clásica, tanto la griega como la romana, también está plagada de episodios taumatúrgicos en los que el héroe visita espacios prohibidos a los mortales, como el caso de Eneas o Hércules (Gómez Moreno, 2008: 43). Por su lado, las hagiografías alto medievales también relatan leyendas de santos portentosos, gigantes como san Cristóbal o santos cefalóforos como san Dionisio. Las visitas al purgatorio o al infierno de algunos santos son comparables al descenso al Hades por parte del héroe. Las luchas campales que libra el caballero contra encantadores o el turco son análogas a las que sostiene el santo en soledad, contra los demonios, el mundo y la carne. Estos hechos portentosos eran, en todo caso, parte de la vida cotidiana, de la cosmovisión barroca y constituían de alguna manera el punto de encuentro entre la religión popular y la Iglesia oficial.

José Antonio Maravall, en su obra, de ya exigida referencia, *La cultura del Barroco*, propone “la teoría del furor” para explicar esta actitud de la sociedad barroca frente a “lo fantástico”. Se refiere, en primer nivel, al furor platónico expresado en el “Fedro” y que luego el Siglo de Oro resemantiza y el autor termina definiendo en palabras de López Pinciano: “el furor es una alienación en la cual el entendimiento se aparta de la carrera ordinaria” (Maravall, 1986: 433). Para Maravall, este “furor” emerge en las obras de arte como un *suspense barroco*, técnica similar al *suspense* moderno que busca producir un efecto psicológico con el trampantojo, a través de “la maravilla”, de la extremosidad: terriblismo, espanto y asombro. López Pinciano también califica al furor como una alienación. El furor (arrebatación mística, hierofanía o milagro), como un estado enajenante “lleva a los hombres a ser otros de sí, a andar fuera de la carrera ordinaria, y esta técnica de alienación –tampoco tenemos porqué renunciar a la palabra– proporciona la base para aplicar sobre sujetos tales una cultura de extrañamiento, una cultura dirigida.” (Maravall, 1986: 434).

Se desprende de lo anterior que las *vitae*, durante el Barroco, ahora pertrechadas de unas dimensiones narrativas mucho más amplias, cumplen no solo una función edificante y ejemplarizante de la conducta, sino que también constituyen parte de un proyecto mayor de control político y adoctrinamiento. El relato de la vida del santo, siempre en un claroscuro, entre la eternidad y el mundo, idealizado por las comunidades (muchos eran patrones de iglesias, gremios, hay un santo para cada mal y cada necesidad), tenía también una labor propagandística que contribuía a conseguir los propósitos de la Iglesia, las élites políticas o el rey. Esto es lo que Maravall llama “doctrina tacista”, que combina suspensión y secreto como elementos constitutivos de la conducta política de los príncipes (Maravall, 1986).

Con respecto a esta teoría del *suspense barroco* como herramienta de manipulación social por parte de las élites culturales, y en el caso específico del género hagiográfico, León Carlos Álvarez Santaló afirma que el éxito de las vidas de santos a través de los siglos garantiza el interés y la conciencia de los creadores–difusores de estos productos culturales y, con toda probabilidad, la aquiescencia y docilidad de los receptores. La interpretación del mundo que hace la hagiografía no se esfuerza en esclarecer las relaciones y presencias del mundo sobrenatural, sino en utilizar este modelo de mundo misterioso para “explicar” la vida cotidiana, a la manera de un “diccionario”. El resultado final, concluye Álvarez Santaló, es la voluntad, por parte de los dirigentes, de que la vida del santo resulte aquella prueba “socialmente verídica” que garantice el modelo ideológico que traduce el mundo y cuya adhesión social ha sido exigida por otros medios y cauces. La técnica que envuelve los textos hagiográficos los hace especialmente funcionales para alcanzar los supuestos objetivos de las élites productoras. (Álvarez Santaló, 2010: 174).

Dos conjuntos de hechos históricos trascendentes cambian el panorama político, intelectual y religioso de la incipiente Europa barroca. Por un lado, el final de la reconquista de la Península Ibérica, el descubrimiento del Nuevo Mundo, la exploración de rutas marítimas hacia occidente y el proceso de conquista de América; por otro lado, la Reforma Luterana (1517) y la reacción católica a la misma con el Concilio de Trento (1545). A la luz de estos eventos, el género de las *vitae* también experimenta algunos cambios en relación con su proceso de escritura. Debido a las fuertes críticas de Lutero al

imaginario católico y a su uso de los santos, sus reliquias y las leyendas de sus milagros para coleccionar todo tipo de indulgencias; a partir de Trento, se estipuló un control mayor de los textos hagiográficos por parte del clero. Entre los cambios más importantes que se hicieron al antiguo género de las *vitae*, estaba una censura a los pasajes portentosos hiperbolizados con narrativas fastuosas o apoteósicas. Se recomendaba hacer hincapié en la vida piadosa del santo, sus buenas obras y su ejemplo; y poner menos empeño discursivo en los pasajes donde el santo acomete fieras luchas contra los demonios, sana a los incurables o dialoga con la Virgen. Asimismo, prohibía aplicar este tipo de narrativa portentosa a personas en olor de santidad, pero no canonizadas por la oficialidad; de la misma manera, exigía un mayor rigor por parte de las autoridades eclesiásticas a la hora de permitir la publicación de textos hagiográficos y *vitae*, para asegurar que se cumpliera lo acordado en el Concilio.

El paso del género *vita* al Nuevo Mundo se da con la primera generación de frailes que arriban como pioneros de la evangelización. Las *vitae* ofrecieron la forma narrativa idónea para la idealización de los primeros contactos con las culturas autóctonas, la lucha contra las “supersticiones” y herejías de los bárbaros, el martirio, las nuevas geografías recién descubiertas, las aventuras de los misioneros y la postulación y defensa de potenciales santos. Norma Durán, en su libro *La retórica de la santidad*, se centra en el análisis de la hagiografía escrita, en 1602, por Fr. Juan de Torquemada, *Vida y milagros del santo confesor de Cristo, fray Sebastián de Aparicio, fraile lego de la orden del seráfico padre San Francisco de la Provincia del Santo Evangelio*. La obra de Torquemada tenía la intención primordial de elevar a los altares a Aparicio, como primera manifestación franciscana de beatitud en la Nueva España. La propuesta de la autora podría considerarse una continuación y mejoramiento del proyecto de investigación hagiográfica formulado por Peter Brown en los años ochenta.

Las investigaciones de Durán han servido, en muchos aspectos, de guía y motivo a la presente. Sus aproximaciones históricas son heterodoxas (ella misma las suscribe como

historia de la cultura); por eso, nutrida de los postulados lingüísticos posestructuralistas, se vincula con lo que la comunidad histórica llama “el giro historiográfico.” Como premisa fundamental de esta nueva manera de entender la historia, se concibe lo social como comunicación. Esto ha permitido percibir la variabilidad de los textos en función del acto comunicativo, de la materialidad de la comunicación, de las formas de lectura y escritura, etc. (Durán, 2008: 84). De esta manera, el enfoque ecléctico con que la autora se acerca a la hagiografía la separa de la historia positivista que colecciona hitos y la acerca al campo de los estudios filológicos donde el texto y sus recursos son la fuente de información primaria. Para ella, el “hecho histórico” a analizar es la escritura misma del texto impreso por Juan de Torquemada en 1602. Su investigación ronda los trabajos que analizan los escritos como “textos de cultura”, para lo que utiliza las aportaciones de la teoría literaria, los estudios sobre historia de la lectura y la escritura, etc. La autora suscribe su investigación como historia cultural, a la que entiende como la observación de segundo orden que se efectúa sobre la escritura de un texto (Durán, 2008: 34). Con lo anterior, no es de extrañar que solo por el título del libro se podría pensar que fue escrito por una filóloga y no una historiadora. Esta postura de “puerta batiente” entre la historia y la teoría literaria permite que nuestra investigación se nutra de la obra como ejemplo de análisis de los recursos discursivos de la retórica barroca para la conformación de la subjetividad del personaje.

Tanto la hagiografía de Torquemada (1602) como el texto de Félix de Espinosa (1737) comparten una misma *episteme*, la cual es la escritura de los relatos de santidad hecha desde una orden religiosa (la franciscana) heredera de una *episteme* renacentista, pero que no marca una ruptura brutal con la Edad Media. Los franciscanos, encargados de ser los primeros en traer el evangelio e iniciar así el proceso de “conquista de las almas” en el Nuevo Mundo, devienen de este hecho no una casualidad histórica, sino una verdad escatológica, parte del plan divino y de la existencia misma de la orden. Por eso, esa *episteme* renacentista tiene la particularidad de ser “renacentista-franciscana”, cruzada por los ideales de la orden. La visión teológica del Nuevo Mundo fue en gran medida un producto franciscano. Fueron estos quienes primero trataron de encontrar un lugar a los seres de estas tierras nuevas dentro del plan divino de la salvación. Elsa Cecilia Frost se

refiere al pensamiento del siglo XVI como exclusivamente franciscano. Las razones son varias, pues no se trata solo de la primera orden mendicante que pisó el territorio de Nueva España, enfrentándose con originalidad a los enormes problemas planteados por la evangelización; también hay en sus cronistas un hilo conductor que permite hablar de una visión unitaria de la historia (Frost, 2002: 14). Este hilo conductor, debilitado a finales del siglo XVII y principios del XVIII, recobra sus antiguos bríos con la expulsión de los jesuitas de Nueva España y la reasignación de todas sus misiones en el norte a los franciscanos de *Propaganda Fide*, así como su labor misional en los confines de Centroamérica. Es en este contexto histórico discursivo en el que aparece la vida de Fr. Antonio Margil de Jesús.

La matriz retórica

El Concilio de Trento, inaugurado en 1545, representa la urgencia de la Iglesia Católica por remediar el daño, irreparable para entonces, que la reforma luterana trajo a la ecúmene de los cristianos. Como respuesta a los movimientos reformistas, Trento tendió a fortalecer la autoridad de los obispos, pero enfatizó en la necesidad de que esta autoridad fuera primero de orden moral, pues esta era una de las principales críticas de los reformistas, la baja moral y comportamiento de los obispos. Para lograr este cambio, el Concilio ordenó la creación de seminarios e instituciones de formación especializados y de mucho mayor disciplina, especialmente en lo referente a la castidad y la pobreza. Se reafirmó la validez teológica de los siete sacramentos, así como la obligación de las obras pías en conjunción con la fe para alcanzar la salvación. La misa y los santos fueron reivindicados y, para asegurarse el cumplimiento de los mandatos, se creó el “Catecismo del Concilio de Trento”. Siguiendo las resoluciones de Trento, todas las órdenes religiosas centraron sus estudios en acomodar sus propias perspectivas teológicas y místicas a las disposiciones conciliares (Rodríguez Mesonero, 2018; Zafra Molina, 2015).

El género hagiográfico sufrió algunas modificaciones a partir de este momento. La retórica secular renacentista había puesto la mirada en los oradores clásicos. Después del período escolástico y sus limitadas formas de expresión, la retórica redescubrió, principalmente en la obra de Quintiliano, al resto de los clásicos: Aristóteles, Cicerón, Salustio, etc. (Murphy, 1999). A partir de Trento, la retórica cobra una importancia fundamental como instrumento propagandístico y persuasivo con el que la Iglesia podía diseminar su mensaje por todos los territorios conquistados. Grandes pensadores de las órdenes religiosas más importantes redactan nuevas gramáticas y retóricas para instruir a sus neófitos en estas artes y así prepararlos, primero para evangelizar a los infieles y, posteriormente, ya asentada la colonia, catequizar a los cristianos que han errado el camino de la virtud. Ejemplos de ello son fray Luis de Granada, que publica su *Breve tratado en que se declara la manera que se podrá proponer la doctrina de nuestra Santa Fe y religión cristiana a los nuevos fieles* (1560), o Cypriano Suárez, que publica en el mismo año su *De arte rhetorica libri tres, ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti*, o el también jesuita José de Arriaga, que publica en 1619 su *Retoris Christiani*. De estas retóricas publicadas después del Concilio de Trento, la que cobra un interés fundamental para la presente investigación, como veremos más adelante, es la de Fr. Diego Valadés, *Rhetorica Christiana* de 1579. Esta es la primera obra de esa envergadura escrita por un novohispano de la orden de san Francisco y, más importante, la primera que toma en cuenta la existencia del “otro” indígena, con lo que adquiere también gran valor etnológico.

Para Norma Durán, la retórica, desde el inicio del cristianismo, funcionó como el vehículo para articular la nueva religión y promover su mensaje. El yo cristiano, según la autora, se elabora en el discurso como una nueva manera de entenderse. Mientras el yo de la Antigüedad es un “yo” político (Aristóteles lo considera un “animal político”), el yo cristiano es una criatura que tiende “naturalmente” a su Creador y utilizará el término “persona” para autodefinirse (Durán, 2008: 189). Las técnicas que ofrecen las retóricas paganas se adecuan durante el Renacimiento para que el yo cristiano busque constantemente a su Creador, pero también para extirpar de raíz los ritos y supersticiones

idólatras y suplantarlos con la fe cristiana. Por este motivo, con Quintiliano, se reavivan en la predicación los tres preceptos ciceronianos: instruir, deleitar y persuadir.

Durán (2008: 190-202) enlista las características básicas de la retórica cristiana que fueron reafirmadas por los concilios hasta tomar una forma definitiva en Trento:

1. Basada en una biografía: la biografía de Cristo es el modelo de sustrato para todas.
2. Discurso formulado en el misterio: las palabras son insuficientes para explicarlo.
3. Define la fe en términos conceptuales: la verdad no se expresa en términos lógicos sino a través de pruebas de fe.
4. Lo real se subsume a lo imaginario: lenguaje figurativo, alegórico.
5. El discurso cristiano se apodera del discurso político.
6. Ambigüedad de lo sagrado: también hay signos y milagros ejercidos por el diablo y se debe saber reconocerlo.
7. Evocación de las metáforas corporales: especialmente en todo aquello relacionado a las dos naturalezas de Cristo.
8. Distintos niveles de representación: muestra, demuestra, persuade, afirma, etc.
9. Preferencia por el género epidíctico.
10. Apropiación del pasado: reinterpretación de la Historia desde la redención.

Las características enumeradas por la autora nos dan un acercamiento a la conformación de la realidad barroca. Es al final una realidad retórica, un espacio de naturaleza mixta, entre lo teopolítico y lo sobrenatural. La retórica encarna un papel decisivo en la construcción social de la realidad, en cuanto código de todos los códigos, es un instrumento eficaz a la hora de transmitir una visión, ornada y emotiva, del caos del mundo. Rodríguez de la Flor sostiene que la retórica en el contexto hispano tiene por objeto último no la realidad en cuanto tal, sino la producción de una versión mitopoética de ella. Teje una lectura alegórica del mundo, en cuyo sistema expresivo-simbólico alcanza una dimensión hermeneútica, por cuanto apunta a una visión integrada y total del hombre y de

su historia, la cual pretende situar en dimensión providencialista, finalista y teleológica (Rodríguez de la Flor, 2012: 25).

Estos conceptos teóricos ayudarán a conformar los espacios y tiempos narrativos en la vida de Fr. Margil pero, mucho más importante, la retórica cristiana es el andamiaje para el establecimiento de la subjetividad del misionero. Como afirma Durán “lo propio de la subjetividad cristiana es la renuncia a uno mismo a partir de la obediencia, la castidad y la conquista de las propias pasiones” (Durán, 2008: 37). La Contrarreforma provoca cambios en los medios de santidad: nunca antes como entonces, la renuncia del yo, base de la subjetividad cristiana, había tenido tanto valor. La figura del misionero acuñada en Nueva España en el siglo XVI se convierte en una “tecnología del yo”, uno de los instrumentos que la Iglesia produce para difundir y exaltar el tipo de subjetividad propia del “rebaño” (Durán, 2008: 37).

La *Rhetorica Christiana* podría considerarse el manual por excelencia para la conformación de esa subjetividad del misionero franciscano durante el siglo XVI. Tiene una finalidad humanista eminentemente práctica: formar buenos predicadores de la divina palabra, que conocieran a fondo el arte de la elocuencia cristiana y estuvieran bien pertrechados de los conocimientos de las ciencias divinas y humanas. Fue escrita originalmente en latín, constituida por seis libros que exponen de manera sistemática los principios, fines y recursos de la teoría oratoria.

Del extenso volumen de saberes que contiene la *Rhetorica Christiana*, se han extraído tres ejes temáticos que están presentes en la formación discursiva de *El Peregrino Septentrional Atlante*. Estos son: la formación del misionero, la preceptiva retórico-literaria de la composición del sermón y otros textos, y el componente antropológico-etnográfico en la visión y comprensión del mundo del ‘otro’ indígena.

Ante las severas y justas críticas de Lutero contra los obispos y sacerdotes disolutos, abusadores de su grey y hasta heréticos en la administración de los sacramentos, el Concilio de Trento busca una mayor moralización del clero. Acogido en este precepto e inspirado por la generación de misioneros inmediatamente anterior, Fr. Diego Valadés incluye en su retórica una especie de ‘breviario hagiográfico’ para que el misionero logre, a través de él, no solo alcanzar la elocuencia iluminada, sino también la perfección del espíritu, a partir del depuramiento personal por la perfecta vida religiosa. El concepto de retórica que fundamenta al orador ideal en la obra de Valadés no es el de Aristóteles, que la considera el arte de encontrar de cada materia los medios para persuadir, sino la que ofrece Quintiliano como *bene dicendi scientia*. Esta definición añade a la elocuencia un modo de vida, de donde el buen orador es también un hombre bueno que se alimenta de la sabiduría. Este misionero ideal tendría la ingente labor de convertir mediante la prédica a los naturales de todos los confines de Nueva España.

Aunque la *Rhetorica Christiana* proporciona un compendio enorme de conocimientos, todos bajo la tutela del máximo saber que es la teología, de los cuales el fraile misionero debía nutrirse en sus años de entrenamiento antes de salir a misionar entre los gentiles, Valadés recomienda, una vez en la misión, utilizar el *sermo humilis* (forma retórica para predicar a las personas más sencillas). El autor se inspira en el Eclesiastés, que dice: *sapiens in verbis seipsum amabilis reddit* (Vernier, 2001: 12)⁵. Sería largo y tedioso referirse en este momento a los usos y formas retóricas que el texto contiene, sin embargo, vale la pena rescatar el tratamiento que le da Valadés a las cinco divisiones clásicas de la oratoria: *inventio, dispositio, elocutio, memoria y actio*.

El estudio de esta preceptiva debía procurarle al orador un catálogo de recursos estilísticos, exegéticos, doctrinales, así como un corpus de citas y pasajes de las Escrituras y de autores paganos, para la elaboración de sus sermones. Valadés ofrece ejemplos de sermones ya escritos y recomienda a aquellos misioneros cuya destreza en las letras es

⁵ Texto en español así: “Las palabras de la boca del sabio son llenas de gracia.” (Eclesiastés 10: 12. Versión Reina Valera).

mínima, pero compensada por un gran fervor misional, memorizarlos tal cuales, y repetirlos en los días de las festividades.

Encontramos también en la obra de Valadés un importante componente etnográfico que la diferencia de las otras retóricas cristianas escritas en la misma época. Para lograr introducir este componente en una obra de naturaleza retórico-preceptiva, Valadés se apoya en una de las herramientas que la misma retórica le ofrece: el *exemplum*. Quintiliano se refiere a su uso como: “traer un hecho sucedido o cómo sucedió, útil para probar lo que queremos” (Carrasco; 2000: 40). Así Valadés, en lugar de recurrir en este apartado a las formas clásicas, busca ejemplos basado en su propia experiencia de mestizo y con ello integrar el Nuevo Mundo en su retórica. Rolando Carrasco refiere que en la *Rhetorica Christiana* confluyen diversas tradiciones que se integran en una específica visión del hombre americano y de la historia que, gracias a la utilización retórica del *exemplum*, pone en discusión ante sus destinatarios europeos no solo la supuesta inferioridad natural del indígena, sino también su integración en la cultura cristiana universal (Carrasco; 2000: 40).

Los ejemplos y observaciones del mundo indígena que Valadés usa para ilustrar sus sermones buscan legitimar y defender la incorporación del indígena en la unidad de la naturaleza humana. Desde los tiempos de Ubertino de Casale, la corriente milenarista entre los franciscanos rastreaba en la Historia los signos del advenimiento de la parusía. La aparición de los habitantes de América en el panorama de la cristiandad tuvo su explicación, entre los franciscanos, como parte del plan divino. Con la llegada providencial de los trece primeros frailes a Nueva España, la descripción e inserción de esa ‘otredad’ iba a la par de la defensa del apostolado franciscano, como puerta de entrada de estos seres en la “historia de la salvación”. De esta manera, la *Rhetorica Christiana*, conforme a los postulados teológicos de Paulo III, legitima la capacidad racional del indígena, condición que le garantiza su acceso a la fe cristiana (Carrasco, 2000).

La descripción de los indígenas, como es la tónica en los textos de sus contemporáneos –y será la misma entre casi todos los cronistas de las ordenes religiosas durante el periodo colonial–, se basa en una percepción binaria. Por un lado, es retratado como el “buen salvaje”; un ser dócil que pareciera vivir aún en un pasado edénico anterior al Génesis, donde la comunidad experimenta verdaderamente el evangelio, aunque nunca haya oído hablar de él. En este caso, a través del género epidíctico se elogia al indígena con el interés indirecto de resaltar la labor evangelizadora y la pertinencia de la empresa misional en el continente.

Por otro lado, aparecen descritos como seres abyectos, imbuidos en la maldad, por haber hecho el diablo su casa en estas tierras hasta entonces ajenas a la luz de la verdad cristiana. Entre los tópicos recurrentes de las crónicas y la sermonística colonial, ocupa un lugar destacado la presencia y acción del diablo. Autores como Cañizares-Esguerra (2008, 246- 47) mencionan la presión sufrida por el clero en América por demostrar que, antes de la llegada de los españoles, estas tierras eran territorio del diablo; por ello, después se convierten en un fértil jardín de santidades. Antagonista de la fe verdadera y enemigo de Dios y sus hijos, este personaje, según interpretaron los frailes a partir de los ritos religiosos de los nativos, implantó en estas tierras su reinado. Los sacerdotes de las tribus eran sus acólitos y sus formas religiosas fueron desacreditadas por considerarlas prácticas adivinatorias, magia y superstición idólatra. Por supuesto, es en esta lucha contra el maligno donde las fortalezas del misionero deben relucir y donde su retórica debe penetrar hasta el corazón de su auditorio, para erradicar cualquier vestigio de herejía. Con este fin, muchas veces sus sermones iban acompañados de la destrucción pública de ídolos, como prueba del poder superior del dios cristiano. La lucha contra el demonio y sus huestes es uno de los temas más constantes en la mentalidad postridentina, y fue motivo de gran cantidad de obras pictóricas, musicales y literarias.

0.5. Estado de la cuestión

Sobre la obra de Fr. Isidro Félix de Espinosa, es muy poco lo que se ha escrito. Sobre Fr. Antonio Margil de Jesús, se ha escrito un poco más; biografías, la mayoría de los textos, y también, en la mayoría de ellos, el intertexto común es la obra de Fr. Isidro Félix de Espinosa. No se encontró en el medio académico costarricense ninguna tesis o artículo sobre la obra de Fr. Isidro.

Se ubicaron tres textos que profundizan en la obra y crónica de Fr. Isidro Félix: uno de Michael B. McCloskey, de 1951, publicado en la revista *The Americas*; otro, en *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (1999), de Antonio Rubial García, que dedica el último capítulo del libro a la obra de Espinosa. Por último, de Salvador Moreno Basurto, *Diarios, derroteros e historias. Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, siglo XVIII* (2015), que recoge en el primer capítulo algunas noticias biográficas de Fr. Espinosa.

También se hallaron algunas obras que giran en torno a la figura histórica de Margil, como: *Vida Portentosa del Americano Septentrional Apóstol, el Venerable Padre Fray Antonio Margil de Jesús*, de Fr. Hermenegildo Vilaplana, de 1763; el poema épico inspirado en la *Eneida*, escrito por Bruno Francisco Larrañaga en 1788, titulado *Margileida*⁶. “El apóstol de Guatemala”, en *Crónicas Coloniales* (1921), de Ricardo Fernández Guardia; *Fray Margil de Jesús, apóstol de América*, de Enrique Ríos, de 1941; *Nothingness itself. Selected writings of Ven. Fr. Antonio Margil (1690- 1724)*, de Marion A. Habig, editado en 1976. *La orden franciscana*, de Eladio Prado, de 1983. De los padres José María Iraburu y Luis Pacheco, la reseña histórica, de 2007, *Fray Antonio Margil de Jesús, el fraile de los pies alados, misionero en Talamanca del año 1700*. La novela

⁶ Texto inédito.

histórica *Espinas* de Fernando Pérez Valdez, de 2013. De Fabián Dobles, el poema *Romance de Fray Margil* publicado en el volumen v de sus obras completas, de 2018. Finalmente, de Salvador Moreno Basurto, *El Humanismo de Fray Antonio Margil de Jesús en el Septentrión novohispano*⁷, de 2018.

Fray Isidro Felix de Espinosa: Companion and Biographer of Margil

Este artículo de McCloskey no es un acercamiento crítico a la obra de Félix de Espinosa; su valor radica en la información historiográfica que ofrece, fruto de las investigaciones del autor.

Según McCloskey, para 1819, un siglo y medio después de la muerte de Espinosa, su memoria estaba casi olvidada. En la *Biblioteca Hispano Americana Septentrional* de José Beristain y Souza, lo único que se dice de Espinosa es:

Espinosa, natural de la ciudad de Querétaro, del Orden de San Francisco de la Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Michoacán, predicador y misionero apostólico, y guardián y cronista del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro, calificador y revisor de libros del Tribunal de la Inquisición. Fue tan infatigable en la predicación de la palabra divina, como en perpetuar los hechos apostólicos de sus hermanos; y digno por esto de que se le llame el Julio César del Evangelio en la Nueva España, pues como aquel romano, de día peleaba, aunque mejores batallas, y de noche escribía. (McCloskey, 1951: 283)

⁷ Esta obra del Dr. Salvador Moreno Basurto llegó providencialmente a nuestras manos en un momento muy avanzado de la investigación. Esperamos aprovechar mucho más sus aportes en futuros proyectos. No obstante, vale la pena rescatar dos elementos de su trabajo de suma importancia para esta tesis. Por un lado, el primer capítulo presenta una cronología detallada de la vida de Fr. Margil, así como una bibliografía (“Margilografía”) mucho más exhaustiva que la nuestra. Incluye referencias a documentos anteriores a la publicación de *El Peregrino Septentrional Atlante* y que en muchos casos fueron documentos de sustrato para la obra de Espinosa. Por otro lado, el volumen incluye un artículo de Hugo Ibarra Ortíz, “Hagiografía sermocinal. La vida de Fray Antonio Margil de Jesús” (93-104). Este artículo tiene la característica de ser el único, hasta donde se ha tenido conocimiento, que plantea líneas de trabajo afines a las nuestras. Sin llegar a un análisis estilístico, adelanta algunos elementos de la constitución retórica del texto y la función de los textos preliminares.

Para este autor, la razón del olvido en el que cayó la obra de Espinosa se debió al cambio en el gusto literario de la época. Menciona que, a menos de una generación después de la muerte de Espinosa, fray Pablo de la Purísima Concepción Beaumont escribió su *Crónica de la Provincia Franciscana de S. Pedro y S. Pablo de Michoacán*. En el prefacio, reconoce que usó la obra de Espinosa como guía para la suya, sin embargo, critica su carácter obsolecente. De la misma manera, menciona McCloskey la obra de Fr. Hermenegildo Vilaplana de 1763 *Vida Portentosa del Americano Septentrional Apóstol, el V. P. Antonio Margil de Jesús*. Vilaplana es cuidadoso al reconocer la importancia de *El Peregrino Septentrional Atlante* para su obra, pero no deja de resaltar el prejuicio sobre la prolijidad retórica de Espinosa.

En 1899, el Dr. Nicolás León edita y publica la *Crónica de la provincia franciscana de S. Pedro y S. Pablo de Michoacán*. Este trabajo consistía en los borradores de cuatro o cinco manuscritos que León analizaba con miras a la publicación de un solo volumen; su examen lo llevó a la conclusión de que estos eran el trabajo de Fr. Isidro Félix de Espinosa. León también concluye que las palabras en el prefacio de la crónica de Beaumont, donde asegura que la obra de Espinosa fue una guía para la suya, y la crítica que hace a la obsolescencia del estilo de Espinosa, no es exacta, pues la mayor parte de su libro es una copia palabra por palabra de la obra de este. El editor le agregó un sumario biobibliográfico sobre fray Isidro y, según McCloskey, desde entonces esta obra ha sido la fuente de información más importante sobre el fraile. En el resto del artículo, McCloskey ofrece al lector la información recopilada en el libro de León, pero presentada de una manera más moderna.

Para la presente investigación, el artículo de McCloskey es importante porque provee la poca información biográfica que se sabe sobre Fr. Isidro Félix de Espinosa, además, incluye un resumen crítico de lo que hasta 1951⁸ se había dicho de su obra.

⁸ Este resumen crítico se ha visto superado por las investigaciones de Salvador Moreno Basurto (2015, 2018).

El Misionero

En *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (1999), Rubial García, inspirado en los trabajos de Michel de Certeau, André Vauchez, Rudolph Bell y Alain Boureau, entre otros, se interesa por descifrar los códigos de la hagiografía novohispana en el caso de cinco siervos de Dios a los que se les inició un proceso de beatificación en la época virreinal. El interés de Rubial García al presentar estos cinco casos era estudiar “el personaje que ha sido mitificado, transformado a partir de un modelo hagiográfico y utilizado para una función didáctica, moralizante y “nacionalista” (Rubial García, 1999: 12).

El autor afirma que seguirá “tres líneas narrativas”: La primera es la hagiográfica, como discurso oficial de un grupo de clérigos criollos y peninsulares con interés en el control y difusión de valores. En segundo lugar, contempla la recepción de esta figura “mítica” entre la sociedad novohispana. Considera el impacto de la obra a través de la imprenta en ámbitos intelectuales (conventos, bibliotecas, lecturas públicas, etc.) y también la penetración en la piedad popular que se manifiesta en imágenes, reliquias o lugares santos. La tercera línea narrativa se refiere a la reconstrucción del proceso de beatificación iniciado por la sociedad criolla y a las actitudes de la Iglesia Romana y la Corona Española frente a este (Rubial García, 1999: 11-16).

El último capítulo del libro, “El Misionero”, está dedicado a la figura de Fr. Antonio Margil de Jesús y casi todo el análisis se basa en el texto de Félix de Espinosa. Comienza con una pequeña descripción de las partes del libro. Obvia la mayoría de los preliminares y rescata únicamente la dedicatoria inicial a san Antonio de Padua, patrono del biografiado. También se refiere a la construcción ideológica del indio: en su opinión, Félix de Espinosa mantiene la imagen binaria y estereotipada del indio, creada en las crónicas del siglo XVI. Afirma, además, que el texto de Espinosa permite vislumbrar una sociedad virreinal en la

que las transgresiones a la norma moral católica son constantes. La lectura de esta biografía, asevera Rubial, abre el panorama de un mundo refractario a someterse a un orden estricto, un mundo en el que el diálogo entre la cultura popular y la elitista se terminaba, al agravarse las diferencias sociales y reforzarse una cultura de la censura y de la austeridad contra aquella otra popular, más tolerante y heterogénea (Rubial García, 1999: 261-270).

Al analizar el Libro III de la obra de Espinosa, Rubial García apunta que, en el ámbito barroco, existía una gran diferencia entre ser predicador y ser misionero. En el primero, el ejemplo de vida es secundario, pero, para el segundo, era lo principal. Sin embargo, tales virtudes podían ser elementos de imitación únicamente para un sector de los cristianos: los frailes. Por esta razón, las virtudes que más destaca Espinosa de su biografiado son aquellas relacionadas con la vida conventual, tanto las asociadas con la ocupación de cargos dentro de la orden, como de súbdito. Rubial señala que esta parte del libro es un tratado teológico, lleno de juegos retóricos, en el que el tema central gira alrededor del tópico clásico de la muerte trascendida por las obras (Rubial García, 1999: 276-281).

Para finalizar con su enfoque de la obra de Espinosa, Rubial García subraya la importancia que tuvo fray Margil para la Nueva España barroca. Este misionero atípico, que lograba conversiones masivas entre los idólatras de Centroamérica a Texas (las fronteras físicas del Virreinato), era también un héroe que consolidaba el territorio novohispano. Sus innumerables viajes por la geografía mexicana, pacificando y sembrando la armonía y el perdón entre todos los grupos, lo convertían también en un héroe cultural de una nueva era. Su veneración a la virgen de Guadalupe y su inminente beatificación aseguraban a Nueva España seguridad y paz. El misionero era también un puente que hermanaba la edad dorada y gloriosa de la orden en el siglo XVI con un futuro promisorio (Rubial García, 1999: 281-284).

El investigador se acerca a la obra de Espinosa en un esfuerzo por contextualizar la función social de los venerables padres y monjas que en el siglo XVIII fueron postulados por la sociedad criolla para la beatificación. La publicación y distribución de sus vidas dio unidad y coherencia al territorio novohispano. El autor interpreta el fracaso de estos procesos de beatificación como consecuencia de una sociedad criolla más influenciada por la Ilustración y el síntoma del cambio de paradigma político que desembocaría en la independencia respecto de España.

La presente investigación pretende llevar un paso más allá algunos de los temas que Rubial García solo esboza. Se analizará la importancia de la congregación de *Propaganda Fide* y los colegios fundados en América, como matriz ideológica que marcó los procesos y métodos de cristianización de Centroamérica y el norte de Nueva España. La obra de Espinosa está estrechamente ligada al movimiento de Contrarreforma y, por ello, nos interesa ponerla a dialogar con la *Rhetorica Christiana* de Valadés, para develar su riqueza retórica, que el autor solo menciona someramente. Con la llegada de la congregación de *Propaganda Fide*, se reaviva la idea de una época dorada de la evangelización del Nuevo Mundo. De esta manera, se enlaza por línea directa el proceso de cristianización de las zonas más remotas del virreinato, aún indómitas, con la época de la llegada de los primeros misioneros en el siglo XVI. La realidad del siglo XVIII impone nuevas necesidades que los misioneros de *Propaganda Fide* deben atender, como catequizar las áreas urbanas de criollos cuyas costumbres y moral se pudieran haber visto relajadas, así como inspirar el ideal del religioso de la Contrarreforma entre los nuevos postulantes a misioneros, como bien describe Rubial García. Nuestro deseo de profundizar en la construcción literaria de la subjetividad de Margil nos permitirá, al mismo tiempo, deconstruir el ideal del misionero santo, del *miles Christi*, que promulgaba la Iglesia.

Se presentará el texto hagiográfico como un “género literario” que en el Nuevo Mundo tomó características particulares nacidas de la hibridez (mestizaje) de géneros como la crónica histórica, la novela de caballería y la crónica de viajes, por mencionar unos

ejemplos. Esta interrelación genérica, según apuntan algunos de los estudiosos de la textualidad colonial, es característica de la escritura de zonas marginales, como Centroamérica, donde su condición de periferia permitió una mayor libertad en la adaptación de las formas retóricas hispanas (Sánchez Mora, 2016).

0.6. Metodología

La presente investigación es un primer acercamiento a las *vitae* novohispanas. El interés sobre el tema surge a partir del encuentro con la publicación facsimilar conmemorativa de *El Peregrino Septentrional Atlante*, de 1997, después de 120 años de no divulgarse en los círculos de lectores. La metodología empleada es cualitativa, para ofrecer una imagen de la representación del sujeto misionero católico durante el siglo XVIII.

Primeramente, se contextualiza el texto dentro del género *vita*, a través de una investigación bibliográfica que rastrea sus orígenes y evolución. Se consultan trabajos académicos relacionados con la hagiografía medieval y novohispana, así como investigaciones históricas sobre la Edad Media, el Renacimiento y el proceso de conquista espiritual de Nueva España.

En segundo lugar, se propone un análisis textual. En primera instancia, interesa exponer la distribución discursiva de la crónica hagiográfica renacentista, tomando en cuenta sus componentes preliminares (licencias, censuras, pareceres, etc.), la división de sus partes y la consiguiente distribución del material bio-hagiográfico. Del mismo modo, se tendrá como referencia la *Rhetorica Christiana* para la descripción preceptiva de la matriz retórica del texto.

Por último, se toma en consideración a distintos autores que, inspirados en Michael Foucault y sus postulados sobre las tecnologías del yo, ayudan a entender, mediante el proceso de construcción de una subjetividad cristiana particular, la función social del misionero franciscano entre indígenas y criollos, en las zonas limítrofes del Virreinato.

Capítulo 1: Matriz histórico-discursiva. Contextualización del género *vita*

1.1. Nacimiento de la literatura cristiana (siglos III-VIII)

Para comprender el origen y evolución del género *vita*, es preciso remontarse a la antigüedad romana tardía. Convencionalmente, se considera el siglo III como el momento en el que aparecen en Oriente los primeros textos hagiográficos referidos a los mártires. Es bien sabido que las persecuciones de los cristianos empezaron desde el siglo I. Imposible olvidar, por ejemplo, la promovida por Nerón en el año 64, cuando culpó a los cristianos por el incendio de Roma. No obstante, las persecuciones de los primeros siglos eran de carácter local y organizadas por autoridades regionales. A partir del 250, con las leyes contra las prácticas de los cristianos, promulgadas por Decio y Valeriano, el Estado actúa en contra de este grupo. Gracias, principalmente, a la *Historia Ecclesiae* y la *Vita Constantini* de Eusebio de Cesarea, como a la consecución de su trabajo hecha por Jerónimo, es que hoy tenemos conocimiento del origen de estos primeros textos cristianos relacionados con los hechos acaecidos en el siglo III. Expondremos las generalidades de este momento histórico siguiendo la propuesta de Jacob Burckhardt en su obra clásica *Del paganismo al cristianismo*, basada en las dos autoridades antes mencionadas, entre otras.

En el año 303, el emperador Dioclesiano declara la conocida “Gran persecución”. Sería la última de las persecuciones contra los cristianos, pero también la más recordada en los primeros martirologios. Para este momento, los cristianos no eran más una secta de proscritos que debía ocultarse para llevar a cabo sus rituales. Todo lo contrario, habían prosperado socialmente, muchos de ellos eran parte de las fuerzas militares y de las élites políticas, tenían grandes iglesias y en Oriente eran dueños de extensiones territoriales; igualmente, el clero tenía participación activa en la vida del Imperio. Burckhardt asegura que el propio Diocleciano contaba en su corte con pajes y mayordomos de origen cristiano. Del mismo modo, se conoce que nombró gobernadores cristianos, a quienes incluso llegó a dispensar de participar en los sacrificios paganos de la tradición romana (Burckhardt, 2017:

274-276). La leyenda más conocida entre los cristianos, que narra la razón por la cual el emperador ordenó la persecución, es tomada de la obra de Lactancio *De mortibus persecutorum*. En ella, se relata la escena en que Diocleciano y Galerio, después de las Guerras Persas (299), se reúnen en el templo de los sacrificios; durante una inspección de entrañas de animales, los aurúspices no atinan una lectura clara de los augurios. Denunciaron que la presencia demoníaca de los cristianos interrumpía la adivinación. La reacción de Diocleciano, según la leyenda, fue el sacrificio a los ídolos de todos los cortesanos presentes que hicieran la señal de la cruz (Burckhardt, 2017: 277).

Las razones que llevaron a Diocleciano a perseguir a los cristianos tan furiosamente no están claras. Una hipótesis apunta, efectivamente, al carácter supersticioso del emperador quien, instigado por los líderes de la religión romana tradicional, identificó a los cristianos como elementos desestabilizadores de la moral y costumbres romanas. Otra emerge de la obra del propio Eusebio, quien responsabiliza a la corrupción interna en las comunidades cristianas; estas, carentes de un liderazgo legítimo después de las persecuciones del 250, habían permitido la entrada de gentes indignas que hasta se habían apoderado de sillas episcopales y creaban disputas entre las comunidades, así como riñas y odios entre clérigos con ansias de poder. Una tercera hipótesis, que se defiende con el peso de lo que sucedió en los siglos siguientes, apunta a las sospechas que barruntaba Diocleciano sobre el interés de los cristianos por apoderarse de la dignidad imperial (Burckhardt, 2017: 280). Lo cierto es que para el 298, se da la primera manifestación de desconfianza. Los emperadores no se sentían seguros entre tropas cristianas y dudaban de su absoluta obediencia en tiempos de guerra, por ello, se depuran con la expulsión de todos aquellos que no aceptaran los ritos paganos. Los actos vandálicos en el palacio de Nicomedia, cerca del 303, produjeron muertes ejemplares entre los pajes cristianos. Lo mismo sucedió en Melitene y Siria. De acuerdo con Eusebio, por estos ataques al emperador se inculpó a los cristianos; la certeza de un complot desató la “Gran persecución” (Burckhardt, 2017: 285). Conforme relatan Eusebio y Lactancio, el edicto de Diocleciano no se encaminaba a la aniquilación de los cristianos sino a su degradación, lo que los forzaría a la apostasía. Se prohibieron todas las reuniones, se demolerían todas sus

iglesias y sus libros sagrados serían quemados. Se suprimieron todas las dignidades eclesiásticas y se aplicaría el tormento a los cristianos en todo proceso judicial, además, les serían negados los beneficios del derecho común (Burckhardt, 2017: 286). En los años siguientes, se promulgaron tres edictos más, cada uno más cruel que el anterior. De esta época datan las primeras actas de mártires y leyendas, algunas de ellas recogidas por Eusebio y Jerónimo.

Muchos de los mártires de la “Gran persecución” influenciaron la vida religiosa medieval y fueron protagonistas de un sinnúmero de leyendas. Podemos mencionar, a manera de ejemplo, el caso de santa Bárbara de Nicomedia (s. III), quien fue torturada ante el gobernador Marciano, pero no negó la fe, su padre la decapitó en un monte (Carmona Muela, 2003: 38). El de san Sebastián (s. III), jefe de la cohorte pretoriana de Diocleciano, hacía proselitismo entre los soldados y demostraba piedad y animaba a los que sufrían el martirio. Al enterarse Diocleciano de la traición, mandó a que sus compañeros lo saetearan (Carmona Muela, 2003: 420). O el de san Mauricio y los soldados cristianos de la Legión Tebana (s. III), quienes, durante la campaña de Maximiano en las Galias, se negaron a combatir contra los cristianos y, por ello, fueron martirizados (Carmona Muela, 2003: 326).

Contemporáneamente a la persecución de Diocleciano y su ocaso político, una nueva figura cobra relevancia en la vida pública. Constantino aparece como un hombre arreligioso, hábil en la guerra, ambicioso y con ansias de poder. Burckhardt matiza las apreciaciones de Eusebio de Cesarea, con las de Zósimo, historiador pagano del siglo V, pues considera que, en gran parte, ha sido Eusebio quien ha idealizado al emperador en la memoria de los cristianos. En el 312, cuando en la guerra contra Majencio utilizó el monograma XP (representativo de Cristo) en los escudos de sus soldados, más allá de ser una prueba de la conversión de Constantino, el monograma era bien recibido en la batalla por los soldados galos y britanos, al tiempo que no molestaba a los paganos entre sus huestes, quienes también estaban cansados de las persecuciones (Burckhardt, 2017: 334). Por algún tiempo, Constantino muestra una actitud religiosa ambigua; por un lado, suplanta

con el monograma XP el nombre de Júpiter en el arco del triunfo y, por otro, mantiene las monedas dedicadas al Sol (Mitra) invicto y sus rituales paganos. Sus edictos de tolerancia, especialmente el de Milán (313), no hacen más que permitir la libertad religiosa. Se devolvieron las propiedades confiscadas a las comunidades cristianas, se permitió el proselitismo y se protegió públicamente a los cristianos. Seguidamente, Constantino (319) toma ciertas medidas que por primera vez preocupan a los paganos. Los aúspices y sacrificios a puerta cerrada fueron prohibidos, pues podían dar ocasión a abusos políticos. Finalmente, en 324, con el edicto a los provinciales de Palestina y el edicto a los pueblos de Oriente, parece entregar el imperio al cristianismo, al liberar a todos los pueblos de la persecución y polemizar abiertamente con el politeísmo (Burckhardt, 2017: 336-337).

Después del edicto de Milán, el clero quedó en una muy buena posición política. Ahora, eran reconocidos como un estamento o corporación. Por un lado, se apartaban de los laicos, por otro, en sus funciones sinodales, podían penetrar directamente en la comunidad. Constantino encontró en este clero, tan políticamente organizado, una oportunidad de gobernar a través de su prestigio, pero también un potencial enemigo. Por eso, le aseguró su favor hasta el punto de establecer una corregencia con un clero que, a cambio, fue su mayor propagandista (Burckhardt, 2017: 348). A partir de este momento, el clero recibe beneficios como la dispensa del emperador de las obligaciones públicas (impuestos), se le concede la posibilidad de heredar, se le otorga una pensión oficial en tierras, rentas y cereales; y hasta recibió parte del poder estatal, al reconocerse las resoluciones hechas por un obispo como legales, sin tener que recurrir a los jueces seculares (Burckhardt, 2017: 350). A consecuencia de estos cambios, el evangelio se convertía progresivamente en ley, incluso para aquellos que no creían en él. Constantino quería una iglesia oficial por razones políticas.

El siguiente paso sería unificar ideológicamente a todas las comunidades cristianas bajo una sola doctrina. La idea del concilio, desarrollada en los primeros siglos del cristianismo, postulaba que una asamblea de los que presiden las comunidades cristianas

sería asistida por el Espíritu Santo para deliberar en común sobre asuntos primordiales de la fe (Burckhardt, 2017: 354). La primera ocasión fue el concilio de Nicea (325), cuya misión principal consistiría en dirimir las disputas arrianas sobre la Santísima Trinidad⁹. La ley evangélica se convertía poco a poco en policía de las costumbres. Después de la muerte de Constantino, volvieron las persecuciones espantosas y los destierros, esta vez dirigidos a los paganos que aún sobrevivían, incluso el bautismo y la comunión se convirtieron en objetos de imposición violenta (Burckhardt, 2017: 361).

No obstante, al lado de las persecuciones, el siglo IV ve surgir a los grandes padres ideólogos y unificadores de la Iglesia: san Atanasio, san Basilio, san Gregorio Nacianceno, san Jerónimo, san Antonio Abad, san Hilarión y san Juan Crisóstomo, entre otros. También conocidos como los “Padres del desierto”. Estos personajes, imitando el mensaje de Cristo al joven rico, se retiraron voluntariamente a vivir en pobreza en zonas desérticas de Siria y Egipto; de esta manera, se alejaron de las discusiones políticas y luchas de poder dentro del nuevo clero oficial. Se sometieron a todo tipo de privación material y disciplina corporal. Las *vitae sanctorum patrum* los revisten con poderes taumatúrgicos y visiones apocalípticas, pero, asimismo, como los fundadores de una nueva forma de religiosidad apegada a una “regla”. La regla que otorgó san Pacomio significó el primer paso en el sentido de la desnaturalización y la construcción de la subjetividad cristiana: desde ese momento, el ascetismo ya no es el resultado del libre interés individual, sino una ley que encadena a miles de hombres a una práctica uniforme (Burckhardt, 2017: 376). Tenemos así que, para finales del siglo IV, el *monasterium* acogía a gran cantidad de monjes y ya no se ubicaban únicamente en el desierto, sino también en las ciudades y moviéndose con celeridad hacia Occidente, con la novedad de los primeros conventos de monjas.

Para el siglo V, junto a la consolidación de las sedes obispales, el martirio se volvía un tema central de la Iglesia imperial. Los cuerpos de los mártires fueron trasladados a

⁹ Arrio sostuvo la doctrina de la subordinación del Hijo al Padre, con lo que el Hijo sería la primera creación del Padre, pero por haber sido creado, no sería Dios mismo. Atanasio de Alejandría defendía la doble naturaleza de Cristo como Dios y hombre, engendrado y no creado, de la misma naturaleza del Padre.

suntuosas basílicas dedicadas a su culto. Los mártires se convirtieron en patronos de ciudades. A partir de entonces, se veneraron como intermediarios con la divinidad. Sus reliquias aseguraban protección y la Iglesia promovió su culto a manera de transacción: a cambio de ofrendas, cirios, peregrinaciones, limosnas, etc., los santos manifestaban su “potencia” a través de la cura de enfermedades, protección en los viajes, la salvación del peligro, el encuentro de personas u objetos perdidos, la protección de las cosechas o animales, etc. (Rubial García, 2011: 178). El clero de Bizancio integró (de manera ideológica) las cuatro prefecturas del Imperio: Oriente, Italia, Iliria y Galia. La Iglesia, a través de sínodos con la participación de obispos y diáconos de todas las regiones, desarrolló su mentalidad universal y planta las bases de lo que evolucionará en la Iglesia medieval.

1.1.2. Primeras formas hagiográficas

La investigación de las primeras formas literarias del cristianismo ha sido de interés para estudiosos de la Literatura Antigua y Medieval. Debido a las implicaciones de orden material para el acceso a las fuentes, se suscribirá esta parte de la investigación, en gran medida, a la obra de Isabel Velázquez: *La literatura hagiográfica*. La investigadora ofrece una visión articulada, crítica y provista de un buen número de fuentes de las primeras manifestaciones de la textualidad cristiana.

Los cristianos de la Roma imperial compartieron su espacio vital con paganos durante todas las épocas. La “Patria celestial” en el pensamiento cristiano era una reunión de nacionalidades. El cristianismo estableció relaciones simbióticas con todas las culturas de la Antigüedad Tardía y se nutrió de ellas con la intención de consolidar un proyecto proselitista de evangelización y expansión. Podría decirse que el cristianismo comienza en griego, en el siglo I, con la traducción de la Biblia y luego, hacia el 150, al latín. Cerca del 200, en el África proconsular, brota la primera literatura cristiana (textos canónicos y

doctrinales). La adopción del cristianismo de la cultura greco-latina reformuló las formas literarias clásicas paganas, creando una doble relación de asimilación (a las formas) y resistencia (al contenido). Para el siglo III, paralelo a los primeros documentos de los padres de la Iglesia, de contenido dogmático y doctrinal, surgen otros cuyo fin es relatar los hechos de cristianos ejemplares que vencieron al paganismo con el martirio (Velázquez, 2007: 44-47). La hagiografía, asevera Velázquez, nace dentro del marco de dos géneros clásicos. Por un lado, el historiográfico: su primera intención es registrar y dejar constancia de hechos considerados veraces, ocurridos durante las persecuciones, relativos al apresamiento, juicio, pasión y muerte de los mártires. Por otro lado, la biografía, principalmente en el caso de las *vitae* del siglo V, donde se narran las hazañas y algunos hechos de la vida del santo. No obstante, la hagiografía guarda simultáneamente relación estrecha con otros géneros clásicos: el elogio, el panegírico antiguo y las fórmulas retóricas que dan elocuencia a la exposición juegan un papel importante en la producción discursiva (Velázquez, 2007: 50-53).

Aunque las fuentes antiguas para el estudio de la hagiografía son varias e incluyen desde obras patrísticas de orden dogmático (exegético o pastoral), actas conciliares o sinodales, crónicas históricas, hasta calendarios litúrgicos y epitafios, para los propósitos y dimensiones de la presente investigación, examinaremos solamente tres fuentes que consideramos las más relevantes para el futuro desarrollo de nuestro planteamiento: las actas de los mártires, las *Passiones* y, sobre todo, las *vitae patrorum*.

1.1.2.1. Actas de los mártires. Las *Acta Martyrum* están entre las manifestaciones hagiográficas más antiguas. Se produjeron tanto en lengua griega como latina y son pocas las conservadas, se cree que los paganos destruyeron muchas de ellas durante las persecuciones del 303 y 304. Se caracterizan por ser pre eminentemente en forma de diálogo para reproducir los procesos judiciales que condenaron a muerte a los mártires (Velázquez, 2007: 54). Las actas adoptan la forma de una “escena procesal” que se focaliza en los interrogatorios de jueces y verdugos. Se cree que las actas notariales de los juicios fueron

los documentos de sustrato para estos primeros textos. Los mártires y su actuación en los procesos son arquetípicos: estos personajes destacan porque su modo de vida es opuesto al del tirano y sus secuaces y, por ello, son vistos como sediciosos; presentan una actitud valiente ante la muerte, incluso osada. Muestran una fortaleza de ánimo y una resistencia física sobrehumana, inclusive llegan a ser irónicos o sarcásticos durante los interrogatorios; son temerarios y rebeldes con el juez. Del mismo modo, se caracterizan por ser personas de toda condición: obispos, diáconos, soldados, mujeres vírgenes, esclavos u hombres ilustres (Velázquez, 2007: 100-103). De estos personajes provienen tópicos que serán luego lugares comunes en la sermónística y retórica medieval. De los soldados que rechazan la autoridad terrenal del emperador para ponerse al servicio del reino celestial, se obtiene un *miles Christi*. De las vírgenes o madres que prefieren perder la vida o sacrificar a sus hijos antes de negar la fe devienen muchas de las ideas sobre la castidad y la función social de la mujer. Los mártires constituyen figuras centrales de la Iglesia primitiva para difundir sus enseñanzas, pues son modelos de imitación (aunque en realidad son inimitables) e instrumentos para la modificación de las costumbres.

Merece la pena resaltar que, aunque las actas se definen por ser narraciones sencillas, en ciertas de ellas, intercalado al diálogo, se incluyen algunos pasajes descriptivos que permiten, si bien de manera estereotipada, la participación de otros personajes: los jueces, pretores, emperadores y torturadores. Estos son de naturaleza básica y hasta estulta, sin embargo, de elocuente maldad y morbosidad. Los verdugos son personajes silenciosos, siniestros e infatigables en su oficio. Las muchedumbres de paganos son una chusma anónima, embrutecida, cobarde y salvaje (Velázquez, 2007: 106).

Entre las *Acta Martyrum* de los siglos I al IV más estudiadas se puede mencionar:

- *Actas de Justino y sus compañeros* (155)
- *Actas de Potino y mártires de Lyon* (177)
- *Actas de Apolonio* (Roma, 183-185)
- *Actas proconsulares de Cipriano* (Cartago, 258)

- *Actas de Félix* (Tibiuca, 303)
- *Martirio de Agapé Irene y Quionia* (Salónica, 304)

1.1.2.2. *Passiones*. Conforme las actas de los mártires se van distanciando temporalmente de los hechos relatados, se “literaturizan” introduciendo elementos narrativos, novelados, hasta legendarios y fabulosos. El género hagiográfico se dramatiza en las *Passiones*, sobre todo en las tardías, a partir de finales del siglo IV y todo el siglo V. El interés de la Iglesia durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media no era solo difundir las actas de los mártires, sino también, frente a una sociedad que percibía muy lejana la época de las persecuciones, reavivar la presencia de los mártires para revitalizar la fe (Velázquez, 2007:109).

En las *Passiones*, los elementos descriptivos y narrativos se multiplican. Los mártires aparecen cada vez más “deshumanizados”, en el sentido de que son extraordinariamente fuertes, tan impasibles al dolor que hasta llegan a ser aterradores por su dureza. Sin embargo, son al mismo tiempo elocuentes; sus respuestas a los interrogatorios han evolucionado en discursos sobre la doctrina y el dogma, oraciones para afrontar los dolores del martirio y sus propios testimonios. La caracterización de los magistrados, *praesides* y emperadores (en especial Diocleciano) alcanza un detallismo que no deja lugar a dudas de su maldad. Las descripciones del suplicio ralentizan el ritmo narrativo para incorporar, antes de la escena de la muerte, una “galería de horrores” de patrones hiperrealistas. Se observa una narración *in crescendo* de la maquinación de los jueces en diseñar torturas cada vez más brutales. Otro elemento distintivo de las *Passiones* es la introducción de los milagros *post mortem*. Este singular elemento las diferencia de las actas, no obstante, al igual que en aquellas, siempre hallamos la presencia celestial en rompimientos de gloria y visiones de ángeles que asisten a los mártires en sus peores trances (Velázquez, 2007: 102-108).

H. Delehaye estableció, en 1955, una clasificación de las *Passiones* y actas en función de su mayor a menor índice de veracidad y ha sido comúnmente aceptada por los estudiosos de la hagiografía (Velázquez, 2007: 73-77). Debe acotarse que dicha clasificación tiene poco valor para los estudios literarios donde los conceptos de “veracidad” y ficción se entienden de manera distinta que en la disciplina de la historia:

1. Actas oficiales de los procesos judiciales: se consideran las más próximas a la realidad de los hechos. Los datos provienen de los archivos públicos del procónsul. Nunca se encuentran sin adiciones o integradas a otros documentos. Ofrecen el interrogatorio que es el núcleo de la obra.
2. Relatos de testigos presenciales: el narrador es testigo directo o recopila testimonios de quienes estuvieron presentes en los procesos.
3. Actas basadas en documentos escritos de los primeros tipos: *Passiones*, tienen una estructura narrativa en la que el autor interpola su redacción, parafrasea los textos y actúa con cierta libertad sobre ellos.
4. Actas noveladas o “novela históricas”: los hechos verídicos se mezclan constantemente con la imaginación del narrador. Durante le Edad Media (y hasta nuestros días) la más famosa fue la *Leyenda Dorada* de Jacobo de la Voragine.
5. “Novelas de imaginación”: *Passiones* cuyos protagonistas son producto de la imaginación del autor.
6. Leyendas falsas: redactadas con la intención de engañar.

Entre las *Passiones* más influyentes, se encuentran:

- *Actas de los mártires escilitanos* (África, 180)
- *Pasión de los mártires de Alejandría* (206)
- *Pasión de Cipriano* (258)
- *Pasión de Marcelo* (298)
- *Pasión de Perpetua y Felicidad* (303)

1.1.2.3. Las *vitae patrorum*. Este tipo de obras nace a principios del siglo V en África e Italia. Para el siglo VI era bastante conocido en la Galia e Hispania. Es, por decirlo de alguna manera, el relevo instrumental de las *Passiones*. De los mártires como primeros modelos se pasa a los eremitas y padres del desierto, cuyas *vitae* son traducidas al latín y difundidas en Occidente (Velázquez, 2007: 96). A medida que se avanza en la Alta Edad Media, el gusto por las *Passiones* decae y aumenta el interés en las *vitae*. Estos textos son de características formales tipológicamente homogéneas; son relatos sagrados sobre la vida y actuaciones de uno o varios personajes ejemplares, modelos de la fe y santidad. La mayoría escritos por un autor miembro de la comunidad de creyentes con una doble finalidad, cultural y edificante. En primer lugar, tratan de difundir el culto de un santo (mártir o no). En una época en la que aún no existía un proceso de canonización oficial, los santos florecían por valoración popular, siguiendo la tradición oral y la fijación escrita en las *vitae*. Estas eran el reconocimiento explícito de que los santos son conocidos y aceptados por el mundo. En segundo lugar, son instrumentos de edificación moral y de referencia en la vida cotidiana de los cristianos. En las *vitae*, los protagonistas son emuladores de Cristo, ellos reflejan la verdad de la doctrina y la ortodoxia de la fe, pero no de manera dogmática, sino como “teología popular”, expuesta a través de la rectitud de pensamiento (Velázquez, 2007: 79-84).

Entre sus características más notables como género narrativo, destaca el tratamiento de tiempo y espacio. Existe una simultaneidad entre el manejo externo del espacio como elemento de veracidad historiográfica y los “tiempos para la santidad” que producen su propio espacio-tiempo interno. Estas coordenadas crean tanto espacios y tiempos locales, como otros, que son más una sucesión de hechos al margen de la época. Asimismo, en la tipificación del protagonista, junto al arquetipo de fortaleza, bondad, sacrificio, humildad, ascetismo, elocuencia, implacable contra los enemigos de la fe; el *sanctus* de las *vitae* se define por su capacidad de realizar prodigios. El carácter taumatúrgico de sus apariciones es lo que prevalecerá en la comunidad (Velázquez, 2007: 120).

Además del tratamiento del espacio, tiempo y de los protagonistas, las *vitae* suelen mostrar una estructura típica (Velázquez, 2007: 87-88)¹⁰:

- Origen del santo: por lo general un noble.
- Nacimiento e infancia: normalmente tienen la finalidad de anticipar la virtud del santo desde su juventud. Algunas veces se incluyen noticias de presagios anteriores a su nacimiento.
- Conversión: en el caso de los personajes cuya vida santa proviene de una conversión, los hechos anteriores quedan minimizados.
- Relato central de los episodios que constituyen el núcleo de la *vitae*.
- Descripción de la muerte.
- Enterramiento: manifestación del fervor popular, comienzo de las peregrinaciones y colección de sus reliquias.

Aunque las *vitae* nacieron en Oriente con personajes dedicados a la vida ascética y, hasta cierto punto, fuera de su contexto histórico, fue su versión Occidental la que evolucionó a lo largo de la Edad Media. La razón quizás obedezca al carácter de sus protagonistas: urbanos y altamente imbricados en la vida social. Después de la caída del Imperio romano, los antiguos territorios eran dominados por pueblos diversos (merovingios, visigodos, ostrogodos, etc.), pero tenían como denominador común ser cristianos. Los protagonistas de las *vitae* juegan un papel fundamental en el control de la comunidad: aplican justicia, reparten bienes, y están involucrados en la política; todas sus acciones tienen una repercusión inmediata en la sociedad. Los obispos (principalmente) tienen un papel rector y de liderazgo, adoctrinan, predicán y extienden las pautas del comportamiento cristiano en las ciudades (Velázquez, 2007: 90).

¹⁰ Desde el principio, el cristianismo se apropia de la tradición de escribir la vida de hombres modélicos. Existe una constante formal del género clásico de la biografía. La continuidad estilística se puede rastrear desde Plutarco y Suetonio a las primeras *vitae*. Una de las primeras es la de san Antonio, escrita por Atanasio en el siglo III en Egipto. La primera conocida en Occidente es la vida de san Martín de Tours escrita por Sulpicio Severo. La obra de Jerónimo *De viris Illustribus* está inspirada claramente por Suetonio. Es significativo que estas vidas se elaboran con la finalidad de ser recitadas en voz alta; así entran de lleno en la cultura de la aristocracia retórica de la Antigüedad (Durán, 2008: 65).

Entre las *vitae* más influyentes de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media se puede enlistar:

- *Vita Antonii*, Atanasio de Alejandría (c.357)
- *Vitae sanctorum patrum*, Pacomio (c.420)
- *Vida de Agustín*, Posinio
- *Vida de Martín de Tours*, Severo Sulpicio (s. V)
- *Milagros de Artemios; Cosme y Damián; Ciro y Juan; Menas; Demetrio* (siglos VI-VII)

1.2. Edad Media: evolución de las formas hagiográficas (siglos IX- XVI)

En 1054, una desavenencia entre el Papa romano y el Patriarca de Constantinopla, relacionada con el uso de pan ázimo o fermentado para la preparación de las hostias, terminó en la separación de las cristiandades de Oriente y Occidente. Dos mundos que habían crecido juntos desde tiempos de Constantino quedaron irreparablemente desligados. Esta separación significó la redistribución geográfica de los límites de Occidente. Como consecuencia de la reforma gregoriana, la autoridad del Papa de Roma dio cohesión ideológica e identidad cristiana a todos los habitantes de los reinos (Le Goff, 2002: 1).

Aunque la sociedad carolingia era cristiana por definición, pues heredó la configuración eclesiástica como modelo de organización jerárquica centralizada, subyacía bajo el sutil barniz del cristianismo, una sustancia espiritual muy próxima al paganismo. Los pueblos, como los frisonos y sajones, de reciente cristianización, estaban acostumbrados a venerar múltiples divinidades y la abstracción de un dios uno y trino a la vez superaba su pensamiento. Por esto, necesitaban cimentar sus creencias de manera concreta. Esto explica el extraordinario desarrollo del culto de las reliquias. La reliquia, como “posesión mágica” que protegía contra las miserias y horrores del mundo, respondía

a una mentalidad pagana que aún estaba vigente. Junto al fervor por las reliquias, pervivían restos de adivinación, conjuros y sortilegios. La mezcla de un cristianismo fanático y una mentalidad pagana provenían de un sorprendente apego a lo sobrenatural. Las palabras pronunciadas en un idioma desconocido para el pueblo, las letanías, el sonido de las campanas, los cirios y el incienso imponían a las gentes estupor y veneración. Esta credulidad popular también se comprende en cuanto que el nivel espiritual y la formación religiosa de los sacerdotes parroquiales o itinerantes era insuficiente, al punto que, muchos no sabían ni siquiera el Padrenuestro (Dhondt, 1971: 108- 110).

Los curas de aldea eran ignorantes y muchos de ellos estaban casados o vivían en concubinato. Asimismo, durante los siglos X y XI, la situación en el Vaticano no era muy diferente, los papas eran impuestos por elección de los príncipes y dominaba la (corrupta) aristocracia romana. Para hacer frente a la vida licenciosa del clero romano en 910, el duque Guillermo el Piadoso funda la abadía de Cluny. Su importancia radica en la renovación que fomentaron los monjes de Cluny a la regla monástica. Aunque de carácter aristocrático, la abadía representó frente al pueblo, el ideal de pureza, piedad y dignidad; estos monjes demostraron que existía una iglesia íntegra al lado del clero decadente. El panorama cambió en 1073 con la llegada del papa Gregorio VII (antiguo monje cluniacense), quien centralizó el poder de Roma, no solo como fuente de autoridad espiritual, sino también como sede del gobierno eclesiástico. La reforma de Gregorio VII se puede resumir en dos principios: una mejora de la moral del clero, especialmente la lucha contra el “nicolaitismo”, es decir, la unión de un clérigo con una mujer. En segundo lugar, la lucha contra la simonía, o sea, la intervención de los príncipes y aristócratas en la obtención y distribución de dignidades eclesiásticas, con lo que el poder eclesiástico y seglar quedaron diferenciados, aunque con una superioridad del papado (Dhondt, 1971: 238-248).

La reforma monástica iniciada en Cluny fue llevada un paso más allá, en 1098, con la aparición de la orden cisterciense en Cîteaux. La vida religiosa evolucionaba en nuevas

direcciones; por un lado, se huía de la propia época para formar una colectividad en la que el individuo se anulaba, mientras que, por otro, se afirmaba la tendencia a una vida que aspiraba a la santidad conforme módulos estrictamente individuales. Inspirados por esta forma novedosa de espiritualidad que no se restringía al canto y rezo constante de salmos, en el siglo XI, se origina de la misma manera un movimiento herético: los neomaniqueístas, quienes repudiaban la autoridad eclesiástica y no creían en la eficacia del bautismo ni en las prácticas externas de la fe. Esta sería la primera de una serie de herejías que se extenderían a lo largo de los siglos XII y XIII (Dhondt, 1971: 250-251).

La reforma gregoriana provee de dirección espiritual a Occidente y, rápidamente, se afirma de manera cada vez más agresiva mediante las cruzadas contra el infiel musulmán. A partir de 1063, la reconquista cristiana de España toma el aspecto de una guerra santa. Bajo la tutela de Cluny y con la indulgencia otorgada por Alejandro II a los combatientes en la Península Ibérica, se inicia un modelo de conquista cristiana que llegará también a Oriente en cuatro cruzadas por la recuperación de los lugares y reliquias santas de Jerusalén (Le Goff, 2002: 3). Esta lucha por la reunificación territorial de la Península, desde la perspectiva de una monarquía sagrada de herencia visigoda, favoreció en España la firmeza de una tendencia de unificación monárquica (Le Goff, 2002: 103).

Los hechos históricos como las Cruzadas y la aparición de órdenes militares contribuyeron a la consolidación de un “ideal caballeresco” medieval. Los monasterios e iglesias como depositarios de reliquias y lugares de culto penetran en la vida de los caballeros que los protegen, que encuentran reliquias y las depositan en esos lugares, que hallan tumbas y lugares recónditos donde se ocultaba alguna reliquia. Estos sucesos no quedaban encerrados en las obras literarias o pertenecían solo a ellas, sino que se daban en la vida real y constituían uno de los componentes de la sociedad medieval, la búsqueda del santo Grial es el ejemplo por antonomasia (Velázquez, 2007: 153).

Durante los siglos XII y XIII, se aprecia un incremento en la producción hagiográfica que los destaca de las centurias precedentes. En el caso de la Península Ibérica, la actividad intelectual surge en torno a tres centros fundamentales: Santiago, Toledo y Cataluña. A partir del siglo XII, se percibe una “especialización” de los santos. Las cofradías y hospitales los adoptan como patronos, así san Lázaro se convierte en patrono de los leprosos; san Roque, en el protector contra la peste; santa Lucía, en patrona de la vista. Como protectores de los caminantes hacia Santiago, se desarrolla el culto a santo Domingo de la Calzada, san Cristóbal y san Julián el hospitalario (Baños Vallejo, 2003: 31). Los textos hagiográficos del siglo XIII son cualitativamente muy distintos: 1. Se escriben hagiografías en lenguas vernáculas, lo que revela el propósito de alcanzar mayor difusión. La Escolástica favorece la producción de textos latinos, pero los cambios sociales y las reformas religiosas relacionadas con las órdenes mendicantes y, por otro lado, las herejías favorecerán el auge del romance. Los primeros textos hagiográficos hispanos datan de este siglo. 2. Otro factor que, desde comienzos del siglo XIII, influirá fundamentalmente en el género, es la fundación de las órdenes mendicantes y redentoras, que deben a su vez relacionarse con dos factores que diferencian la historia eclesiástica de ese siglo: las reformas conciliares y los movimientos apologéticos contra las herejías (Baños Vallejos, 2003: 32).

Aunque en la literatura en lengua vulgar hay bastantes audacias ideológicas como, por ejemplo, en el *roman courtois*, estos textos y sus productores se enmarcan aún dentro de la sociedad establecida. Paralelo al mester de juglaría, aparecen movimientos radicales que ponen en entredicho los fundamentos de la sociedad cristiana. Los *goliardos*, clérigos errantes, eran considerados poetas irrespetuosos que alababan el amor sexual, el vino y el juego y, según los cánones sinodales, también practicaban lo que predicaban. Otro sector “peligroso” para esta sociedad eran los judíos a quienes se les considera “deicidas” y era necesario separar de la comunidad; se convierten en los chivos expiatorios de una cristiandad que al tomar mayor conciencia de sí misma se afirma persiguiendo y excluyendo.

No obstante, los verdaderos revolucionarios fueron los herejes. Entre las corrientes heréticas de los siglos XII y XIII sobresalen los cátaros. Su doctrina respondió a necesidades bastante profundas, lo que les permitió extenderse por una gran parte de la cristiandad y poner en peligro la hegemonía de la Iglesia. Lograron, incluso, instituir una iglesia y un clero paralelos y rivales de la iglesia y clero católicos. Negaban el valor de los sacramentos y sustituían el bautismo por la imposición de manos. Condenaban los actos carnales y la cópula, no comían carne, pescado, ni queso. Su doctrina se fundaba en el dualismo que oponía carne *versus* espíritu. Solo el espíritu había sido creado por Dios, mientras que la carne por el diablo; con lo que hombre y mundo eran artificio del demonio. El papado y la Iglesia eran representantes del mal y la cruz el signo de la bestia apocalíptica. El catarismo fue muy bien recibido en Francia entre los gremios artesanos y obreros por su ideal de derribar la sociedad feudal. Otra forma de herejía influyente fueron los *valdenses*, quienes predicaban una vida de pobreza evangélica como la de los primeros cristianos. En 1184, el papa Lucio III condena como herejes a cátaros, valdenses y humiliati y ordena su persecución (Le Goff, 2002: 173-175).

En la Península, catarismo y valdesismo habían alcanzado dimensiones peligrosas, pues conectaban con el pueblo en el clamor contra la riqueza de la Iglesia y exigían una mayor pureza de los representantes de Dios. La Orden de San Francisco (1209) recoge, dentro de la ortodoxia, parte de los ideales de austeridad y pobreza que impulsaban los herejes. La Orden de Santo Domingo (1216) nace para luchar contra la herejía y, desde el comienzo, uno de sus ideales es el estudio, que producirá una rica actividad intelectual y literaria. En 1244, se funda la Orden de San Agustín, sin embargo, su obra hagiográfica comenzará hasta el siglo XV. Del mismo modo, surge, en 1218, la Orden redentora de la Merced, quienes fueron los más activos hagiógrafos del siglo XIII. La actividad cultural y evangelizadora de las órdenes mendicantes está relacionada con el IV Concilio de Letrán, cuyo objetivo principal era la reforma educativa, pues la ignorancia del pueblo era proporcional a la de los clérigos. Respecto a la actividad cultural de las órdenes religiosas, parece que las tradicionales benedictina y cisterciense, dejan paso a las recién fundadas. Dominicos y franciscanos adoptan la tarea de elevar la cultura eclesiástica. La Orden de

Predicadores hace de san Esteban de Salamanca un centro de la intelectualidad europea (Baños Vallejo, 2003: 33-35).

Durante el siglo XIII, se redujo la producción de hagiografía martirial y pasionaria. Aparecen las colecciones de milagros que proponen una focalización narrativa distinta. El protagonista no es el santo, sino un individuo cualquiera que recibe un milagro por intercesión de este o de la Virgen; como en *Los milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, por ejemplo. El milagro se percibe como una “utopía concreta”, se presenta como una realidad que actúa en la sociedad y cumple funciones políticas e institucionales, ya que la existencia de los milagros puede instrumentalizarse desde instancias eclesiásticas (Velázquez, 2007: 121-122). Las *vitae* tardoantiguas y altomedievales van introduciendo cada vez más el milagro, incluso hasta el punto de que, en algunos casos de santos, la santidad del personaje deviene de su capacidad de hacer milagros (Velázquez, 2007: 128). Otro elemento estilístico que enriquece las formas hagiográficas medievales es la introducción del *exemplum*. Este se usa no solo para designar al personaje que sirve de modelo (como en la forma clásica), sino también para el relato ilustrativo que ejemplifica una enseñanza moral (Velázquez, 2007: 131). Junto a las colecciones de milagros (*Miracula*) son de gran popularidad los *Legendarios*, colecciones de relatos (*legendae*) de vidas de santos o mártires, destinados a ser leídos públicamente. Isabel Velázquez presenta una lista de las variedades más representativas de los *legendarios* y compilaciones hagiográficas medievales (Velázquez, 2007: 137-140):

- *Lectonarios del oficio*: manuscritos con lecturas para el oficio litúrgico, pueden ser de origen vario: bíblico, patrístico, homelético o hagiográfico.
- *Lectonarios hagiográficos*: textos hagiográficos litúrgicos.
- *Legendarios*: mayoritariamente compuestos por *legendae hagiographica*. Relatos destinados a la lectura espiritual pero no litúrgicos.
- *Legendario-homiliario*: manuscrito híbrido, compuesto por *legendae* y homilías.
- *Legendario universal*: colección antológica de textos varios: hagiografías de santos, pasiones, etc.
- *Legendarios de mártires o Passionarios*: reservados para los mártires.

- *Legendarios de apóstoles o Passionarios*: reservados para los apóstoles.
- *Legendarios de confesores (Liber confessorum)*: reservado para las vidas de confesores o relativos a ellos.
- *Legendarios de hombres*: reservado santos y mártires varones.
- *Legendarios de mujeres (Liber virginum/ Passiones virginum)*: reservado para santas o mártires femeninas.
- *Legendario de autor*: redactados por un autor como las obras de Gregorio de Tours o Eulogio de Córdoba.
- *Legenda nuova (Passionale novum)*: designado para los legendarios entre los siglos XIII al XIV. Compuestos por autores, no compiladores, que reescriben las antiguas Vidas y Pasiones, formando un conjunto homogéneo y precedido de un prólogo. La obra más famosa de este tipo es la *Leyenda Aúrea* de Jacobo de la Voragine (c.1264). También son conocidas como *Abbreviationes* por ser obras “abreviadas” por los autores a partir de textos más antiguos.
- *Flores Sanctuorum*: especie de florilegio de vidas de santos, resumidas y breves.

Para el siglo XIV, las órdenes mendicantes dominan la labor intelectual. La Orden de Predicadores es notablemente fructífera a nivel de producción de pensamiento teológico, orientado por la Escolástica y su activa función en la Inquisición. En el caso de las *vitae*, el género es utilizado para registrar las vidas de santos de sus órdenes; entre las primeras aparecen, como es de esperar, las vidas de los santos fundadores. Poco tiempo después de la muerte de san Francisco, Tomás de Celano redactó la *Vita Prima* y san Buenaventura la *Legenda Maior*. De la misma forma, Jordán de Sajonia compone la vida de santo Domingo de Guzmán (Velázquez, 2007: 147).

Durante el medioevo, la dimensión taumatúrgica de los santos es fundamental en la vida de los pueblos. Aunque las hagiografías no eran de acceso popular, su composición y difusión están directamente relacionadas con el sentir del pueblo. En las *vitae*, se descubre la imagen que de los santos forja el pueblo, lo que espera de ellos, sus rogativas y su agradecimiento. Las *vitae* medievales también fueron incorporadas en los sermones como

parte del *ars praedicandi*, una forma de vulgarizar los sermones mediante la costumbre de contar hazañas y portentos de algunos santos (Baños Vallejo, 2003: 51). Desde el siglo XIV y hasta su plena consolidación en el XVI, el género *vita* se manifiesta como el más versátil de las formas hagiográficas. La estructura biográfica del texto se concibe como en las *Vidas Paralelas* de Plutarco, organizada de manera cronológica y en una “gradación edificante”. Se nota también una afinidad con la épica y la caballeresca (cantar de gesta). En ambas es común la repetición de motivos y fórmulas: como el tópico de la batalla o las fórmulas épicas de los libros de caballería (Baños Vallejo, 2003: 64-65). En las cercanías del siglo XVI, las fronteras del relato hagiográfico no estaban claras, podía relacionarse y sentirse a gusto con otras formas de la narrativa breve, aunque su contenido fuera opuesto. Asimismo, dada su materia no exenta de viajes, aventuras y hazañas guerreras, las *vitae sanctorum* podían aparecer copiadas en otros textos novelescos. Para Gómez Moreno, este dato es iluminador por sí solo, que el lector no percibiera un límite entre ambos textos demuestra la cercanía entre este género y la novela (Gómez Moreno, 2008: 31). Por este motivo, no es de extrañar la proliferación, durante el medioevo, de santos héroes o reyes y la confusión de ambos, Gómez Moreno ofrece como ejemplo el caso de la leyenda de Alejandro Magno que durante la Edad Media pasó muy rápido de lo heroico a lo hagiográfico, o en el sentido inverso; las caracterizaciones de los antiguos mártires en los *Flores Sanctuorum* como “caballeros de Cristo” o *milites Chrsiti*. (Gómez Moreno, 2008: 34). Las cruzadas y la lucha contra el infiel en la Península sirvió para forjar santos heroicos o héroes santos, que se presentan como el brazo de Dios, tanto en la ficción, como en la realidad (tal sucede con los santos mercedarios) y que alcanzará su ideal renacentista en la figura de san Ignacio de Loyola, quien equilibra en su persona, primero al militar y, posteriormente, al *peregrino*, como él mismo se calificó (Gómez Moreno, 2008: 38).

1.2.1. Las vitae y su relación con otros géneros durante el Siglo de Oro

Para principios del siglo XVI, el género *vita* había evolucionado mucho desde las primitivas versiones del siglo XII. Distinto a lo que se podría esperar, el género no adquirió un mayor grado de “realismo” con el transcurrir de los siglos, sino que, por el contrario, los santos se presentaban de aspecto mucho más extraordinario. Estas *amplificaciones* son el rasgo más notorio que adquiere el género durante la Baja Edad Media. Gómez Moreno afirma que, en este momento histórico, se puede hablar ya de “hibridación” genérica, pues solo así se explican las peculiaridades de ciertas obras o grupos textuales (Gómez Moreno, 2008: 51). Presentamos las características que, según este investigador, tipifican a las *vitae* del Siglo de Oro, justo antes de los cambios que el Concilio de Trento introduciría en la redacción y selección de materiales para las *Vitae Sanctorum* barrocas.

Desde las primeras *Passiones* de la antigüedad, se rastrean elementos de la poesía épica, como la comicidad o ironía (*parrhesia*) con que responden los mártires durante los interrogatorios. Las características de la epopeya amplifican su campo de acción durante el Siglo de Oro. Los santos son los paralelos simétricos de los héroes en el ámbito religioso. Ambos comparten elementos que los equiparan: ambos son educados y se muestran disciplinados hasta el extremo. Hacen gala de su prudencia y mesura en grado insuperable. Son capaces de guardar estrictas abstinencias, de observar los votos más duros e incluso de fustigar sus carnes. El santo va incluso más allá de la generosidad del héroe, pues siempre reparte el botín y recompensa a sus “vasallos”. De hecho, el patrón hagiográfico supone el desprendimiento absoluto de toda posesión material, el abandono del hogar y, en el caso de algunos personajes, hasta la venta del propio cuerpo para un fin benéfico (Gómez, 2008: 52).

Santos y héroes se ven forzados a superar las continuas pruebas a que son sometidos por fuerzas adversas, contrarias al bien y el orden. La épica de todos los tiempos ha

desarrollado este tema y, en el caso de los textos hagiográficos medievales, caen en la misma órbita que el héroe del *roman courtois* o los cantares de gesta (*Chanson de Roland*, *Cantar del Mio Cid*). La medida (como Job) del héroe lo hace salir siempre triunfante frente a la difamación y la calumnia. Las pruebas del relato épico, como en el *Cantar de Mio Cid*, articulan el relato hagiográfico, solo que el santo se enfrenta al martirio, la resistencia a palabras dulces y terribles amenazas, la conversión de paganos y los pecadores más contumaces. La superación de la prueba es motivo fundamental de los tres géneros más populares: en el relato épico, la búsqueda del Vellocino; en el novelesco, la búsqueda del Grial, y en las narraciones taumatúrgicas de tipo hagiográfico, la búsqueda de Dios (Gómez Moreno, 2008: 200).

También es atributo del santo y del héroe dominar (o entrar en comunión con) las bestias, como el episodio del Cid y el león, o la imposición de la voluntad de Alejandro sobre Bucéfalo. Asimismo, se encuentran múltiples ejemplos de santos y su poder sobre las fieras. De esta manera, sucede en los relatos de mártires en el circo, a quienes los leones les lamen los pies, o el león que acompaña a san Jerónimo en todas las pinturas barrocas. Con la iconografía de san Antonio de Padua, se asocian los peces o una mula; con san Francisco de Asís los pajarillos o el lobo, y con santo Domingo de Guzmán, los perros (Gómez Moreno, 2008: 56-64). Merece la pena añadir a lo antes comentado sobre la equiparación de héroes y santos, la lucha contra animales monstruosos, prodigiosos o fantásticos, como el caso de san Jorge y el dragón. Estas luchas con dragones serían una de las fantasías más comunes en los relatos medievales de cualquier tipo, hasta el punto que, en más de una iglesia, se conservan animales disecados que la tradición liga con este tipo de criaturas (Velázquez, 2007: 153).

Un rasgo cardinal de *Les chansons de geste françaises* es el de los *vasallos rebeldes* contra el poder. Esa rebeldía es la norma en la vida de santos y mártires, ya que en ella radica el origen de su condena y posterior muerte; es más, el patrón del santo rebelde se conserva como característica de género incluso en el caso de los confesores; como se

observa en la primera de este tipo, la vida de san Martín de Tours, quien como soldado se negó a combatir contra los bárbaros. Este rasgo, no obstante, se extiende hasta los santos más dóciles, como Francisco de Asís, quien se rebela contra su padre. Al lado de esta rebeldía contra la injusticia, tanto héroes como santos, y en mayor medida aún los santos, resuelven situaciones desesperadas, corrigen injusticias y premian al virtuoso. Sea por su virtud o por taumaturgia, los santos son la quintaesencia del *deus ex machina*, al cumplir la función de justicia de Dios en la tierra (Gómez Moreno, 2008: 74).

Otro motivo, que tiene sus raíces incluso en el Antiguo Testamento, es el de las intervenciones divinas a través de emisarios celestes, que aparecen en sueños y que en algunos casos, dada la necesidad, llegan a corporeizarse. De igual modo, otro tema relacionado es el del sueño profético, como el que tuvo la madre de santo Domingo de Guzmán, en el que vio un perro con una antorcha en el morro. El onirismo se convierte en común denominador de la hagiografía, la épica y la novela. Sueño y visión tienen idéntica función e invitan a la interpretación por parte de quien lo experimenta, de algún próximo o de exégetas futuros (Gómez Moreno, 2008: 79). Junto al sueño premonitorio se manifiesta en algunos santos el don de la profecía. A imitación del propio Cristo que en Mateo 16:21 predijo su propia muerte, muchos santos fueron célebres por pronosticar su muerte o la de alguien más. La *vita* de san Vicente Ferrer subraya la potencia profética del santo quien anunció a muchos la proximidad de la muerte. Desde el punto de vista narratológico, tanto en las novelas de caballería como en las *vitae*, el recurso del vaticinio consigue crear *suspense* y dar unidad a la obra (Gómez Moreno, 2008: 129).

Como ya se ha mencionado, la dimensión taumatúrgica de los santos es fundamental para entender la religión popular del Medioevo. Son innumerables los milagros que aparecen en las narraciones medievales que conducen a un *realismo* o *verismo taumatúrgico*. Es importante tener este hecho presente para comprender la finalidad divulgativa de la hagiografía (especialmente la escrita en romance) para promover la devoción a los santos entre el pueblo. Un ingrediente común es el de los signos

extraordinarios que acompañan a los santos, incluso antes de nacer. Primero que nada, la cita obligada es el nacimiento de Cristo y el prodigio del cometa (estrella) que anunció su venida. Otro elemento indicador de santidad es el aroma suave que acompaña al santo (también al héroe) y que persiste en el cadáver después de muerto. Un ejemplo llamativo es el valor que el Medioevo le otorga a la decapitación; el hallazgo de cuerpos decapitados en enterramientos merovingios dio pie a la pronta veneración y expansión de su culto. Puede mencionarse a este respecto el episodio de la afrenta de Corpes, en la leyenda cidiana, donde queda clara esa asociación entre decapitación y santidad. Este pasaje, de igual manera, permite observar el reflejo de lo hagiográfico dentro de las obras de naturaleza heroica (Gómez Moreno, 2008: 87). Esta forma de ejecución era común en el mundo romano (como se testimonia en las actas de mártires), adquiere su valor tópico cuando se convierte en “último método” al que se recurre cuando los tormentos más inimaginables no consiguen acabar con la vida de los mártires. De ahí se pasa en la Edad Media a otro de los tópicos más curiosos, los llamados santos cefalóforos. Ni siquiera la decapitación acaba con ellos, cuando se les quita la cabeza, ellos mismos la recogen en sus manos y se van caminando a otro sitio donde, finalmente, descansan; como en el caso de san Vitores, san Dionisio, san Indalecio, san Justo de Beauvais, san Nicasio de Reims, san Lamberto o santa Osita, entre los más afamados (Velázquez, 2007: 150).

Son frecuentes en estas narraciones los prodigios durante y después del martirio. Cuando una doncella es torturada, de sus heridas mana leche en vez de sangre, señal de su inocencia, y, cuando muere, en su último hálito, exhala una paloma. Si hay intento de ser abusada sexualmente, resiste el agravio, incluso de las miradas, porque una nube o un halo le cubre la desnudez. El tópico más popular a la hora de la muerte del santo es que el cielo se oscurezca, rompa una tormenta o acontezca algún fenómeno natural parecido, con lo que se hace una evocación a la muerte de Cristo en la cruz. Una vez muertos, sea que el cuerpo se incinere o se arroje al mar, siempre, por acción milagrosa, se pueden recolectar sus cenizas o el mar lanza a la orilla sus restos para que se puedan edificar lugares de veneración (Velázquez, 2007: 151).

Los niños con virtudes extraordinarias es otro de los tópicos de las *vitae* del Siglo de Oro. El simbolismo de las abejas sobre la boca de los santos al nacer o al estar en sus cunas es común, como sucede con san Ambrosio o santo Domingo, como adelantando su magisterio de predicadores. De la misma forma, como ya se ha mencionado, en muchos casos, señas y profecías anunciaban el nacimiento del santo. Este elemento en particular de las *vitae*, planteó, durante la Baja Edad Media y en especial en los años de la Reforma, el problema de la predestinación o el libre albedrío, discusión fundamental para la época. La ortodoxia tenía tácitamente maneras de sacar provecho de los modelos de vida de las *vitae sanctorum* sin adentrarse por terrenos inhóspitos; para ello, no había nada mejor que incorporar el extendido y seminal concepto de la divina providencia. Este asunto cobró vital importancia en la reacción contrarreformista. Se trataba de plantar cara al principio luterano de salvación por la fe, que no deja de ser una gracia otorgada por Dios a sus hijos. De ahí a mantener el principio de la predestinación, hay solo un paso que la ortodoxia católica recordó una y otra vez, tanto en los tratados religiosos como en la literatura que hizo del tema una idea recurrente.

La divina providencia se cuela en no pocos relatos. Como quiera que sea, medie designio divino o solo el amor que el narrador siente por su protagonista, que impone un manejo providencialista, este es un nuevo punto de encuentro entre la épica, la novela, la hagiografía y la literatura más dispersa. Por ejemplo, se encuentran elementos de esta pugna entre predestinación y libre albedrío en el *Persiles* de Cervantes y en dos obras de Tirso de Molina: *El mayor desengaño* y *El condenado por desconfiado* (Gómez Moreno, 2008: 102-103). Paralelo a estos nacimientos prodigiosos, está el tópico del nacimiento problemático, en un doble paradigma: el nacimiento de Moisés (y su posterior abandono) y el de Cristo (en un pesebre y la consecutiva huída a Egipto). Los jóvenes héroes en el universo romanescos deben remontar situaciones adversas desde el nacimiento. La novela de aventuras, de caballerías y la novela italiana saben sacar partido de tales motivos, con matrimonios secretos, abandonos forzados del recién nacido y marcas (atributos físicos, como lunares y pliegues de la piel, o adornos, como medallas o joyas) que permiten el posterior reconocimiento. En el orbe novelesco hallamos un ejemplo paradigmático en *La*

señora Cornelia y La ilustre fregona, en las *Novelas ejemplares* de Cervantes (Gómez Moreno, 2008: 103).

Relacionado con lo anterior, aparece el tópico del *puer/senex*. El primero de estos ejemplos de señal de inteligencia excepcional a temprana edad es el de Cristo, en el episodio bíblico de la derrota de los sabios en el templo¹¹. El modelo se aplica en la Edad Media a la ya mencionada leyenda de Alejandro Magno, y, en el ámbito hagiográfico, el motivo se introduce en la *vita* de san Nicolás de Bari, quien, como niño de pecho, hacía penitencia los miércoles y los viernes, días en que no probaba la leche materna; el motivo se repite en la leyenda de san Juan de Mata, fundador de los trinitarios. En las *vitae*, la entrega al estudio desde la juventud es un motivo muy frecuente, idealizado en los nuevos doctores de la Iglesia medieval: entre ellos santo Tomás de Aquino, san Buenaventura, san Juan de la Cruz o santa Teresa de Jesús. La entrega al estudio se emplea para enfatizar las virtudes del personaje desde la infancia, abundando en el tópico del *puer/senex*. En su perfección, el santo es sabio desde la niñez, por estudio (*ars*) o por gracia innata de signo divino (*natura*) (Gómez Moreno, 2008: 112).

Un ingrediente que moldea las *vitae* en términos novelescos y que, seguramente, ejerció un poderoso influjo sobre la ficción medieval y barroca es el recurso clásico de la anagnórisis. Se convierte en uno de los resortes básicos de la literatura cristiana que, en el interior de las vidas de los santos, se utiliza en muchas circunstancias y lugares. Se apela a ella en dos direcciones: por un lado, en el encuentro o reconocimiento de personas y lugares; por otro lado, como el resultado que las prédicas y el ejemplo del santo producen para que otros abandonen las tinieblas y descubran la verdad de la fe cristiana (Gómez Morales, 2008: 116).

¹¹ Lucas 2: 41-51.

Además de la anagnórisis, toma relevancia el tópico clásico del periplo, que, en las *vitae*, es motivo del viaje purificador. La alegoría dominante es la del *iter* hacia la Ciudad Eterna como en la vida de san Juan de Burgos. En otros casos, como el de santa María Egipciaca, el destino es Tierra Santa y el periplo purificador sucede en el Mediterráneo (Gómez Moreno, 2008: 119). La leyenda de Ulises está presente en el motivo del viajero que regresa tras largos años, como san Alejo, y no es reconocido por nadie. Relacionado con lo anterior, hallamos el motivo de la nao encantada, que tanto transporta a vivos como los huesos del santo. Asimismo, está vigente la leyenda del José veterotestamentario que, en las *vitae* hispanas, fue tan recurrente por su fama entre las comunidades judías y musulmanas. Por supuesto, el viaje y la aventura, tanto por tierra como por mar, y por parajes sorprendentes e inhóspitos, constituye uno de los principales atractivos de muchas vidas de los santos confesores, pues, incluso, las que pudieran tenerse por más estáticas incluyen en su *initium* un largo desplazamiento en busca del lugar más idóneo para su retiro. Una de las figuras literarias mejor logradas es la que iguala la existencia a una peregrinación a lo largo de un *iter vitae*, por ello, parece natural la presencia en la hagiografía de romeros y caminantes a lugares reales (especialmente en las narraciones relativas a centros de peregrinación de la Cristiandad como Roma o Compostela) o alegóricos, como en el ejemplo del prólogo berceano a los *Milagros de Nuestra Señora*, con pasos de altísimo riesgo en los que acechan el pecado o el Maligno (Gómez Moreno, 2008: 194-198).

En la leyenda hagiográfica y la novela de aventuras caballerescas, encontramos otro elemento común, que se da justamente en momentos críticos: la adquisición de una nueva personalidad. Sucede cuando el caballero derrota a uno de sus semejantes o cuando vence a un monstruo. Se conoce, igualmente, casos de santos que fueron otrora pecadores contumaces y recibieron la luz de la fe cristiana. Transformaciones tan radicales como estas se manifiestan por lo común con la adquisición de un nuevo nombre, lo que siempre acontece al cristianizarse (un acto en que unas veces se confirma el nombre de pila y en otras no) como remembranza del paso de Simón a *Cephas* (Pedro) y de Saulo a Pablo (Gómez Moreno, 2008: 121).

Otro elemento que hermana al santo de las *vitae* con el héroe de caballería es la tríada casto, pío y fuerte. La preservación de la castidad, como ya mencionamos, llevó a muchos mártires a preferir entregar la vida. Durante esta época, se añade a las vidas de santos llegar al extremo de la defensa de la virginidad y la pureza de cuerpo, incluso dentro del matrimonio, emulando las vidas de José y la Virgen María; los santos Injurioso y Escolástica, según lo recoge Gregorio de Tours en la *Historia francorum*, llegaron al extremo de perfección al evitar la consumación del matrimonio y observar la castidad a ultranza. La importancia de mantenerse puro es extraordinaria en este universo de ficción, ya que solo un héroe inmaculado (y bello, como en la novela bizantina y muchos relatos hagiográficos) es capaz de cumplir con ciertos designios divinos. Baste por mejor ejemplo mencionar la *Vita Prima*, vida de san Bernardo de Claraval, compuesta por Guillaume de Saint-Thierry, en donde la belleza corporal del santo se corresponde con su hermosura espiritual (Gómez Moreno, 2008: 178-180). La belleza espiritual se demuestra en los actos, especialmente en los de aquellos santos hijos de las órdenes mendicantes, cuya acción primordial era entre las gentes de las ciudades y los infieles. Así, tenemos el tópico del abrazo y el beso del santo al leproso (enfermo), como santa Catalina de Siena, quien besa las llagas hediondas y supurantes de una mujer leprosa. San Francisco de Asís le dona sus ropas a un pobre en Roma y lo mismo hace san Ignacio de Loyola en su paso por Monserrat (Gómez Moreno, 2008: 182).

El tópico de la fuerza, que el héroe cruzado le transfiere al santo, lo vemos en santos que tomaron las armas en defensa de la fe, como sucede en los casos de santo Domingo de Guzmán y san Pedro Nolasco, quienes, enviados providencialmente por Dios y con la espada en la mano, ayudaron a Simón de Monfort en su lucha contra los albigenses, infligiéndoles numerosas bajas en la célebre batalla de Muret¹². También la virtud militar puede desarrollarla el santo *post mortem*, como lo hacen Santiago Apóstol o san Andrés Corsini. En otras ocasiones, las circunstancias obligan a santos contemplativos a pasar a la acción, del *homo pius* al *vir Fortis* (Gómez Moreno, 2008: 185).

¹² 12 de setiembre de 1213, fue la batalla decisiva de la cruzada albiguense.

Las *vitae* medievales preparan el tremendismo plástico del Barroco. En las vidas de los santos abundan aspectos especialmente morbosos y truculentos; algunos son escritos con tendencias sadomasoquistas como aquellas en las que los protagonistas pasan por penas tan tremendas que, cada una por separado, habría bastado para provocar la muerte de cualquiera, por hercúleo que fuera; sin embargo, los héroes y heroínas reciben padecimientos infinitos a los que se les aplica el patrón narrativo y retórico de la *amplificatio*. Otros santos llevan al extremo la mortificación. Las heridas provocadas en el cuerpo, son reparadas por intervención divina directa o por la gracia del santo. Esa virtud curativa y regeneradora de los miembros torturados se impone en las *Passiones* a manera de lógica narrativa. La carne aparece íntegra en cada una de las escenas, como si los destrozos previos no hubieran ocurrido, con lo que persigue una suerte de *decorum* hagiográfico. Su estampa es la misma que la del héroe caballeresco que no muere tras las batallas ni pierde prestancia, su regeneración se logra al aplicarse un bálsamo o unguento maravilloso y sus heridas desaparecen. Los santos confesores quedan al margen de este patrón, sin embargo, no están exentos del deterioro físico al soportar las temperaturas calcinantes del desierto en una gruta o en recintos estrechos. El santo adquiere la fuerza que precisa para estos trances por medio del ensimismamiento en la oración o el rapto místico (Gómez Moreno, 2008: 236-246).

La literatura hagiográfica bajomedieval consiguió, con todos estos recursos, un doble propósito con respecto a su público: edificar por medio de vidas ejemplares, deleitar con un esmerado uso del lenguaje y buscar la evasión propia de la ficción narrativa, con los efectos de sorpresa y admiración derivados de la presencia de la *mirabilia*, ingredientes que las *vitae* ofrecen a su público. En todas ellas, tanto en las *vitae* de mártires como en las de los confesores, pesa sobremanera el heroísmo cristiano y resulta fascinante el recurso obligado de la taumaturgia. De la misma manera, las *vitae* influyeron sobre todo individuo, con independencia de su extracción social y de su formación. Los analfabetos contaban con el auxilio de la plástica o las lecturas comunales. El lector culto, por su parte, tenía acceso

directo a las hagiografías y a los otros textos de la época, con lo que compartía esta cosmovisión de manera más personal, pero no fuera del resto de la sociedad.

1.3. Humanismo, Reforma y el Concilio de Trento

1.3.1. Humanismo

Desde comienzos del siglo XIV, se acentúan dentro de la sensibilidad colectiva cristiana, auténticas tendencias centrífugas, en las que se manifiesta la crisis y la reacción de las conciencias. Los repetidos concilios se muestran impotentes e inadecuados al propósito de reformar la Iglesia. Solo algunos príncipes intervienen para regular ciertos aspectos de la vida eclesiástica de sus Estados. La cristiandad occidental no logra sacudir el sistema de gobierno clerical que el papado había arraigado. Tampoco trata de modificarlo, sino más bien, pulirlo. En pocos ambientes restringidos, se discute la abolición del celibato¹³, la reconstrucción de una verdadera comunidad de fieles en la que laicos y eclesiásticos no se distinguen ni contrapongan la destrucción del sistema de gobierno que sostiene la jerarquía. Europa, en suma, entre los siglos XIV y XV, tiene la sensación de un profundo malestar espiritual.

El cristiano expresa su fidelidad a Dios con tributos semejantes a los que exige el poder terrenal: diezmos, homenajes en especie, etc. El clero, a pesar de las dificultades económicas, es la clase más favorecida, porque tiene dos fuentes de ingresos: las procedentes de sus posesiones directas y las derivadas de sus funciones. El interés del clero hace también que estos tributos sean considerados meritorios en sí mismos, llamados piadosos, aunque los disfrute un grupo socialmente casi parasitario. El papado perfecciona

¹³ Jean Meyer trabaja a profundidad el tema del celibato en su obra *El celibato sacerdotal. Su historia en la Iglesia Católica* (2009).

el sistema crediticio de capital infinito porque está garantizado por la sangre de Cristo¹⁴, cuyas acciones se venden con el nombre de indulgencias. (Romano, 2007: 93-94). En el mundo cristiano de los siglos XV y XVI, las indulgencias sirven para financiar la construcción de la basílica de san Pedro. Son una verdadera forma de piedad colectiva, un instrumento para seducir la emotividad de las masas, convencidas de las gracias que de ellas se reciben sobre el peso de los pecados, en los vivos, y la expiación en el purgatorio de los muertos (Romano, 2007: 214).

Las muestras iniciales de disensión de este sistema teototalitarista se producen en los siglos XIV y XV con la aparición de los primeros humanistas. Estos se manifestaron en dos tendencias. Por un lado, una secular, representada por Petrarca, Guarino o Coluccio Salutati, que tomaron en sus manos los clásicos greco-latinos y los convirtieron en modelos de estilo, de pensamiento y de vida. Por otro lado, una tendencia eclesiástica, encarnada en personajes como Wyclif, Groote o Tomás de Kempis, que proponían la Revelación como la base y el texto de una auténtica vida cristiana.

Durante esta primera etapa, se relejeron las obras clásicas, algunas por primera vez desde la antigüedad y en su versión original (Romano, 2007: 117). El humanismo pretende sustituir el sistema mental jerárquico de la sociedad medieval con una perspectiva que, si bien es individualista, tiende a una unión fraterna y sin desigualdades sustanciales entre todos los hombres. Su reivindicación de la dignidad del individuo se refiere y corresponde al valor universal de la humanidad y de la naturaleza en que se asienta. Contra el peso de la tradición cristiana y de la mentalidad escolástica, los humanistas evocaron la Antigüedad y buscaron su mayor autenticidad filológica, para convertirla en su mejor sostén (Romano, 2007: 131). En cuanto se mostraban capaces de apreciar plenamente el vigor teórico de Platón o Aristóteles, y en cuanto sabían orientarlo hacia sentidos o perspectivas no

¹⁴ Las indulgencias son el punto en el que Lutero fue más incisivo para desnudar la avaricia del papa. La idea era que, como las obras atesoradas por Cristo y los santos excedían de lo necesario para “pagar” por su salvación, el “excedente” podía venderse en forma de indulgencias al pecador arrepentido. Lutero desplegó un contundente ataque al replantear la teología del arrepentimiento y relacionar el sacrificio de Cristo en la cruz con el creyente mediante el concepto de la gracia (Roper, 2016: 129).

tradicionales, los humanistas se revelaban, al menos, como válidos interlocutores de los antiguos. Demostraban haber encontrado la medida interior para determinar la validez autónoma del pensamiento humano, más cercano que la verdad revelada. Esto representaba un verdadero deshielo intelectual, e, incluso, la liberación de aquellas fuerzas especulativas y de aquellas capacidades racionales que, hasta entonces, el dogma había logrado someter (Romano, 2007:146).

En medio de este panorama, acontece un hecho que tendrá también profundas consecuencias espirituales: el “descubrimiento”, desde la perspectiva europea, del llamado, Nuevo Mundo. En primer lugar, se advertirá que la identificación, que a partir de la Edad Media había venido observándose entre *oikoumene* y *christianitas*, se rompe, y la *christianitas* se encuentra irremediablemente reducida a Europa. En efecto, el principio de que la palabra de Cristo había sido llevada a todo el mundo habitado, por medio de la *dispersio Apostolorum*, es desmentido y, a la vez, se plantean preguntas de orden teológico: ¿cuál es la situación de estos pueblos ignorantes de la palabra de Cristo ante el juicio de Dios? Los descubrimientos han demostrado (en contra de san Agustín) que existe una pluralidad de mundos terrestres y que la noción limitadora de “zona tórrida” no corresponde con la realidad. En segundo lugar, los descubrimientos formulan una reacción de orden dialéctico: si la *christianitas* se halla materialmente reducida por la comprobación de que masas humanas viven apartadas del “verdadero” Dios, es necesario justificar teológicamente su conquista y conversión (Romano, 2007: 179).

Una parte notable de hombres cultos fue sensible, en aquel ambiente, más a los contragolpes morales y a la desorientación ética de la Iglesia y la sociedad que a los problemas específicamente teológicos, eclesiásticos o litúrgicos. La convicción de que el mundo marcha al revés y la Iglesia lo sigue es una de las profundas dimensiones mentales de la “reforma” que se aproxima. A pesar de todo, los únicos principios válidos son los cristianos, y solo con el retorno a ellos puede esperarse la justicia sobre la tierra y la salvación (Romano, 2007: 221).

1.3.2. La Reforma

A finales del siglo XV, hombres como Erasmo de Rotterdam inspiran con sus escritos la “rebelión germánica”. Erasmo une al trabajo filológico sobre textos sagrados una crítica abierta y directa a las degeneraciones eclesiásticas medievales. Se proponía reformar la Iglesia al margen de la jerarquía, pero no contra ella, sino gracias a ella. Totalmente adscrito a la renovación de los estudios bíblicos y teológicos, así como a la polémica contra los abusos y desviaciones de la práctica eclesiástica, tenía confianza en la coincidencia entre una religión sencilla y sobria y una moral laica elevada (Romano, 2007: 232). Erasmo se formó en París y en Oxford, más tarde vivió en Italia y se convirtió en el mayor exponente del humanismo cristiano, al rechazar con ahínco el sistema de la Escolástica. Consideraba que este, junto con la religiosidad popular, habían añadido elementos no solo innecesarios, sino también dañinos, a la verdadera doctrina. Estimaba supersticiosa toda aquella práctica religiosa centrada en lo externo, sobre todo si promovían la creencia de que siguiendo una fórmula determinada se obtendría algún beneficio (Rodríguez Mesonero, 2018: 21-22). El movimiento iniciado por Erasmo dio a la Reforma el armazón técnico y la independencia mental para construir y estructurar la verdadera rebelión religiosa. Lejos de ser panegirista o palinódico, constituyó la plataforma crítica de un amplio y duro combate, así como una premisa para la ruptura de la construcción eclesiástico- devocional que el clero había edificado en los siglos precedentes.

La técnica humanística desempeñó una función indispensable en la empresa mayor de este movimiento: aplicar a la Biblia los mismos procedimientos a que fueron sometidas las obras de los autores antiguos. El deseo de leer la Escritura en su más genuina forma parecía un deber cristiano. Pero, tras este deseo, se ocultaba la exigencia de encontrar la confirmación a una espiritualidad nueva, todavía no estructurada, pero claramente opuesta a la tradicional y, en especial, a la de los últimos siglos de la Edad Media. Esta segunda fase del humanismo es más incisiva y alcanza un público enorme en las zonas nórdicas durante los siglos XV y XVI (Romano, 2007: 227-229). El rechazo a los ritos, las prácticas externas,

la intervención eclesiástica y la vida disoluta de la Curia Romana tiene su mayor portavoz en la persona de Martín Lutero (1483-1546), quien afirma que, por medio de mil vejaciones, Roma tiene sometida a toda la cristiandad. Así, Lutero inicia una auténtica cruzada contra el papado, al que considera más funesto para la cristiandad que los propios turcos. Todo lo que el pontífice dispone debe ser juzgado a la luz de la Escritura, sin atender a quienes lo consideran su infalible intérprete para pasar como artículo de fe todas sus ocurrencias.

Lutero, de inmediato, convoca a los príncipes alemanes para que ningún beneficio sea pedido a Roma. Incluso prohíbe y desaconseja que se hagan frailes, sacerdotes o monjas y, para quienes ya lo son, aconseja que se salgan de la orden sacerdotal y monástica. Asimismo, sugiere que no se gaste más en velas, campanillas, tablillas votivas, iglesias, indulgencias, peregrinaciones ni santos; pues la vida cristiana está en la fe y en la caridad (Romano, 2007: 234-235). Entre los “reformadores” y los seguidores pontificios se entabla una extensa y durísima lucha, de manera presencial en distintas dietas y, sobre todo, epistolar. La predicación de Lutero no alcanza solo a las creencias, sino también al otorgamiento y a la posesión de bienes eclesiásticos, a las costumbres litúrgicas y la piedad popular. En 1529, La Dieta de Spira reconocía el derecho de los luteranos a profesar públicamente su doctrina donde ya se hubiera impuesto (Romano, 2007: 238). Los reformadores se lanzaron contra toda la maquinaria interconectada de conventos, reliquias e indulgencias. Las ideas luteranas sobre la veneración de los santos unen los principios de *Sola Fide* y *Sola Scriptura* a una fuerte herencia erasmista: la relación hombre-Dios no necesitaría santos como intercesores, siendo la Biblia y la fe personal su único medio (Rodríguez Mesonero, 2018: 24).

Con respecto a los santos y su veneración, dice Lutero en *A la nobleza cristiana de la nación alemana sobre la mejora del estado cristiano* (1520), el primer, así llamado, documento de Reforma:

Los gobernantes son como el pueblo: un ciego guía a otro ciego (Mt 15,14). Más aún, cuando las peregrinaciones no aumentan, se comienzan a canonizar a los santos; no en honor de ellos, porque sin canonización sería suficiente venerarlos, sino para conseguir la concurrencia de peregrinos y obtener dinero. En esto ayudan al papa y a los obispos: llueven indulgencias, para eso hay dinero. ¡Ay, qué ciegos somos! No solo dejamos que el diablo haga su voluntad con sus fantasmagorías, sino que hasta las fortalecemos y fomentamos. Desearía que dejaran en paz a los santos y que no sedujesen a la pobre gente. ¿Qué espíritu le dio al papa autoridad para canonizar santos? ¿Quién le dice que son santos o no? ¿Acaso no existe ya bastante pecado en la tierra para además tentar a Dios e inmiscuirse en su juicio y usar a los santos como cebos para atraer dinero? (Lutero, 2018: 196).

El lenguaje, sustancialmente nuevo, fundaba al protestantismo sobre un plano espiritual claramente distinto del catolicismo. El éxito de la Reforma marca el comienzo del ocaso del monopolio de la Iglesia sobre la vida de Occidente. Esto no es válido para España e Italia, donde, por el contrario, y en parte por reacción frente a la rebelión nórdica, la catolicidad se refuerza muy pronto y mantendrá su dominio por mucho tiempo (Romano, 2007: 244).

1.3.3. El Concilio de Trento

Existía la idea de la convocatoria de un nuevo concilio desde el comienzo del pontificado de Paulo III (1534), sin embargo, pronto hubo un choque entre el Papa y el emperador Carlos V sobre la sede del concilio. Por un lado, el emperador (para complacer a los luteranos) defendía que se celebrara en Alemania, como gesto positivo hacía una reunificación religiosa en sus territorios. El Papa, temeroso de una reanudación del conciliarismo¹⁵, no deseaba que el concilio se celebrara lejos de su sede en Roma. Este debate provocó que el inicio se diera hasta 1545 en la ciudad de Trento, dentro del Sacro Imperio, pero de tradición latina y limítrofe a los Estados Pontificios (Rodríguez Mesonero, 2018: 28).

¹⁵ Movimiento que consistía en la defensa de la primacía del concilio sobre el papa, pudiendo deponerle en caso de herejía o escándalo (como sucedió en el Concilio de Constanza).

En la primera etapa del concilio, los grandes debates giraron en torno a la Biblia (la validez de traducirla a las lenguas vernáculas) y la tradición (la validez de la Vulgata). El siguiente gran tema a discutir fue el del pecado original y su justificación, fuertemente criticado por Lutero. En la segunda fase del concilio, se debatió sobre la Eucaristía y la misa, en especial la transubstanciación. En el verano de 1547, las discusiones versaban sobre aspectos como los sacramentos de la penitencia, la unción de los enfermos y el orden sacerdotal. En el ámbito reformista, se sacó a colación el problema de la acumulación de beneficios y la escasa formación del clero (Rodríguez Mesonero, 2018: 35).

Durante el pontificado de Julio III, se confirmó el primado de la Inquisición romana sobre cualquiera de las reformas que se dieran. Esto supuso una trayectoria de las reformas tridentinas, creando una dualidad sin matices entre ortodoxia y herejía. Muchos miembros de la jerarquía eclesiástica se vieron en problemas con la Inquisición por sus prédicas o espiritualidad poco ortodoxa. Esta política intraclerical represiva influyó en la concepción de la santidad. Desde la Inquisición se intentaba controlar a todas aquellas personas vivas con fama de santidad (“santos vivos”¹⁶). La figura del confesor cobró mayor importancia como manera de control en vida sobre estos posibles candidatos a santos. No obstante, esto no era suficiente, se necesitaba presentar un nuevo modelo hagiográfico y una nueva idea de santidad. Esto tuvo lugar en la última sesión del Concilio (Rodríguez Mesonero, 2018: 39).

En 1559, Pío IV decidió convocar a una tercera sesión del concilio. A lo largo de esta fase, se trataron algunos temas inconclusos como la comunión bajo las dos especies (utraquismo) o la mayor disciplina de la vida religiosa. El tema de mayor relevancia fue el de la santidad, particularmente por la expansión del calvinismo y su violenta oposición a la veneración de los santos que los llevó a la destrucción de iglesias y reliquias. Conscientes

¹⁶ Durante el llamado “cautiverio de Aviñón”, los sectores más radicales del franciscanismo denuncian la mundanización de la Iglesia. La santidad se convirtió en mero elemento de las relaciones clientelares con los monarcas. A finales del s. XIV, se da lo que los historiadores llaman, “fabrica de santos”. Hay un brote de místicos por toda Europa que supusieron una realidad muy difícil de controlar desde la Curia por tener el misticismo límites que escapan a la ortodoxia (Rodríguez Mesonero; 2018: 14).

de las críticas, desde Lutero, respecto a la cercanía con la mera superstición que el pueblo manifestaba en la veneración a los santos, se formó una comisión para tratar este asunto. El 3 de diciembre de 1563, se leyeron y aceptaron los decretos sobre los santos y sus imágenes (Rodríguez Mesonero, 2018: 41):

Mandat sancta Synodus omnibus Episcopis, et caeteris docendi munus, curamque sustinentibus, ut juxta Catholicae et Apostolicae Ecclesiae usum, a primaevis Christianae religionis temporibus receptum, sanctorumque Patrum consensionem, et sacrorum conciliorum decreta, in primis de Sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore, et legitimo imaginum usus, fideles diligenter instruant, docendes eos, Sanctos, una cum Christo regnantes, oraciones suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse suppliciter eos invocare; et ob beneficia impetranda a Deo per Filium Rius Jesum Christum, Dominum nostrum, qui solus noster Redemptor, et Salvator est, ad forum orationes, opem, auxiliumque confugere: illos vero, qui negant Sanctos aeterna felicitate in caelo fruente, invocandos esse: aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare; vel eorum, et pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idolatriam; vel pugnare cum verbo Dei; adversarique honori *unius mediatoris Dei, et hominum Jesu Christi*; vel stultum esse, in caelo regnantibus voce, vel mente supplicare (Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento; 1564: 474).¹⁷

El decreto reafirmaba que la veneración de los santos y sus reliquias era algo no solo correcto, sino positivo. El Concilio define con claridad a Jesucristo como único redentor y salvador de la humanidad, siendo los santos los intercesores entre este y los fieles. Se hace hincapié en que los obispos debían instruir a los fieles y evitar cualquier atisbo de “paganización” en estas devociones. La validez de la veneración de los santos se defendía con base en la tradición de la Iglesia. En lo referente a las imágenes, el decreto remite a lo dispuesto en el II Concilio de Nicea (787) que indica que la veneración de las imágenes católicas no tiene nada que ver con la que se daba en el mundo pagano, en el que se creía en la divinidad del ídolo; en cambio, en las imágenes de los santos, se venera a la

¹⁷ “Manda el santo Concilio a todos los Obispo, y demás personas que tienen cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los Santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica, recibida desde los tiempos primitivos de la religión cristiana, y según el consentimiento de los santos Padres, y los decretos de los sagrados concilios enseñándoles que los Santos que reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres; que es bueno y útil invocarles humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión, y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro señor, que es solo nuestro redentor y salvador; y que piensan impiamente los que niegan que se debe invocar los Santos que gozan en el Cielo de eterna felicidad; o los que es idolatría invocarles, para que rueguen por nosotros, aun por cada uno en particular; o que repugna a la palabra de Dios, y que se opone al honor de Jesucristo, *único mediador entre Dios, y los hombres*; o que es necedad suplicar verbal, o mentalmente a los que reinan el Cielo.” (Traducción: Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, 1564 : 475).

persona representada. Por último, las imágenes servirían para la instrucción de los fieles iletrados, además de modelos de conducta (Rodríguez Mesonero, 2018: 43).

Como consecuencia de las disposiciones tridentinas, el proceso de elevación a los altares se convirtió en algo cada vez más difícil. En un contexto de reorganización burocrática de la Santa Sede (tanto en su gobierno temporal sobre los Estados Pontificios como espiritual respecto al mundo católico) el papa Sixto V se decidió a dar el último paso en el control pontificio sobre la santidad con la creación en 1588 de la Congregación de Ritos. Esta representa la fusión del absolutismo pontificio y la colegialidad eclesiástica. Los esfuerzos de la Iglesia por atraer nuevamente a los protestantes fueron infructuosos. En 1578, el reformista Martín Chemnitz publica el *Examen Concilii Tridentini*, en el cual expone un duro ataque al decreto sobre la santidad, argumentando que la veneración de los santos es siempre idolatría y que no había base bíblica para esta práctica, todo debido a una mala interpretación de la Escolástica de los escritos de san Juan Crisóstomo y de Orígenes (Rodríguez Mesonero, 2018: 47).

1.4. La retórica renacentista y las *vitae novohispanas*

1.4.1. La retórica renacentista

Durante la Edad Media, las fuentes básicas para la teoría general de la retórica fueron *De Inventione* de Cicerón y la pseudociceroniana, *Rhetorica ad Herennium*. El siglo XV añadió las obras más maduras del autor, sobre todo *Orator* y *De oratore*. Estos textos ejercieron una gran influencia sobre el pensamiento y la literatura del Renacimiento. Quintiliano, cuya obra se conoció en la Edad Media a través de una versión incompleta (Kristeller, 1999: 13), fue redescubierto por Guarino y Poggio en las abadías del sur de Alemania, con motivo del Concilio de Constanza. Descubrieron ahí seis discursos de

Cicerón y el primer Quintiliano completo. En treinta y seis días, fueron completados Silvio Itálico, Manilio, Lucrecio, Valerio Flaco, Asconio Pediano, Columela, Celso, Aulo Gelio, Estacio y otros. Tiempo después, sacaron a la luz las últimas doce comedias de Plauto y las *Verrimas* de Cicerón (Burckhardt, 1985: 143).

Junto al redescubrimiento de las retóricas clásicas, el otro factor que marca la extensión de la retórica en prácticamente todas las lenguas occidentales, fue la invención de la imprenta. Con la “época Gutenberg” de la retórica, el discurso público y su fijación por escrito (ejemplar, poética y práctica) experimentan una transformación, desde la pura expresión oral a multitudes, a la posibilidad de llegar a un gran público en privado; de esta manera, la retórica cobra un sentido completamente nuevo: la retórica literaria (Schanze, 1999: 137). De acuerdo con Antonio Holgado Redondo, en su artículo *Retórica y humanismo* (1991), las principales características de la retórica renacentista son:

1. En el primer humanismo, se encuentra el concepto de retórica como un complemento de la gramática, el arte de escribir bien el latín, como una reacción al pobre latín de la Escolástica; sin embargo, no se escriben retóricas nuevas aún.
2. Con la producción de las primeras retóricas renacentistas en la segunda etapa del humanismo, se puede notar una reducción de las partes de la retórica antigua, que como es bien sabido, eran cinco: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio*. El primero en romper esta división fue Luis Vives en su *Arte dicendi* (1536). Muchos de los pensadores de la época dieron sus versiones sobre las partes que debían suprimirse, el mismo Lutero y los reformistas modificarán la tradición clásica para adaptarla a los medios de comunicación escrita; en lo que sí coinciden todos, es que la *elocutio* es la parte esencial de la retórica.

3. ¿Cicerón o Quintiliano? Aunque Quintiliano es el primer ciceroniano, introduce una innovación a su maestro: lo que se escribe debe parecerse a su modelo no como un retrato al original, sino como un hijo a su padre. Petrarca es el primer partidario del “eclecticismo”, de la imitación creadora. En el contexto hispánico, es posible encontrar ambas posiciones en los personajes de Luis Vives, adepto de Erasmo; por el otro lado, el ultra ciceroniano, Juan Ginés de Sepúlveda.

4. En estrecha conexión con la reducción de la retórica a la *elocutio* (ornamentación estilística), se da su extensión a todos los géneros literarios, pues todos ellos necesitan “ornamentación”. El nuevo *Trivium* (Poesía, Historia y Filosofía moral) de los humanistas, sería invadido por la Retórica, o incluso aún, desde su nacimiento estaba subordinado a ella.

5. La retórica sagrada: esta es una característica innovadora frente a las retóricas clásicas, la atención de la retórica frente a la predicación. Dentro del contexto del mundo hispano se encuentra tres grupos de autores:

- Autores humanistas no predicadores de oficio: entre ellos García Matamoros y Juan Guzmán.
- El extremo opuesto, autores que defienden que la oratoria sagrada debe atenerse únicamente al contenido del mensaje cristiano.
- Tratadistas de retórica sagrada: logran la síntesis de cristianismo y clasicismo. Entre estos autores se cuenta a fray Luis de Granada (*Ecclesiasticae Rhetorica*, 1575), fray Diego de Estella (*Modus concionandi*, 1576) y fray Diego Valadés (*Rhetorica Christiana*, 1579).

La característica menos relevante de los autores de este último grupo era la sustitución del vocabulario clásico, sintaxis y figuras de pensamiento y dicción, por sus equivalentes medievales. Mucho más importante era el cambio en las materias de la que

trataban los sermones, la *res*. Estas se centraban más claramente en las acciones y hechos de Dios, sus *beneficia*, y menos en las doctrinas abstractas, que eran las materias corrientes para el sermón escolástico. El propósito mismo del sermón se transformó de un ejercicio de comprobación y argumentación dialéctica en un ejercicio de alabanza. La admiración, gratitud y deseo de imitación eran los sentimientos que el sermón debía inspirar, para lo cual se contaba con las técnicas retóricas adecuadas. Mientras el sermón temático enfatizaba *docere*, a expensas de *movere* y *delectare*, la oración demostrativa coordinaba de un modo más efectivo la enseñanza con objetivo persuasivo (O'Malley, 1999: 285).

El sermón sirvió asimismo de contexto privilegiado para el uso del *exemplum* y para multiplicar sus destrezas al combinarlo con las posibilidades demostrativas y deliberativas; es decir, se trata de un discurso hecho para persuadir nuevas causas, menos cívicas y más espirituales. Quintiliano confirió al *exemplum* una completísima descripción que atendía a las diversas maneras de uso en la argumentación y el ornato. Otro aporte fundamental de Quintiliano está referido a las formas de presentación del *exemplum*: la *narratio* y la *brevitas*; la primera consiste en la narración *in extenso*, completa, del relato, mientras la otra viene a ser el recuerdo o *commemoratio* (Pérez, 2011: 73). Vale la pena mencionar la obra *Rhetorica Ecclesiastica* (1570) de Agostino Valier. Discípulo de Carlos Borromeo, es una de las figuras intelectuales postridentinas más influyentes; su obra sirvió de base para la plétora de retóricas contrarreformistas que continuarían publicándose a lo largo del siglo XVI (Curbelo Tavía, 2016: 145).

1.4.2. Las vitae novohispanas

La hispanización del Nuevo Mundo ofrece ciertas semejanzas con la romanización de Hispania y con la arabización de España. Al igual que los romanos y los árabes, los conquistadores y pobladores españoles se mezclaron desde un principio con los conquistados. Este mestizaje de sangre fue, desde luego, el factor que mayor contribuyó a

la difusión de la lengua y la cultura de España. El primer siglo de la conquista ofrece nombres de escritores de sangre americana, como los peruanos Felipe Guamán Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega, y los mexicanos Hernando de Alvarado Tezozómoc, Fernando de Alva Ixtlilxóchilt y Fr. Diego Valadés. Al lado de ellos, tenemos los historiadores peninsulares del barroco español, como Gonzalo Fernández de Oviedo (*Historia General de las Indias*, 1535), Bernal Díaz del Castillo (*Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, 1632), Juan de Torquemada (*Monarquía Indiana*, 1615), Francisco López de Gómara (*Historia General de las Indias*, 1553), fray Bartolomé de las Casas (*Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*, 1552), José de Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*, 1590), Jerónimo de Mendieta (*Historia Eclesiástica Indiana*) y en un lugar especial, la monumental obra de fray Bernardino de Sahagún, escrita primeramente en náhuatl, por ser la lengua de las fuentes e informantes (Alatorre, 2002: 228).

La difusión de la escritura y de los escritos, el estudio y la conservación parcial de las culturas indígenas suponían, por parte de la Iglesia y de la Corona (de la que aquella dependía estrechamente por medio del patronato), un clima de apertura y curiosidad que se esfumó en los años que siguieron a la abdicación de Carlos V (1556) y a la clausura del Concilio de Trento (1563). España se constituyó en defensora de la Contrarreforma. En la Nueva España, este endurecimiento se manifestó en el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio (1571) y en una mayor regulación de la impresión y circulación de los libros y escritos, en particular, de los que estaban en lengua indígena. Una decisión más determinante aún, la Iglesia cerraba a los indios el ingreso al sacerdocio y a las órdenes religiosas y los sustraía de la jurisdicción de la Inquisición: los indígenas se instalaban en la condición de eternos neófitos y de menores espirituales, aun cuando mucho después pudieron llegar al sacerdocio. Estas medidas condenaban a la desaparición la experiencia del Colegio de Tlatelolco (donde Fr. Bernardino educó a las élites mexicas), que, poco a poco, redujo el número de sus mentores, perdió a sus estudiantes en las epidemias y, para el siglo XVII, no era más que una escuela para aprender a leer y escribir (Gruzinski, 2004: 59).

Pese a los controles establecidos, el milagro no aguardó en absoluto la clausura del Concilio de Trento ni la llegada de los jesuitas (1572), ni la instalación del Santo Oficio, para producirse en tierra novohispana. Los propios primeros franciscanos tuvieron visiones, practicaron la levitación y resucitaron algunos muertos. Los ángeles, los santos, los demonios, el diablo, atravesaron en gran número las empresas misioneras. A mediados del siglo XVI, Fr. Toribio de Benavente (Motolinía), registra una historia¹⁸ mezclada con hagiografía que aún respetó, a pesar de todo, lo esencial del clima de aquel primer siglo XVI, en la medida de que el milagro constituye en él más una experiencia interior que un instrumento de evangelización.

Fue en la segunda mitad del siglo cuando se situó, de manera sistemática, una pedagogía de la evangelización y de lo sobrenatural por medio de religiosos, cuya vida ejemplar y cuyos prodigios cautivaron la atención de los cronistas. Uno de los primeros y más famosos de los llamados *venerables* sigue siendo el agustino Juan Bautista de Moya, el apóstol de Michoacán y de Guerrero, donde misionó en 1553. Entre 1550 y 1650, de Querétaro al obispado de Oaxaca, y del Valle de Puebla a Michoacán, aquellos venerables llenaron los campos con el rumor de sus hazañas, dominaron los elementos naturales, alejaron las tempestades, atrajeron la lluvia, rigieron las nubes y las plantas, provocaron o apagaron a voluntad los incendios, se entregaron a la profecía y a la adivinación. Sobre todo, multiplicaron las curas milagrosas antes y después de su muerte, puesto que sus reliquias y sus cuerpos (despedazados pronto por los fieles) también estaban dotados de poderes prodigiosos (Gruzinski, 2004: 191).

La segunda mitad del siglo XVI estuvo marcada por una serie de cambios que determinaron un profundo giro en la religiosidad novohispana. Además de lo mencionado respecto al impulso contrarreformista de Felipe II, se da el surgimiento de nuevos grupos

¹⁸ La primera narración hagiográfica novohispana se encuentra en la obra de Fr. Toribio de Benavente. Se trata de la historia de tres niños indígenas de Tlaxcala asesinados por defender la fe que acaban de recibir. La narración está llena de candidez; en ella se introducen largos diálogos entre las víctimas y victimarios, entre frailes y niños, se dan pormenores de las distintas versiones que se conocen del hecho y se describe cómo se descubrieron los crímenes y el ajusticiamiento de los asesinos (Rubial García, 1999: 56).

desarraigados que era difícil integrar al sistema (como los mestizos, los indios plebeyos enriquecidos, los esclavos negros, los criollos, los emigrantes españoles), y que solo se sujetaban a la Iglesia institucional por medio de una actividad pastoral adecuada a tales situaciones. También surgen, en este periodo, una fuerte relajación moral entre algunos clérigos, luchas que enfrentaban a criollos y peninsulares al interior de las órdenes mendicantes y pugnas entre el clero secular y los misioneros por el control de las parroquias.

Junto a las imágenes, se hizo necesario también fomentar la admiración por los hombres santos que habían habitado este territorio y cuyos restos mortales estaban enterrados en él. Estos personajes fueron los fundadores de la cristiandad novohispana, los evangelizadores que lucharon contra Satanás y rescataron las almas de miles de indios de la condenación eterna. En esta etapa de pesimismo, se comenzó a construir la idea de una edad dorada, de un período de paz y armonía en el que un puñado de frailes itinerantes recorrían solitarios la inmensidad del territorio; en su camino predicaban, bautizaban y fundaban pueblos y comunidades cristianas (Rubial García, 1999: 58).

Para el siglo XVII, la Iglesia novohispana se veía a sí misma como una cristiandad elegida. Se inició con una exaltación retórica de la belleza y fertilidad de Nueva España y con la gloria de su historia, ahora entendida como las hazañas de los primeros tiempos de la conquista y evangelización. Las numerosas crónicas impresas en el siglo XVII cumplían dos funciones: primero daban a conocer los orígenes de las provincias religiosas; en segundo lugar, mostraban a las generaciones de frailes jóvenes los ejemplos de virtud de los fundadores, paradigmas de una espiritualidad originaria en una época primitiva. Incluso, Carlos Sigüenza y Góngora, identificó a santo Tomás, el apóstol perdido, con el sacerdote Quetzalcóatl, con lo cual se remontaba la predicación cristiana en las tierras del Anáhuac a la época apostólica y se le quitaba a España la gloria de ser la primera evangelizadora de América (Rubial García, 1999: 65). Sin embargo, frente a la necesidad de los novohispanos de tener santos propios, el papado insistía en limitar el culto solo a aquellos personajes

canonizados. Por lo tanto, la promoción de procesos de venerables autóctonos ante la Santa Sede se convirtió para los criollos en algo vital.

Después de las últimas canonizaciones españolas de 1622 (san Ignacio de Loyola, santa Teresa de Jesús y san Francisco Javier), Urbano VIII, en 1623, declaradamente adverso a los intereses españoles, ordenó que no podían iniciarse procesos de canonización con personas muertas en los últimos cincuenta años, ni poner cuatro santos juntos. Los controles no solo afectaron los procesos, sino que incidieron también en las imágenes y en la literatura hagiográfica. En materia de retratos, se prohibió desde 1625 que los venerables no beatificados fueran representados con atributos sobrenaturales como aureolas o rayos. La proliferación de venerables durante la segunda mitad del siglo XVI hizo necesario ejercer mayores controles sobre el culto y sobre la literatura que lo nutría. Un decreto firmado por Urbano VIII, en 1625, prohibió imprimir libros que contuvieran sugerencias de santidad, milagros o revelaciones, sin que tuvieran la aprobación explícita de la Iglesia a través de la Sagrada Congregación de Ritos (Rubial García, 1999: 37). Urbano VIII era cada vez más exigente con los requisitos de los pretendientes a la santidad, por principio quedaban excluidos los venerables laicos, mestizos o esclavos. Después quedaban eliminados los clérigos y monjas virtuosos, cuya vida y muerte no estaban marcadas por abundantes hechos prodigiosos.

Al final solo quedaron nueve casos en el ámbito de la América Septentrional (Nueva España, Guatemala y Filipinas) que merecieron llegar a Roma e iniciar un proceso ante la Sagrada Congregación de Ritos. De estos “siervos de Dios”, tan solo uno logró la beatificación en el siglo XVII: fray Felipe de Jesús, un descalzo franciscano que murió en Japón en 1597 y fue beatificado por Urbano VIII en 1627, junto a veinticinco compañeros mártires (Rubial García, 1999: 65). Por su parte, impactó grandemente a Nueva España el éxito que alcanzó el Virreinato del Perú con la elevación a los altares de sus venerables: Francisco Solano (1675) y Toribio de Mongrovejo (1679), pero, sobretudo, la rápida beatificación (1668) y canonización (1671) de santa Rosa de Lima. Para el siglo XVIII, de

las ocho causas promovidas en Roma desde México, solo llegó a los altares fray Sebastián de Aparicio (1790). Las razones para que los novohispanos solo consiguieran un beato son achacadas a las animadversiones de los promotores de la fe que alegaban méritos insuficientes y ciertos coqueteos con la herejía en las descripciones de los venerables novohispanos. Por otro lado, se encontraba escasez de prodigios demostrados. Finalmente, la segunda mitad del siglo XVIII vivió un conjunto de hechos políticos que afectaron los procesos: desinterés de la monarquía borbónica por promover causas de santos americanos después de 1790; la precaria situación del papado frente a una política regalista española que intentaba ejercer cada vez mayores controles sobre la iglesia nacional y que debilitó la simpatía de los pontífices por causas hispanas y, por último, la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios hispanos en 1773 (Rubial García, 1999: 70).

En la segunda mitad del siglo XVIII, el racionalismo de la Europa de las Luces había penetrado en algunos ámbitos de la Nueva España y, aunque sin tomar los tintes de irreligiosidad y anticlericalismo que tuvo en Francia, desarrolló en ella ciertas actitudes críticas hacia los prodigios. Esa visión incidió claramente en la posición ante la santidad que dejan entrever los textos de este periodo. A finales del siglo XVIII, el venerable novohispano había dejado de ser modelo para convertirse en un personaje inmerso en la corriente del devenir histórico. El milagro, tema central de la hagiografía, casi desaparecía para dar lugar al hecho objetivo y comprobado con documentos de archivo (Rubial García, 1999: 85).

1.4.2.1. Características de las vitae novohispanas. La manifestación del género *vitae* en el contexto de Nueva España se vio enriquecida por una serie de elementos provenientes de la retórica renacentista. En primer lugar, se introdujo una exaltación del individualismo y, con ella, la influencia de la biografía clásica en la descripción de la vida de los santos, hombres con virtudes humanas; el “modelo”, a la manera medieval, comenzó a ceder ante la “biografía” que, bajo los dictados de la retórica ciceroniana, insistía más en los rasgos individuales. En segundo lugar, se exaltó al hombre de acción más que al hombre

contemplativo, y al hombre virtuoso más que al milagroso. En tercer lugar, se fomentó el uso de las descripciones psicológicas, elementos de una época que había redescubierto el complejo mundo de las interacciones y de las decisiones humanas. Por último, se fomentó el criticismo, el cuestionamiento de los testimonios y la búsqueda de fuentes históricas.

El nuevo espíritu se manifestó muy débilmente en el siglo XVI, pero se fue fortaleciendo hasta dar sus mejores frutos a partir de mediados del siglo XVII. Con los aportes de la sociedad bolandista a la hagiografía, se introdujo la búsqueda sistemática de manuscritos, la clasificación de fuentes, la conversión del texto en documento, lo que es el paso discreto de la verdad dogmática a la verdad histórica. Sin embargo, los bolandistas se dedicaron solo a los “santos antiguos” y, mientras tanto, la literatura “folclorista”, edificante, que cultivaba lo afectivo y lo extraordinario y que se dedicaba a los santos modernos, era mucho más divulgada; con especial interés en la hagiografía femenina (Rubial García, 1999: 38).

La hagiografía barroca no ha transformado el contenido de las vidas de santos medievales, lo que ha cambiado es el aspecto formal, tanto en el rebuscamiento del idioma como en el abuso del alarde de erudición y de digresiones. Como la novela picaresca, su contraparte, la narración de vidas de santos comienza con un lenguaje realista para contar “hechos realmente acaecidos”. El sermón y el teatro, los géneros más difundidos en la época, le prestaron su forma grandilocuente; la literatura emblemática la llenó de alegorías y símbolos sacados de los escritores clásicos y renacentistas; los tratados morales la influyeron con su tono didáctico y sus consejos para la vida cotidiana.

No obstante, la hagiografía barroca aún conservó, en la mayoría de los casos, la candidez de los *exempla* medievales. Presenta los contrastes de su tiempo, entre el humanismo renacentista y la Escolástica medieval. La exaltación de lo sensual, lo emotivo, lo espectacular y lo efectista frente a la necesidad de conservar un orden social y moral

establecido por Dios; la búsqueda de giros novedosos y metáforas insólitas, pero sujetas a un rígido esquema teológico y conceptual: sueños, visiones y alegorías conviven con descripciones de brutal realismo. La comprensión de los mecanismos psicológicos que mueven los actos humanos presenta su otra cara en la manipulación consciente de las emociones y de las pasiones y en la propaganda persuasiva; las alusiones a los personajes históricos del Antiguo y Nuevo Testamentos comparten el espacio con los dioses y los héroes de la antigüedad grecolatina (Rubial García, 1999: 42).

En la Edad Media, el carácter histórico de los milagros podía darse por sentado, pues se partía de un concepto de realidad en el que cómodamente cabría lo maravilloso sin necesidad de acotación alguna. Para san Agustín, los milagros no son contrarios a la naturaleza, pues es la ignorancia de la causa la que crea admiración, cuando se entiende la Creación como un milagro, no hay contradicción a la razón. De manera que la única diferencia entre un milagro y otro hecho cualquiera narrado como histórico es que el milagro, al ser extraordinario, debe ser asignado a causas diferentes que los hechos ordinarios y, por último, viene a ser más poderoso para la persuasión, pues resulta inexpugnable a la razón. La demostración histórica se hacía ahora de un modo más acusado, más riguroso, empleando escrupulosamente los elementos de prueba de la historiografía humanista: presentación de testigos de vista, documentos inquisitoriales y de otras autoridades e incluso la experiencia personal, con lo que se generaba una tensión entre dos concepciones de realidad en cierto punto excluyentes: una concepción empírica que necesitaba explicar o justificar racionalmente la presencia de lo sobrenatural, y otra metafísica que lo permitía, es decir, una concepción humanística de la verdad histórica y otra de raíces medievales, en cuya fusión (confusión) surgía una nueva verdad, que podría llamarse barroca (Pérez, 2011: 148).

Los textos hagiográficos, escritos tanto por criollos como por peninsulares, utilizaron modelos literarios que se desarrollaron en Occidente desde la Edad Media, aunque su presencia en América fue más prolongada en el tiempo. Al igual que en Europa,

tales textos emergen de una religiosidad influida por la desbordante imaginación de la cultura barroca y por su exuberante tratamiento de la imagen. Como en el viejo continente, la hagiografía novohispana se estructuró a partir de la retórica e hizo uso de múltiples recursos del género demostrativo: la alabanza de virtudes, el vituperio de los vicios, la amplificación, el *exemplum*, las pruebas, la cita de autoridades, la digresión, etc. Sin embargo, en la mayoría de los casos, el modelo retórico se llenó con materiales originales y se enfocó desde perspectivas que, nacidas en un medio con intereses distintos a los europeos, tomaron rasgos novedosos. Respecto a los materiales, los biógrafos escribieron a partir de narraciones escuchadas en el confesionario de boca de los mismos biografiados, o de testimonios escritos u orales de quienes los conocieron. Elementos de color local tiñen esas narraciones decoradas, enriquecidas y convertidas en floritura, en ricas metáforas y complicadas alegorías, en discurso erudito lleno de citas de escritos clásicos, bíblicos y patrísticos, que, en función de autoridades, eran matrices ordenadoras de valores y puntos privilegiados en la argumentación (Rubial García, 1999: 75).

Entre 1650 y 1750, la consolidación de la conciencia criolla dará a los escritos hagiográficos un carácter marcadamente novohispano. A la primera etapa pertenecen las biografías de Gregorio López, Bartolomé Gutiérrez y Juan de Palafox y el primer tratado hagiográfico sobre la vida de Sebastián de Aparicio, escrito por fray Juan de Torquemada. En ese período, la mayor parte de la hagiografía está contenida en los menologios de las órdenes mendicantes. A la segunda etapa corresponden las obras de sor María de Jesús Tomellín y fray Antonio Margil de Jesús, además de la biografía del beato Felipe de Jesús que hizo Baltazar de Medina. En todos estos textos, encontramos características que los diferencian de las hagiografías europeas. Primero, una continua insistencia en exaltar la tierra y la gente de Nueva España y veladas quejas por la discriminación a que están sometidos los criollos. En segundo lugar, la presencia de lo corpóreo, tan del gusto del barroco, se convierte en los escritores novohispanos en una obsesión que en algunos casos llega a extremos curiosos o extravagantes, de un gran sensualismo. A pesar de estas diferencias, la literatura hagiográfica novohispana cumplía las mismas funciones

discursivas que la europea: espejo de virtudes (*docere*), emulación patriótica (*movere*) y entretenimiento (*delectare*) (Rubial García, 1999: 77).

Isidro Félix de Espinosa, misionero y cronista franciscano, describió, en su crónica de los colegios de *Propaganda Fide*, los martirios de sus más eminentes miembros: fray Francisco Casañas, protomártir de dichos colegios, asaetado y apedreado a finales del siglo XVII en Nuevo México, y fray Pablo de Rebullida, evangelizador de los talamanca de Costa Rica, degollado y quemado por unos rebeldes en 1709. Para el cronista criollo, estos dos mártires eran la prueba de que se estaba consumando un proyecto novohispano. Sus muertes, acaecidas en las zonas fronterizas del norte y sur, mostraban una sociedad que consolidaba su territorio y que encontraba en estos modelos de la Iglesia apostólica primitiva una prueba de su madurez. Espinosa es el ejemplo más acabado del clérigo criollo que construye la idea de una Iglesia novohispana triunfante y orgullosa de sus hombres santos, de una patria madura espiritualmente (Rubial, 1999: 79).

De esta manera, termina la materia del capítulo primero relativa a la evolución del género discursivo *vita* a través de la historia. En el segundo capítulo, se aborda la constitución retórica de *El Peregrino Septentrional Atlante*.

Capítulo 2: Matriz retórica. Preceptiva cristiana en los recursos discursivos de *El Peregrino Septentrional Atlante*

Este capítulo ofrece una panorámica de los componentes retóricos más importantes de *El Peregrino Septentrional Atlante*. A tal efecto, se ha subdividido en tres partes: en la primera, se expone, de manera sucinta, la concepción cristiana barroca del arte retórica. Se vale de la *Rhetorica Christiana* (1579) de Fr. Diego Valadés como instrumento teórico. De ella se extraen las nociones que fueron más relevantes sobre el empleo del arte desde el Concilio de Trento hasta el siglo XVIII. Las segunda y tercera partes analizan la obra desde su *dispositio*, *inventio* y *elocutio*. Durante el siglo XVIII, el libro tenía una distribución muy particular de su contenido donde la vinculación de sus partes formaba una unidad de sentido cerrada. La *dispositio* barroca involucra la presencia de textos preliminares, que, sin ser parte del contenido de la obra, la anteceden, la explican, la justifican, y, en última instancia, la autorizan. En la misma medida, los preliminares exhiben formas retóricas persuasivas destinadas a la fijación de la veracidad del texto. En la tercera parte, se da a conocer los elementos compositivos más sobresalientes de la diégesis. Para concluir, mediante la exposición de ejemplos extraídos de la obra, se demuestra, de manera general, los usos de las operaciones retóricas del *exemplum* y la alegoría, por ser estas (de las muchas formas retóricas) las más usadas en *El Peregrino Septentrional Atlante*.

2.1. La *Rhetorica Christiana* (1579), Fr. Diego Valadés

En la dedicatoria al papa Gregorio XIII, Fr. Diego presenta la *Rhetorica Christiana* como un instrumento para la formación intelectual de los frailes¹⁹. El estudio de la

¹⁹ El autor enfatiza en varios pasajes el carácter franciscano de su obra. En la dedicatoria menciona su adscripción a los Hermanos Menores. En los siguientes capítulos, recalca la idea original franciscana de la evangelización de los indios por medio de grabados (que se incluyen también en la obra), y que dicha técnica, luego fue copiada por las otras órdenes mendicantes. En el capítulo IV se refiere a la llegada providencial de Fr. Martín de Valencia y los doce primeros frailes a Nueva España. No deja de mencionar el trabajo evangelizador entre los tlaxcaltecas de su maestro, Fr. Pedro de Gante.

elocuencia tiene una intención doble. Por un lado, la formación de un religioso ideal: cita a Marco Catón²⁰ cuando define al orador como *vir bonus dicendi peritus*²¹ (Valadés, 2003: 44). De esta manera, el fraile, al entrenarse en la elocuencia sagrada, se perfecciona a sí mismo al tiempo que edifica a su auditorio. Por otro lado, la *Rhetorica Christiana* ofrece un compendio de todo lo referente al arte²² y que se encontraba disperso en varios códices. Del mismo modo, es una *summa* de las Sagradas Escrituras, así como de referencias esenciales a los padres y doctores de la Iglesia²³, todo con la finalidad de “abrir brecha a los oradores cristianos hacia las letras sagradas... en primer lugar para los que estarán el día de mañana al frente de la república” (Valadés, 2003: 9).

Fr. Diego separa la retórica en dos: natural y artificial. La natural consiste en el juicio y elocuencia puesta en los hombres por la naturaleza, y esta puede ser a su vez perfecta o imperfecta. La perfecta estriba “en cierta destreza y modo de hablar maduro, esmerado y discreto, y, por naturaleza misma, provisto de todas las partes del discurso” (Valadés, 2003: 147). La imperfecta es el modo inepto, rústico e inurbano del discurso. La artificial, por otro lado, se adquiere por medio del estudio y los conocimientos teóricos (arte) legados por los griegos y latinos. Por su lado, la retórica artificial se subdivide en: profana y cristiana. Platón establece la naturaleza doble de la retórica: una filosófica, para impulsar a los hombres al bien conocido por los filósofos. Otra, adulatoria, vil y abyecta,

²⁰ Tanto Cicerón como Quintiliano abrazaron la misma definición.

²¹ Varón bueno, hábil para hablar.

²² “Dividimos nuestra obra en seis partes principales. La primera, para beneficio del orador cristiano, propone un gran acopio de las normas de la Sagrada Escritura, sacadas de los más notables autores eclesiásticos. La segunda desarrolla, en sucinta declaración, la fuerza de la retórica, su definición, su división y sus partes, la cual contiene a su vez una “anacefaleosis” o recapitulación de toda la Sagrada Escritura, donde se encierran todos los Libros Sagrados, y todo puede ser captado por la memoria, en forma breve e ingeniosa: es a manera del tabernáculo, apoyado en varias columnas, en las cuales añadimos los colores, las propiedades, y la diversidad de las piedras preciosas, de las que hasta hace poco escribían todos los naturistas y de otras muchas encontradas entre nuestros indios ignorándolo ellos; colocamos además los escudos de algunos de los príncipes del orbe, cuyos nombres y descripción los colocamos al calce. En la tercera, abrimos las fuentes de la Sagrada Escritura, de las cuales el orador debe aprovecharse para dar vida a su sermón. En la cual trataremos también algo sobre la importancia de la pronunciación y de los afectos. La cuarta ofrece los géneros de las causas y trata del oficio del orador; explica la variedad y multitud de dioses entre los indios, sus ritos, y todo lo que entre ellos es digno de mención en aquella nueva parte del orbe. La quinta recorre las diferentes maneras de la invención, la cual recibe gran colorido con los ejemplos que trae a cuento. La sexta trata, finalmente, con la mayor brevedad posible, de los adornos de la retórica” (Valadés, 2003: 29).

²³ La última parte del capítulo VI de la *Rhetorica Christiana*, por ejemplo, está dedicada al Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo.

para que los pueblos fueran engatusados y engañados con lisonjas. Los cristianos despreciarán la adulatoria, y no se conformarán con la filosófica, sino con la retórica eclesiástica “la cual no puede contener nada que no apruebe la Iglesia, esposa de Cristo y maestra de la verdad” (Valadés, 2003: 47):

Es, pues, la retórica cristiana el arte de encontrar, tratar, y disponer todo lo que pertenece a la salvación de las almas; lo cual lo conseguirá el orador cristiano enseñando, conmoviendo y conciliándose al auditorio. Por eso, los que nos dejaron algunos preceptos de esta materia afirman muy bien que el oficio de esta facultad oratoria consiste en hablar de manera apropiada para persuadir... (Valadés, 2003: 47).

Fr. Diego no descarta el conocimiento y estudio de las ciencias profanas, en realidad, las considera útiles para el desarrollo de la comunidad de los cristianos. Advierte, eso sí, que existe un peligro latente al profundizar en las ciencias profanas²⁴, aquel que podría llevar al ignorante a soliviantarse contra su creador. Para evitar caer en el pecado de la soberbia intelectual, recomienda tener presente que se busca en todas las cosas a su artífice, para no confundirse con la ilusión de sus efectos. Para ello, pone a las ciencias profanas bajo la tutela de la teología y las Sagradas Escrituras: “Dios es (el primer) sujeto de doble manera: o por razón de su deidad, o por razón de lo infinito. Por razón de su deidad, es sujeto únicamente de la teología; por razón de lo infinito, puede ser sujeto de alguna ciencia creada” (Valadés, 2003: 153).

La incorporación de fuentes paganas en el discurso la explica con las palabras de san Agustín, quien demuestra la reivindicación cristiana del platonismo, lo hace con una analogía: así como los israelitas, liberados por Dios del faraón, se llevaron vasos y ornamentos de oro y plata de Egipto por mandato de Dios, para que dejaran de ser utilizados por los gentiles, y apropiados del pueblo de Dios, cumplieran con su verdadera función de adorarlo; así las enseñanzas de Platón, reelaboradas en Cristo, contienen también nobles enseñanzas aptas al uso de la verdad (Valadés: 2003, 83).

²⁴ Para el uso de estas fuentes, recomienda con especial atención, dudar de todo lo dicho por los poetas y sofistas, “pues usan las flores, solo por su olor”, por el contrario, el estudio de los filósofos y lo que narraron “los hombres buenos”, es como las abejas que van a las flores para traer de ellas lo más provechoso (Valadés, 2003: 87).

2.1.1 El arte retórica

De la amplia obra de Fr. Diego Valadés, se extraerá para los objetivos de esta investigación los componentes del arte retórica relacionados con el discurso escrito. Se deja de lado la elocuencia oral, los ejercicios de la memoria y los grabados; temas que, aunque de mucho valor para comprender a cabalidad los alcances de la *Rhetorica Christiana* en Nueva España, superan los límites de este proyecto. A continuación, se menciona, de manera escueta, los elementos preceptivos que durante la exposición de *El Peregrino Septentrional Atlante* se tendrá oportunidad de revisar con un poco más de atención.

2.1.2. Las partes de la retórica

De las cinco partes de la retórica clásica (*inventio, dispositio, elocutio, memoria y pronuntiatio*) se pondrá mayor interés en las tres primeras. La *inventio*, la más privilegiada por los clásicos. Para Cicerón, la invención es el descubrimiento de las cosas verdaderas o verosímiles que hagan probable la causa. Esto implica (*excogitatio*) un encuentro no solo por medio de la reflexión, sino también de la imaginación. Los clásicos prescriben la *dispositio* como disposición de *res* (organización de temas) y *verba* (estructuras narrativas). Valadés la atribuye a la “sagacidad” del escritor para disponer de los materiales con los que cuenta. Para Quintiliano, ambas operaciones, *inventio* y *dispositio*, están centradas en la capacidad interpretativa, son un proceso continuo que busca la verdad de la causa. En tercer lugar, la *elocutio*: Valadés la considera “el más grande trabajo”, pues es la última forma de la *inventio* “la acomodación de palabras idóneas y claras sentencias a la invención” (Valadés, 2003: 207). Para ello, como veremos, se requiere de los adornos retóricos.

2.1.3. *El género demostrativo y el exemplum*

De los tres géneros clásicos (*demonstratum, deliberatum, iudiciale*), el más apto para las *vitae* es el demostrativo, pues “es el que se produce en alabanza o vituperio de alguna determinada persona, lugar u objeto” (Valadés, 2003: 371). Lo propio del género demostrativo, afirma Quintiliano en la *Instituto Oratoria*, es la amplificación y el ornato.

La *Rhetorica Christiana* se diferencia de otras obras contemporáneas de la misma naturaleza en que integra un componente etnográfico relacionado con la descripción de las culturas indígenas del valle de México, debido al origen mestizo del autor como a su experiencia como misionero entre chichimecas, tarascos y otomíes. La herramienta retórica más apropiada para incluir este tipo de información es el *exemplum*. Para Valadés, “este género demostrativo es considerado como la síntesis de todo, porque por él se manifiesta lo que hay en una persona digno de alabanza o de vituperio; por lo tanto, corresponde este género principalmente a los historiadores” (Valadés, 2003: 453). Al igual que en la *Rhetorica Christiana*, los *exempla* en la obra de Espinosa se encuentran en varias funciones: para el elogio (del fraile) o vituperio (del indígena), como alabanza y justificación de la obra misionera franciscana, como fuentes de autoridad y testimonio, como pruebas bíblicas y teológicas, etc.

2.1.4. *Adornos de la retórica*

El género laudatorio en las *vitae* novohispanas se mueve entre la historia divina (sagrada y eclesiástica) y la historia humana (natural y moral) para crear la biografía de un ser excepcional. Como recomienda la retórica barroca, este panegírico se compone de un encadenamiento y *amplificatio* constante de figuras retóricas. La más importante de ellas, para los intereses de esta investigación, es la alegoría. Las series alegóricas y rítmicas en las

que se acomodan los argumentos se forman a partir de adornos retóricos. Para esto, la *Rhetorica Christiana* propone las siguientes categorías:

- Figuras de Dicción²⁵
- Figuras de las Sentencias²⁶
- Figuras del Discurso²⁷
- Tropos²⁸

2.2. Los preliminares

El estudio contemporáneo del libro antiguo ha llevado a los investigadores a comparar su trabajo con el de los médicos patólogos. La analogía radica en la labor de disección de un cadáver para descubrir los secretos de sus aparatos y la causa de muerte.

Los libros antiguos son testigos de una cultura escrita y han adquirido, hoy día, un valor patrimonial. Estudiarlos permite, en primer lugar, entender con mayor claridad su imponderable función como depositarios y transmisores del conocimiento antiguo y las ideas

²⁵ Figuras de construcción, son doce: *repetitio* (o anáfora), *conversio* (o anástrofe), *complexio* (o epanalepsis), *conduplicatio* (o epizeusis), *tractio* (o políptoton), *articulus* (o asíndeton), *similitier cadens* (u homoioteleuton), *similiter definens* (u homioiptoton), *hypallage* (o metonimia), *agnommatio* (o paronomasia), *defectio* (o eclipsis) y *reticentia* (o aposiopesis).

²⁶ Figuras del pensamiento, son ocho: *interrogatio* (interrogación), *subiectio* (subjección), *exclamatio* (exclamación), *apostrophe* (aspóstrofe), *dubitatio* (dubitación), *communicatio* (comunicación), *permissio* (permiso), *licentia* (licencia o concesión), *aversio* (aversión).

²⁷ Figuras para colorear y dilatar el discurso por medio de la amplificación, pero también son figuras de *tapinosis*, o sea, discurso *humilis*, para manifestar modestia: *interpretatio* (interpretación), *definitio* (definición), *desmostratio* (descripción), *significatio* (o énfasis), *prosopopeia* (prosopopeya, personificación), *effictio* (ficción, prosopografía), *gradatio* (gradación, conversión o trasgresión), *transitio* (transición), *correctio* (corrección), *interpositio* (interposición), *contentio* (contención o antítesis), *circuitio* (perífrasis), *expolitio* (expolición) y *sententia* (sentencia).

²⁸ “Un tropo es la modificación con eficacia de la palabra o del discurso, desde su propia significación hacia otra” (Valadés, 2003: 597). El tropo es doble: **Tropos de las palabras**. *Metaphora* (metáfora), *metonymia* (metonimia), *antonomasia* (antonomasia), *epitheton* (epíteto), *onomatopeia* (onomatopeya), *catachresis* (catachresis), *metalepsis* (metalepsis), *synechdoche* (sinécdoque). **Tropos de la oración**. *Allegoria* (alegoría), *aenigma* (enigma), *paraemia* (paremia o proverbio), *ironia* (ironía), *astismus* (asteísmo o urbanidad), *hyperbole* (hipérbole), *icon* (etopeya), *parabola vel paradigma* (parábola o paradigma).

modernas en la sociedad colonial; en segundo lugar, darles nueva vida en el presente, integrándolos en las investigaciones para preservar su legado bibliográfico. Para esta tesis, se considera inseparable el discurso y su realidad material. El libro barroco crea una unidad simbiótica entre su contenido y la estructura en que se presenta, tanto en la *dispositio* retórica de las ideas, como en la *dispositio* total del libro.

La publicación de un libro, además de ser onerosa porque involucraba un arduo proceso en la preparación del soporte²⁹, debía contar, antes de pensar en su publicación, con una serie de requisitos extratextuales. Estos requisitos, poco a poco se convirtieron en parte integral de las obras, por ello, se les dedica un espacio en este análisis. Para la comprensión de la estructura material que caracteriza al libro antiguo, Idalia García (2013: 353) propone los siguientes elementos básicos: portada, preliminares (burocráticos y literarios), texto de la obra, índices y colofón.

Los textos preliminares ayudan a establecer las relaciones sociales que existieron entre las personas de un mundo cultural concreto y que hicieron posible la circulación o prohibición de ciertos textos. Sánchez Mora afirma:

Estos textos introductorios servían también, en forma subrepticia, como recordatorio permanente de que la sociedad colonial se regía por una institucionalidad –política y religiosa – de marcada naturaleza jerárquica y que su respeto y total acatamiento era exigido a toda la población, en forma independiente de su rango. No debe obviarse que las aprobaciones y licencias cumplen, asimismo, las funciones propias del *incipit*: son programadores de lectura que, en virtud de su posición privilegiada, proyectan para los lectores trayectos de sentido que intentan fijar una única interpretación válida (Sánchez Mora, 2021: 12).

Los preliminares, en un principio, se limitaban a ser una formalidad burocrática con la cual se autorizaba la impresión del libro, toda vez que se comprobaba que no contenía imprecisiones morales o ideológicas. Durante el siglo XVIII, las aprobaciones fueron

²⁹ La preparación del soporte material involucraba la producción de la pasta de trapo, el secado, la creación de las láminas, el corte de los folios, el entintado, la impresión y la encuadernación.

adquiriendo las características de un texto apologético y crítico. Los autores de las causas empiezan a aprobar otras cuestiones más allá de la moralidad del contenido, como la prudencia, el estilo o el ingenio del autor. Hay dos motivos principales por los que la aprobación pasa de ser una repetición de fórmulas burocráticas a la evaluación conciente de la calidad de la obra. Por un lado, interesa al censor mostrar la utilidad de su trabajo³⁰ al sopesar la calidad del texto, los méritos del autor y los beneficios de la publicación. Por otro lado, intervenían los intereses personales de los censores por adjuntar su rúbrica junto a la del autor en las portadas y páginas preliminares, “lo cual resulta en la inclusión voluntaria del censor en uno de los nuevos mecanismos de legitimación de la institución literaria” (Pérez González, 2018: 58).

De acuerdo con las disposiciones del Concilio de Trento, las aprobaciones, licencias y censuras debían preceder al contenido en las primeras páginas de los libros impresos (Pérez González, 2018: 57). Se expedían desde tres instancias principales de la autoridad colonial: la Real Audiencia, el arzobispado y las órdenes religiosas. A *El Peregrino Septentrional Atlante* lo antecede un robusto aparato preliminar en el siguiente orden:

- Título
- Grabado y Dedicatoria
- Aprobación
- Parecer
- Sentir
- Licencias
- Prólogo al Lector
- Protesta del autor
- Grabado

Para su estudio en esta investigación se agrupan en:

³⁰ Idalia García apoya esta hipótesis cuando considera la importancia que tuvo dentro de las órdenes mendicantes de Nueva España el grupo de censores profesionales con los que contaban (García, 2013: 358).

- Título (portada)
- Preliminares burocráticos: la *Aprobación*, el *Parecer*, el *Sentir*, las licencias (del *Superior Gobierno*, del *Ordinario* y de la *Regular Observancia*) y la *Protesta del Autor*.
- Preliminares literarios: la *Dedicatoria* y el *Prólogo al Lector*.
- Preliminares iconográficos.

2.2.1. El título (portada)

La leyenda del título es el primer “valor textual”³¹. Genette (2001: 64) clasifica como “título-argumento” a esta forma extendida, tan popular durante el Barroco, de presentar los textos. Este espacio, en *El Peregrino Septentrional Atlante*, aparece a dos tintas, negra y roja, enmarcado por orlas tipográficas³² (en el horizontal superior las orlas se transforman en estrellas y se unen en el centro del folio con una cruz). Idalia García propone que la mayoría de portadas barrocas se dividen en dos partes: en la parte superior se introducen los datos del autor y el título, puede incluir también la dedicatoria o el mecenazgo de la obra. En la segunda parte, se incluye la condición legal de la edición, el pie de imprenta e incluso (en algunos casos) el lugar de venta. Del mismo modo, algunas portadas adjuntan el nombre de quién o quiénes financian la edición.

³¹ García se refiere como “valores textuales” al conjunto tipográfico (tanto texto como ilustraciones) que resulta del proceso de manufactura del libro entre los siglos XV y XIX. (García, 2013: 353).

³² “En el diseño de las portadas en la imprenta novohispana del siglo XVIII, la mayor parte de estas son de orla tipográfica, ya sea sola o acompañada de un grabado de portada que puede ser el escudo de una orden religiosa o un grabado religioso, y en muy contadas ocasiones la marca tipográfica de un impresor” (García, 2013: 355).



Portada. *El Peregrino Septentrional Atlante* (1737).

En la portada, debajo de la cruz, en letra aumentada, se muestra el sustantivo *El Peregrino*, en la siguiente línea, los adjetivos *Septentrional Atlante* en letra más pequeña. De esta manera, el grupo nominal *El Peregrino Septentrional Atlante* se presenta como el núcleo del título y la portada, y, por antonomasia, epítetos del biografiado, cuyo nombre se da a conocer de inmediato: *Delineado*³³ en la *exemplarísima vida del Venerable Padre F. Antonio Margil de Jesús*.

Antes de continuar, vale mencionar que el sintagma nuclear del título conjuga en tres conceptos, allegados a la realidad novohispana del siglo XVIII, el mérito del biografiado y ubica su accionar en el plano de tres circunstancias: quién, dónde y cómo:

El Peregrino: para 1737, año de publicación de la obra, en el Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española de la RAE³⁴, se encuentran registradas las siguientes acepciones:

1. Significa el que por devoción o por voto va a visitar algún santuario. Regularmente lleva bordón y esclavina. 2. Por extensión y en sentido místico, se llama al que está en esta vida mortal y camina a la eterna (NTLLE, 1737, definiciones 1 y 2).

Además de lo que registra el diccionario, este nombre lleva el peso de otras connotaciones que deben considerarse. El primero en usar el sustantivo *El Peregrino* para auto denominarse fue san Ignacio de Loyola, en su autobiografía (1553), que precisamente se titula así. Adopta este nombre durante su viaje de miles de kilómetros a Tierra Santa, no obstante, metafóricamente, lo utilizó para mostrar el paso del “hombre dado a las vanidades del mundo” hasta aquel que tuvo como único interés “la mayor gloria de Dios” (De Loyola,

³³ “*Delinear*: Metaphoricamente se usa por describir con menudencia en prosa o verso la hermosura o fealdad, grandeza u otras partes de un objeto” (Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española, 1732, definición 1).

³⁴ En adelante: NTLLE.

2016). El peregrinaje remite al tópico del aprendizaje por el viaje³⁵: el conocimiento de Dios y de la propia subjetividad se logra a través del peregrinar (“a Dios se le peregrina”, afirma san Ignacio). Por otro lado, dentro del contexto novohispano, salta también la referencia al poema épico del ciclo cortesiano *El Peregrino Indiano* (1599) de Antonio de Saavedra Guzmán y que trata de la conquista de México.

Septentrional: este adjetivo, referente al septentrión, localiza en el espacio, al norte de Nueva España, la obra misionera de Margil:

Se llama también (septentrión) la parte de la Esphera, desde el Equador hasta el Polo Ártico (*pars septentrionalis*) (NTLLE, 1739, definición 1).

Atlante: el tercer adjetivo da cuenta del *cómo* se realiza la obra misionera:

Voz muy usada de los poetas, y algunas veces en la prosa, para expresar aquello que real o metaphoricamente se dice sustentar un gran peso: como cuando para elogiar la sabiduría de un Ministro, o la valentía de un General, se dice que es un Atlante de la Monarquía. Introdúxose esta voz con alusión a la fábula de Atlante, Rey de Mauritania, que los antiguos fingieron haver sustentado sobre sus hombros el Cielo, para significar el mucho conocimiento que tuvo del curso del Sol, la Luna y estrellas (NTLLE, 1729, definición 1).

Bajo el encabezado, se da a conocer el origen de Fr. Margil (*Fruto de la floridísima Ciudad de Valencia*) y se notifica de sus atestados dentro de la orden franciscana, así como

³⁵ “**Peregrino**. Símbolo religioso que corresponde a la situación terrenal del hombre que cumple su tiempo de pruebas, para acceder al morir a la tierra prometida o al paraíso perdido. Este término designa al hombre que se siente extraño en el medio en que vive, donde no está sino de paso, en busca de la ciudad ideal. El símbolo no solamente expresa el carácter transitorio de toda situación, sino el desapego interior, con respecto al presente, y la vinculación con fines lejanos de naturaleza superior. Un “alma de peregrino” puede también significar un cierto irrealismo, correlativo con un idealismo algo sentimental. Se puede observar, en relación con el símbolo del romero, las ideas de expiación y purificación, así como el homenaje a aquel (Cristo, Mahoma, Osiris, Buddha) que santifica los lugares del peregrinaje. Al presentarse el peregrino a esos lugares, busca identificarse, o asimilarse a aquel que los ilustró. Además, el peregrino realiza su viaje sin lujo, pobremente; lo que responde a esa idea de desapego y de purificación. El bastón simboliza a la vez la prueba de resistencia y despojo. Todas estas condiciones preparan para la iluminación y la revelación divinas, que son la recompensa al término del viaje. La romería está emparentada con los ritos de iniciación: identifica al maestro elegido.” (Diccionario de los símbolos, 2007, definición 1).

su acción dentro de la congregación de *Propaganda Fide*, que lo hizo merecedor de un nuevo epíteto (...y aclamado de la piedad) como *Nuevo Apóstol de Guatemala*. Con este calificativo en la portada, se extiende su ámbito de influencia, no solo al norte del Virreinato sino también hacia su extremo sur.

Inmediatamente después, en un encadenamiento conceptual, se inserta la dedicatoria a san Antonio de Padua, *Atlante de mejor cielo*. En una línea se hace patente la comisión de la obra: *A expensas de los amartelados del V. Padre*. Como un recurso de *capatatio benevolentia*, la portada trastoca la tipología común, según lo expuesto por Idalia García; de este modo, el nombre del autor aparece hasta la parte inferior del primer cuerpo de la portada, como muestra de inferioridad y humildad ante la presencia del biografiado y el dedicado: *Escríbela el P. Fr. Isidro Felis de Espinosa A*, seguido por sus calidades dentro de la orden, donde se resalta su posición como cronista del colegio de la Santa Cruz de Querétaro.

Por último, en la segunda parte de la portada y separada por una línea transversal del primer cuerpo, se encuadra la condición legal de la edición: *Con Licencia de los superiores: En México por Joseph Bernardo de Hogal, Ministro, e impresor del Real, y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada en todo este Reyno, año de 1737* (Espinosa, 1997, portada).

2.2.2. Preliminares burocráticos

Los preliminares burocráticos o legales en *El Peregrino Septentrional Atlante* son seis alógrafos: la aprobación, el parecer y el sentir; y las tres licencias que de ellos se desprenden; y uno del autor, la protesta. De estos preliminares, tanto el parecer como el sentir son propios de los textos de hechura novohispana. Durante el siglo XVIII, su

influencia iba más allá del hecho de afirmar la utilidad y conformidad del libro con las buenas costumbres; pasan a ser textos críticos y apologéticos que daban constancia de los méritos del autor, la calidad de la obra y los beneficios de su lectura.

En el caso de las *vitae*, permiten valorar al sujeto representado y su importancia, por lo tanto, de manera indisoluble, la utilidad de su consideración; de esta forma, son un aparato retórico de persuasión, una *captatio benevolentia* (Genette, 2001: 169). Los preliminares en las *vitae* sopesan el tema, pero también su tratamiento (en algunas ocasiones de manera discreta); no obstante, su interés principal es declarar con sinceridad la veracidad del texto a través de un discurso que emana de la conciencia del censor.

Aprobación: esta es la censura más corta de las tres. El censor, Fr. Miguel de Arroche³⁶, responde a la petición de censurar la obra del arzobispo, el Dr. D. Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarrete (1642-1747), quien, para entonces, ocupaba (hasta 1740) el puesto de virrey de la Nueva España. En su valoración de la obra de Espinosa, adelanta, en generalidades, los temas medulares en los que se extenderán los otros dos censores.

Comienza por encomiar al autor. Resalta su estilo, "...que no quisiera, que se acabara, por gozar siempre de la dulce, fiel, y erudita narración de su historia" (Espinosa, 1997: Aprobación). Recuerda, de alguna manera, la máxima horaciana de *ut pictura, poiesis*, al elaborar una metáfora con la que compara la pluma del autor con el pincel del pintor³⁷, para dibujar la insigne imagen del misionero. Como remate de esta idea, siguiendo

³⁶ Fr. Miguel de Arroche (1670-1738) gozó de cierta fama como sermónista. Su obra más conocida fue *Flor de la edad de la milagrosa imagen de María Santísima en su concepción en gracia: sermón que a la celebridad de los dos siglos de su aparición en Guadalupe predicó el M.R.P.M. Fr. Miguel de Arroche del Sagrado, Real, y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced, Redención de los Cautivos, Padre de la Provincia de México y Qualificador del Santo Oficio* (1732). Fue calificador de muchos diversos textos de orden religioso. En 1731, había dado su parecer a la *vita* escrita por Fr. Espinosa en honor de Fr. Antonio de los Ángeles Bustamante.

³⁷ "porque convirtiendo su delgada Pluma en un admirable Pincel, nos dibuja la Imagen de su Insigne Apostolico Misionero" (Espinosa, 1997: Aprobación).

a Plinio el Viejo, le asigna a Fr. Isidro tan destacado empleo como biógrafo de Fr. Margil, como el que tuvo Apeles como retratista de Alejandro Magno³⁸.

Al referirse al biografiado, destaca la obra misionera de Fr. Margil en Nueva España, especialmente en lo que concierne a la extirpación de la idolatría entre los gentiles y “los rayos de su predicación apostólica” que desterraban la presencia del demonio dondequiera que se encontrara. No obstante, es con respecto al tema de los portentos atribuidos a Fr. Margil, donde su retórica se vuelve más prudente y al tiempo más inventiva. Recurre, como aconsejaba la *Rhetorica Christiana*, a crear paralelismos con la Sagrada Escritura, para de esta manera interpretar la historia divina en la historia natural, a través de hechos portentosos, como señales del accionar divino en la persona del fraile.

Parafrasea un pasaje de la obra en el que los brujos indígenas, que por la fuerza que les daba un pacto con el demonio, controlaban a las bestias (o tomaban sus formas). Fr. Margil, con un *apostrophe*, inquiera al demonio: *Quis ut Deus?*³⁹ Palabras suficientes con las que “puso en fuga notable al habitador de los abysmos” (Espinosa, 1997, Aprobación). Cualquier lector piadoso (y casi cualquier lector cristiano) de la época no tendría ningún problema en asociar, de acuerdo con la aprobación del censor, los poderes del fraile con san Miguel Arcángel, siendo este el lema que acompaña todas sus efigies.

Para zanjar definitivamente el tema, y sin riesgo a caer en el error, cita a san Marcos: “*In nomine meo, dice Christo, daemonia ejicient, linguis loquentur novis, & si mortiferum quid biberint, non eis nocebit; super aegros manus imponent, & bene*

³⁸ “Y si Alexandro mandò, como refiere Plinio, que solo Apèles podia dibujar sus perfecciones, solo aqueste famoso Apèles es capaz de trasuntar del Venerable Margil aquestas heroicas virtudes” (Espinosa, 1997: Aprobación).

³⁹ *Quis ut Deus?* ¿Quién como Dios?: traducción literal del nombre “Miguel” en hebreo: Mija-El.

*habebunt*⁴⁰ (Espinosa, 1997, Aprobación). Con esta cita el censor explica los muchos portentos que la obra contiene, como hablar lenguas indígenas, sanar enfermos o recorrer largas distancias en tiempos muy cortos.

Parecer: se comisiona esta censura al padre Lucas del Rincón S.J.⁴¹ quien se focaliza, casi por completo, en el personaje biografiado, y poco en el autor. Sobre este asevera que “su prudente cautela le templò la pluma”, para no decir más que lo necesario por ser “tan circunspectos los cotos, â que se estrecha en semejantes materias la discrecion” (Espinosa, 1997, Parecer). Con lo anterior, el censor parece asumir la tarea de, mediante argumentos, entre teologales y poéticos, desvelar lo que la prudencia del autor parece no querer descubrir del todo.

Parte su parecer de una experiencia personal. En su juventud, en el colegio de la Compañía, su director y Maestro de Novicios, le imprimió en el ánimo la idea de la santidad de Margil; pues “compañero que fue del Siervo del Señor, en una de sus mas afamadas Misiones, y como intimo suyo, depositario de sus secretos, y testigo ocular de sus gloriosas empresas” (Espinosa, 1997: Parecer) le compartió de viva voz las acciones del fraile. Además, lo recuerda por haber sido huésped frecuente en los colegios jesuitas. Con este testimonio introduce la fama de admirable, raro y misterioso, que flotaba sobre la persona de Fr. Margil.

Seguidamente, pasa a elogiar el atinado título de la obra “*Atlante Peregrino ...* pues con este nombre lo marca por exemplar, y modelo el más realzado de Varones Apostólicos” (Espinosa, 1997, Parecer). A partir de este punto, el censor comienza a hilvanar una

⁴⁰ “En mi nombre echarán fuera demonios; hablarán nuevas lenguas; (tomarán en las manos serpientes,) y si bebieren cosa mortífera, no les hará daño; sobre los enfermos pondrán las manos, y sanarán” (Reina Valera, 2000, Marcos 16: 17-18).

⁴¹ El padre Lucas del Rincón (1645-1741) de la Compañía de Jesús, fue además de escritor, calificador del Santo Oficio y teólogo consultor del arzobispo y virrey Dr. D. Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarrete.

complicada e hiperbólica alegoría⁴², que inicia con la referencia a los querubines que llevaban el carro de la gloria divina en la visión de Ezequiel⁴³ y a los que en un giro retórico asimila con el título:

pero si bien se repara en el texto, no eran sino verdaderos ATLANTES; pues para ser tiro les falta la coyunda... eran sí Atlantes, que cargaban sobre sus testas el firmamento... Y este, y no otro era puntualmente el cargo, que soñò la fabulosa antigüedad en su mentido Atlante: con la diferencia sola, de que el robusto Africano quedò tan inmoble como un monte, para apuntalar el Cielo: pero los Querubines, sin embarzarse con el estrellado Cielo, que mantenían, volaban ligeros, por donde Dios, para promover su mayor gloria, les inspiraba: *Ubi erat impetus, spiritus illuc gradiebantur*⁴⁴: añadiendo â la cargosa fatiga de Atlantes el incansable movimiento de Peregrinos (Espinosa, 1997: Parecer).

De lo anterior, Del Rincón deriva que las proezas de Fr. Margil (relatadas en la historia) lo hacen con propiedad un *atlante peregrino*, por estar sus pensamientos siempre suspendidos en el cielo, aunque sus trabajos fueran terrenales. Prosigue en la elaboración de la alegoría: así como convirtió a los querubines en atlantes, ahora transfigura a Fr. Margil en querubín “Pero qué me canso en el cotejo? pues serà muy estrangero en el país de la Escritura, quien leyendo esta vida, le dispute a Fr. Antonio la gloria de averse fundido en el mismo molde de santidad, en que se formaron estos abrasados Espíritus” (Espinosa, 1997, Parecer). Esta nueva comparación le permite encaminarse al tema sensible de los prodigios y actos sobrenaturales, que por el contexto se presume, empezaban a despertar cierto descreimiento en algunos (“lynces políticos”) círculos de la sociedad:

“Solo rezelo, que no faltará quien, allanandose⁴⁵ â confesarlo Santo, le litigue lo prodigioso; porque vivimos en un siglo tan crítico, que imaginando, que lo discreto anda siempre al passo de lo desconfiado, en todo lo que excede lo común, suspende por lo menos el crédito, por no incurrir en el riesgo de vulgar. Mas yo me contento, con que no sean tan topos estos lynces políticos, que tropiezen en la luz de aquella eminente virtud” (Espinosa, 1997, Parecer).

⁴² La referencia al pasaje de la visión de Ezequiel y la comparación de los querubines con Fr. Margil (que el censor amplifica), está sugerida en el Cap. XXIII del Libro Primero y en el Cap. XVII del Libro Tercero.

⁴³ Ezequiel 10.

⁴⁴ “Y cada uno caminaba derecho hacia adelante; hacia donde el espíritu les movía que anduviesen” (Reina Valera, 2000, Ezequiel 1:12).

⁴⁵ “*Allanarse*: lo mismo que rendirse, o sujetarse alguna Persona a pasar por una ley, pacto, o convenio, que no le esté bien” (NTLLE, 1726, definición 1).

Para salvar estas suspicacias, la metáfora que empezó a crear anteriormente, le sirve de argumento: “pues no veen, que nunca los Querubines se movían por impulso propio, sino por el que les imprimía el Divino Espiritu” (Espinosa, 1997, Parecer). La alegoría-argumento en defensa de los prodigios, disipa desde el punto de vista teológico cualquier duda sobre los portentos que se le conferían pues, Fr. Margil no era más que el instrumento que ejecutaba las obras magníficas del Todopoderoso, quien era el verdadero operario que movía sus pasos, su lengua y pensamientos.

Concluye la alegoría-argumento añadiendo un símil más, en este caso extraído de la experiencia personal (con lo que cierra el parecer como lo empezó) al recordar que Fr. Margil gustaba de compararse con un “Borrigo de Dios”, la *inventio* escatológica del censor conjuga la visión de Ezequiel, los querubines-atlantes y el borrico, en la clausura de su texto:

Razon porque añade el solido Cornelio, que en el Carro, y los Animales se figurò el Triumpho de Christo por las calles de Jerusalén el día de ramos; pues si en lo figurado se substituyò un Asno, por los q en la figura fueron Querubines, debiò de ser porque no avían de faltar Querubines, ê inteligencias, que siendo Angeles en las costumbres, como Fr. Antonio, se preciassen de Asnos, para que en ellos triumphasse Dios de la humana soberbia, ê hiciesse ostentoso alarde de su mayor gloria (Espinosa, 1997, Parecer).

Sentir: de los tres preliminares legales de la obra, el de Fr. Manuel Bravo de Acuña es el más extenso. Hace hincapié en la figura del autor. Además, propone un acercamiento mucho más “crítico-literario” al comentar aspectos formales del texto. Para lograr la apología del autor, al igual que el padre Del Rincón, vuelve sobre el adjetivo “atlante”, pero lo usa para calificar al autor, quien con tres dedos sostiene el globo celeste, que es la biografía de Fr. Margil que ha escrito.

Resalta de la obra su distribución en tres partes, donde cada una corresponde a las etapas de la vida del fraile. Al mismo tiempo, las asocia con la Trinidad Santa que hace

perfecto dicho “artificio”, paralelamente destaca la destreza del autor para disponer las materias científicas y teológicas, así como su pericia en el arte retórica:

...la destreza, con que maneja las Artes, suavemente los admira, y atrahe; y la madurez, con que trata las materias científicas, profundamente los divierte: ya paseandose por los campos amenos entre las plantas, y ramas de la Humanidad: ya deleitando con las flores de tropos, y figuras en los jardines de la eloquencia: ya echando mano â los sazonados frutos en las huertas de la Ethica, y Natural Philosophia: ya entrando en el paraíso de los arcanos de la Theologia, en donde de una fuente dimanen las mazisezes serias de la Escolástica, las abundancias proficuas de la Moral, las diversidades suaves de la Expositiva, y las amenidades delicadas de la Mystica, guardandolas, resguardandolas, y guareciendolas con el fogoso acero, y affiances de la Dogmatica; dando con todos estos primores alma, legitimidad, y perfección a la historia... (Espinosa, 1997, Sentir).

Una vez elogiada la habilidad artística del autor, pasa a encomiar su no menos meritoria, labor como “historiador”. Subraya los esfuerzos del escritor por sacar a la luz “la verdad clara” a través de instrumentos jurídicos, pero también con la citación de testigos oculares y de “oídos”, todos ellos “graves, veridicos, fidedignos, y de toda exempcion, y caracter” (Espinosa, 1997, Sentir).

Después de finalizada esta revisión crítica de la obra, el censor hace una apología de la labor de Fr. Margil, y la compara con los doce trabajos de Hércules. Concluye con un paralelismo entre el fraile y Jesucristo, de quien el misionero era fiel estampa (*imitatio Christi*). Fr. Manuel esquiva en el sentir nombrar la materia de los milagros, empero, hacia el final de su texto, llevando el tema al terreno de lo personal, rememora una conversación que tuvo sobre el asunto con Fr. Isidro. Al cuestionarlo sobre algún dato que, en la intimidad de su amistad con Fr. Margil, pudiera haber recibido respecto a sus “dones angélicos”, el autor como respuesta citó al propio Margil: *Secretum meum mihi*⁴⁶.

Licencias: después de la exposición de los tres censores, se muestran las tres licencias expedidas a *El Peregrino Septentrional Atlante*. La licencia del Superior Gobierno la otorga

⁴⁶ Es mi secreto.

el virrey Dr. D. Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, de acuerdo con la Aprobación de Fr. Miguel de Arroche. La licencia del Ordinario la confiere el abogado de la Real Audiencia, el Sr. D. Francisco Rodríguez Navarrijo, de acuerdo con lo expuesto por el padre Lucas del Rincón. Por último, la licencia de la Regular Observancia, la emite Fr. Pedro Navarrete, calificador del Santo Oficio, de acuerdo con lo expresado por Fr. Manuel Bravo de Acuña.

*Protesta del Autor*⁴⁷: Fr. Isidro Félix de Espinosa declara su obediencia a los decretos del Sumo Pontífice Urbano VIII⁴⁸ sobre la escritura de vidas ejemplares y ofrece su obra para una revisión más exhaustiva por parte de la Congregación de Ritos y la Santa Inquisición. En especial, la materia atinente a “revelaciones, virtudes, o casos maravillosos”, cuya presencia en su obra es consecuencia de “una credulidad puramente humana, y como tal, falible”, que no buscan más que la común edificación. Los elogios prodigados a Fr. Margil, como *Siervo de Dios* o *Venerable*, se deben entender en sentido “sano” y no como culto, reservando esta calificación para el juicio de la Iglesia⁴⁹.

2.2.3 Preliminares literarios

Los preliminares literarios son producto de la *inventio*, *dispositio* y *elocutio* del autor. Funcionan como estrategia de *captatio benevolentia*, ambos apelan a dos clases

⁴⁷ La protesta del autor, según afirma Baños Vallejo, pertenece a los paratextos postridentinos donde vale más anticiparse con una aceptación previa de la censura: “Otro procedimiento de legitimación es prevenirse contra posibles errores. Ya Pedro de la Vega, en su revisión (del *Flos Sanctuorum*) de 1521, al comienzo de las tensiones contrarreformistas, da muestra fugaz de la actitud de sometimiento a la autoridad de la Iglesia Romana y aceptación de cualquier corrección” (Baños Vallejo, 2018: 40).

⁴⁸ “En la bula *In Eminente*, fechada el 30 de octubre de 1625, Urbano VIII prohibió también la representación con halo de santidad de personas no beatificadas o canonizadas, la colocación de velas o retablos ante sus sepulcros y otras prácticas de culto popular; después, en la constitución *Sanctissimus* expondría el procedimiento para nombrar santos” (Pérez, 2018: 33).

⁴⁹ El doctor Nicolás León, en sus apuntes bio-bibliográficos sobre Fr. Isidro Félix de Espinosa, para la edición de la *Crónica de la Provincia Franciscana de Michoacán* dice: “No obstante la ortodoxia del autor, el libro se corrigió en las págs. 426 y 27, por orden del Santo Oficio de la Inquisición” (sin fecha, p.11, recuperado de: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020000376/1020000376_002.pdf). Se refiere a la supresión del nombre, y mención del arcángel Uriel.

distintas de emociones en el lector: el primero, una apología al dedicado; el segundo, el recuento de las congojas que significó el proceso de escritura del texto.

La Dedicatoria: el dedicado es san Antonio de Padua. Este preliminar, siguiendo con la praxis de la tradición clásica, se coloca justo después de la portada. Aparece precedido por un grabado del santo. En el régimen clásico, la dedicatoria era un homenaje a un protector o benefactor, de quien se cuenta ya con su auspicio, o se busca con la lisonja (Genette, 2001: 101). Con respecto a la relación entre el dedicador y el destinatario, es de patronazgo espiritual (“Gloriosissimo Patron y Tutelar Mío” (Espinosa, 1997: Dedicatoria). En la dedicatoria, siempre se esperaba algo del mecenas, en este caso, obsequios espirituales, no materiales. El tema de la dedicatoria es simple en su contenido, pero elaborado en su forma: elogia al santo y compara sus atributos con los de Fr. Margil.

La *inventio* del autor se permitió en la dedicatoria llevar sus destrezas retórico-poéticas un poco más allá que en las otras partes de la obra, en donde exhibe un estilo más acorde con la crónica historicista. El estilo de la dedicatoria, asimismo, presenta un mayor grado de ingenio en la *dispositio* y *elocutio*. Recurre al efecto que crea la sinestesia barroca (imagen- texto) como correlato de la emblemática o la arquitectura efímera. Estos artificios, durante el Siglo de Oro, estaban relacionados con la fiesta de Estado, con los certámenes literarios y con la propaganda política y religiosa. Para lograr este juego de ingenio⁵⁰, el autor crea un acróstico⁵¹, que en opinión de Juan Manuel Carmona Tierno (2013: 48), fue el artificio más popular de la poesía aurisecular, como fusión de artes que requería una lectura interactiva.

⁵⁰ Carmona Tierno se refiere como “juegos de ingenio” a las composiciones poéticas donde se opera algún artificio a nivel del significante lingüístico, con lo que se da lugar a composiciones de tipo visual o con una peculiar dimensión acústica. Entre los más comunes menciona: acrósticos, laberintos, lipogramas, tautogramas y caligramas, entre otros. (Carmona Tierno, 2013).

⁵¹ Carmona Tierno destaca el origen esotérico del acróstico en los caligramas relacionados con La Cábala y la exégesis de textos sagrados hebreos. Este método de conocimiento judío trata de aprehender la verdad divina mediante una serie de operaciones como la Gematría (juego con el valor numérico de las palabras), el Notaricón (búsqueda de nuevos vocablos a partir de las letras iniciales) y la Temura (se crean nuevas voces trasmutando los términos de otras) (Carmona Tierno, 2013: 48).

El dedicador manifiesta que es la segunda vez que recurre a san Antonio para ofrecerle, en esta ocasión, un segundo homónimo⁵²: “me pongo a vuestras plantas, a ofrecer os otro Antonio, simulacro bien parecido al portentoso Original de vuestra Apostólica Vida” (Espinosa, 1997: Dedicatoria). La homonimia es el primer indicio del juego de paralelismos (tácitos, en algunas oportunidades) que se establecerá entre el santo y Fr. Margil. El autor revela y explica el juego de ingenio que sigue: “Las cinco letras del nombre latino ATLAS son cifra⁵³ de vuestras mas peregrinas perfecciones” (Espinosa, 1997: Dedicatoria).

De este nombre latino, se conforma lo que podría denominarse como un acróstico “críptico-enfático” discontinuo. Por un lado, desea ocultar un mensaje secreto (*cifra*) y por otro, su intención es apologética. Discontinuo porque, al ser un texto en prosa, el acróstico debe escrutarse entre los párrafos y no linealmente como en la poesía. Cada letra del sustantivo latino se transforma en la inicial de otro vocablo latino, que es a su vez, un nuevo elogio.

Cada elogio es al mismo tiempo, el núcleo de una nueva serie de encomios. Estos intercalan sentencias latinas extraídas la mayoría de las Sagradas Escrituras o alguna

⁵² En 1731, Fr. Espinosa había publicado su primera *vita* dedicada a Fr. Antonio de los Ángeles Bustamante, hermano lego y portero del colegio de *Propaganda Fide* de la Santa Cruz, bajo el título: *El Cherubin Custodio de el Arbol de la Vida, la Santa Cruz de Queretaro. Vida del Ve. Siervo de Dios Fray Antonio de los Angeles Bustamante, Exemplarissimo Portero de el Colegio de la Santissima Cruz de los Milagros, de la Santa Provincia de S. Pedro, y S. Pablo de Michoacan, erigido en la Ciudad de Santiago de Queretaro por Misioneros Franciscanos Observantes, de Propaganda Fide, con Autoridad de la Silla Apostolica, y especial mandato de la Religion Seraphica. Consagrarse al Cherubin de la Iglesia, el Taumaturgo Seraphico San Antonio de Padua, à expensas de un singular devoto suyo / y la escribe el P. Fr. Isidro Felix de Espinosa, Predicador, y Misionero Apostolico, Ex-guardian, Chronista, y Mehor Hijo de el mismo Santo Colegio.* En esta *vita* Fr. Margil aparece como personaje secundario, testigo de vista de algunos pasajes que se relatan sobre la vida del hermano lego.

⁵³ “*Cifra*: modo u arte de escribir, difficultoso de comprender sus cláusulas, si no es teniendo la clave: el cual puede ser usado de caracteres inventados, o trocando las letras, eligiendo unas en lugar de otras: a que se suele añadir, quitar algunas letras, y suplir su falta con números... también puede ser enlazando las letras, que muchas veces son las primeras de los nombres y apellidos de las personas...” (NTLLE, 1729, Definición 1).

autoridad eclesiástica, con una explicación, una extensión de la idea, o una secuencia con otra cita; lo que crea una *amplificatio* escalonada que multiplica los sentidos en cada nivel. El primer nivel de significado se forma con el acróstico: **A**mans, **T**hrono, **L**audabilis, **A**dmirabilis, **S**apiens Incantator. Alrededor de cada uno de estos significados ocultos de primer nivel, se compone, en uno o varios párrafos, un segundo nivel semántico.

Amans (“amante finísimo os declara la primera letra”): el santo ofrece a sus devotos un “pacto de sal” (*pactum salis est sempiternum*⁵⁴). Compone el elogio en un retruécano y un encadenamiento anafórico: amor- amor/ delicias- delicias/ Estatua- Estatua/ sal- *salis*-sal/:

Si por amor de las delicias de Sodoma se volvió Estatua de sal la muger de Loth: *versa est in statuam salis*⁵⁵: las delicias del divino amor hicieron se derritiese toda la sal de vuestra peregrina Estatua. (Espinosa, 1997: Dedicatoria).

Throno (“y tabernáculo del mismo Dios, os eleva la segunda letra”): la cita del salmo “*Dominus in Coelo sedes ejus*”⁵⁶ adelanta los sentidos de la apología. El núcleo metafórico emana de la relación del *peso* y el *soporte*. Los sentidos de tabernáculo y trono, desembocan en una sinécdoque con san Antonio, quien sostiene “en sus brazos al Humano Verbo” (Espinosa, 1997: Dedicatoria).

Laudabilis (“digno de toda alabanza”): el motivo central es la comparación con un cortesano, cuyo señor agradecido lo invita a su mesa. Igualmente, san Antonio, cortesano divino, tiene su asiento a la diestra del Padre (“*Sede a dextris meis*”⁵⁷), aunque porta al

⁵⁴ “...y para tus hijos y para tus hijas contigo, por estatuto perpetuo; pacto de sal perpetuo es delante de Jehová para ti y para tu descendencia contigo” (Reina Valera, 2000, Números 18: 19).

⁵⁵ “...y se volvió estatua de sal” (Reina Valera, 2000, Génesis 19: 26).

⁵⁶ “Jehová tiene en el cielo su trono” (Reina Valera, 2000, Salmos 11: 4). Fr. Espinosa cita los salmos según la numeración hebrea y no según la Septuaginta Vulgata como la mayoría de las ediciones de la Biblia, de ahí la falta de correspondencia entre salmos de algunas citas.

⁵⁷ “Siéntate a mi diestra” (Reina Valera, 2000, Salmos 110: 1).

Niño a su izquierda “por estar mas inclinado a su corazón” (Espinosa, 1997: Dedicatoria). Se completa el encomio con un juego anafórico *cor-* corazón- corazón:

*Apponis erga eum cor tuum*⁵⁸ leyó S. Bernardo: *Mittis Unigenitum tuum*⁵⁹: con que siendo el corazón de Dios su Hijo Unigénito, se halla en los brazos vuestro cariño con el corazón del Niño Dios en vuestra mano (Espinosa, 1997: Dedicatoria).

Admirabilis (“por ser un Sto. compuesto de maravillas, y prodigios”): sus prodigios alimentan la admiración en los hombres como el maná: “*Manhù, quid est hoc?*”⁶⁰ y son *cifra (aenigma)*, secretos como el Arca del Nuevo Testamento, donde la devoción halla el maná.

Sapiens Incantator (“sabio encantador os aplaude la ultima letra) se compara a san Antonio con uno de los Tres Reyes Magos de Oriente (“*Ecce Magi*”⁶¹) que llegaron al pesebre. Magos buenos, no como los que aparecen en el salmo, cuya cita pone en diálogo con otra del “Christopolitano”. Se origina de este modo, un juego de ingenio mediante una figura de dicción⁶² (*venefici- veneficia*); al mismo tiempo, genera una figura del discurso (*contentio*, antítesis):

*Et venefici incantatis sapienter*⁶³, como expone el Christopolitano⁶⁴: dixo el discreto Juglar, que usaba con los hombres hechizos amatorios de pura charidad: *veneficia charitatis haec sunt*⁶⁵ (Espinosa, 1997: Dedicatoria).

⁵⁸ “y para que pongas sobre él tu corazón” (Reina Valera, 2000, Job 7: 17).

⁵⁹ “Envía a tu Hijo unigénito”

⁶⁰ “Esto es Maná, ¿qué es esto?” (Reina Valera, 2000, Éxodo 16: 31).

⁶¹ “vinieron del Oriente a Jerusalén unos magos” (Reina Valera, 2000, Mateo 2: 1).

⁶² “*Traductio* (políptoton) es la figura que hace que, cuando se use una palabra repetidas veces, no solo no disguste a la mente, sino que vuelva más elegante el discurso” (*Rethorica Christiana*, 2003: 559)

⁶³ “Veneno tienen como veneno de serpiente” (Reina Valera, 2000, Salmos 58: 4)

⁶⁴ La cita es oscura, proponemos como hipótesis que se refiere a san Juan de Ribera (1532-1611), patriarca latino de Antioquia y fundador del Real Seminario de Corpus Christi, principal contrarreformista valenciano.

⁶⁵ “Estos son los venenos (hechizos) de la caridad”.

Hacia el final de la Dedicatoria, la trabazón de las alegorías produce un tercer nivel de sentido. Mediante una *interpretatio*⁶⁶ lógica, se consigue una transfiguración alegórica de los dos Antonios, santo y fraile: que, como Atlante a Hércules, uno le pasa al otro el peso de la predicación apostólica. Sobre las espaldas de Fr. Margil recae “el Cielo de este Orbe Americano” como peregrino septentrional atlante, la columna para mantener la fe de la Iglesia indiana. La dedicatoria termina con un *epifonema*⁶⁷ a manera de loa, seguido de la firma del autor. Se parafrasea el poema de Mendoza⁶⁸ dedicado al santo portugués, en el que personajes de la Antigüedad Clásica se cristianizan, y se sincretizan con pasajes de la vida de san Antonio, en un último nivel de significado:

O Seraphico, y Prodigioso Antonio! toda alabanza es corta â vuestro merito. Calle la fama de Arion al ver, que os escuchan al predicar los pezes: la del Sacerdote de las selvas Orfeo, que transplantaba con sola su voz los mas robustos troncos: Anfion moviendo las piedras para los muros de Thebas: el fingido Atlante manteniendo en peso todo el Orbe: y la suave voz de Apolo: pues con vuestra predicación obrasteis en hereges, y pecadores mayores portentos, y prodigios (Espinosa, 1997: Dedicatoria).

Prólogo al Lector: Genette (2001: 169) observa que el prefacio (o prólogo) del autor es típicamente un aparato retórico de persuasión que insta a la consideración del lector. Espinosa incorpora algunos de los tópicos que los autores clásicos trataban como *captatio benevolentia* en sus prólogos. Por ejemplo, la valoración, en este caso, de la importancia que tiene para Nueva España de que se guarde la fama del sujeto representado y la indisociable utilidad documental, moral, política y religiosa que conlleva (Genette, 2001: 170): “No doy â conocer a la America al V. P. Margil, quando aun entre los barbaros fue tan conocido, como reverenciado” (Espinosa, 1997: Prólogo al Lector).

⁶⁶ “Es la que, sin repetirla, reintegra la misma palabra, pero modifica aquello que ha expresado, con otra palabra que tenga el mismo valor” (*Rhetorica Christiana*, 2003: 579).

⁶⁷ “El nombre de *epifonema* se reclama cuantas veces se lanzan exclamaciones para la narración o la confirmación de alguna cosa” (*Rethorica Christiana*, 2003: 571).

⁶⁸ No se encontró referencias a este autor. La cita original reza: “*O virtus! O rarus honos! Tibi cedit Arion, Antoni tibi Threicius dat victa Sacerdos Nablia, Thebani tibi cedit conditor Urbis, Cedit Atlantiades, tibi rictus cedit Apollo*”.

Al tópico clásico de la modestia, se adjunta el de la obediencia, relacionado con la posición del cronista dentro de la orden⁶⁹. La retórica clásica codifica bajo el término *excusatio propter infirmitatem*⁷⁰ el doble de la *amplificatio*, “de cara a la importancia de su tema, a veces exagerado más allá de toda medida, el orador se quejaba de su incapacidad de presentarlo con el talento necesario” (Genette, 2001: 177). Espinosa indica que escribe la obra por “reclamo” de sus seguidores; y, a pesar de las penas y enfermedades que ha padecido durante los diez años de su escritura sale el libro a la luz pública, “à precio de una fatiga espirante” (Espinosa, 1997: Prólogo al Lector). La obediencia y el afecto que siente por Fr. Margil, así como una implícita demanda de la Providencia por mantener su fama, lo llevan a la escritura:

No siento el morir, sino que las muchas noticias, que de este y otros exemplarissimos Religiosos, que conocí por mi dicha, y solo estan archivadas en mi pecho, se entierren, como mis huesos, en el olvido (Espinosa, 1997: Prólogo al Lector).

Del mismo modo, el prólogo arroja un “aura” de misterio sobre el proceso de escritura que, de manera indirecta, refuerza la fama de taumaturgo del misionero:

Oyó el Señor mis suspiros, y encomendandome à varios Santos, y con oraciones de muchos buenos, me apliqué à la parte dolorida una particula de manta, que avia servido en la vida à mi amado Padre, con una piadosa, y humana fè: y no se frustraron mis desseos, pues me ha dado Dios vida, para cantar sus misericordias (Espinosa, 1997: Prólogo al Lector)

Por último, Genette subraya que quizás la función más importante del prefacio autoral es hacer una declaración de intención sobre la veracidad (o al menos, sinceridad en

⁶⁹ El tópico de la modestia, la incapacidad del autor, pero, al mismo tiempo, lo imperioso de que la *vita* sea escrita, guarda ecos con el prefacio de Tito Livio en *Ab urbe condita*: “desarrolla el tema del *laboris praemium* prometido al historiador y adquiere al respecto una actitud más optimista: espera ganarse la vida eterna. Hay huellas de esta idea, un tanto simplificada, en algunas *vitae*, sobre todo en las que incluyen al final una oración a la divinidad rogando la intercesión del santo a favor de los autores y en ocasiones la recompensa de la vida eterna” (González Marín, 2000: 50) En este caso la oración se dirige a san Antonio de Padua y no a Margil.

⁷⁰ En la *Rhetorica Christiana* aparece esta figura como *tapinosis*.

su búsqueda) de la obra y el provecho que su lectura trae. Fr. Espinosa termina su prólogo de la siguiente manera:

Dexase ahora percibir la fama de este Gran Heroe, quando ya se alejó mas tiempo de la mortal vida, emulando aquellas flores, de quienes escribe Plinio, que no despiden su fragancia, hasta que se alejan del sentido. La dulce memoria del P. Margil, tomando solo la voz de su apellido, con mudarle una letra, es Marfil. Este terso despojo del animal mas robusto, que viviendo es solamente hueso, despues de aver vivido, es apto para formar primores de escultura. Su apellido solo le sirva de bien tallada Estatua para memoria de sus heroicos hechos, representación de sus virtudes, exemplo para la imitación, aliento para seguir sus huellas, despreciar los caduco, y hacer digno aprecio de los eterno. VALE, AMICE LECTOR. (Espinosa, 1997: Prólogo al Lector).

2.2.4. Preliminares iconográficos

Este elemento peritextual (Genette, 2001: 25), de acuerdo con lo que expone Fernando Baños Vallejo (2018: 41), cumple con la función de conferir autoridad y, con esto, es solidario con los (para)textos: retórica e imagen obedecen a consolidar la credibilidad del contenido.

El Peregrino Septentrional Atlante incluye dos grabados: el primero, como ilustración a la Dedicatoria. De media página, representa a san Antonio de Padua con el Niño Jesús, rodeado de estrellas y cuatro *putti*, sin firma:





V. R. de el V. P. F. Antonio Margil de Jesus, Pred.^o Apost. Guara.
 y Fundador de los tres Colegios de la SS. Cruz de Queretaro Guatem.
 i Zacatecas. Muoio de 70 años a 5 de Agosto, de 1726.

Joaquín Sotomayor. Verdadero retrato del venerable padre Fr. Antonio Margil de Jesús (1737).

El segundo grabado se ubica entre la Protesta del Autor y el Libro Primero. Ocupa la página completa. Representa a Fr. Antonio Margil, acompañado por cuatro indígenas⁷¹ en corro, dos de rodillas, uno sentado y el cuarto de pie. Todos con las manos piadosamente juntas al pecho, miran con devoción al fraile. Fr. Margil aparece descalzo, el hábito raído, un crucifijo en el cuello y un rosario en el cordón, con la mano derecha muestra un crucifijo. En el suelo se ve un arco y flecha depuestos. Al pie se lee la siguiente leyenda: “*V.R. de el V.P.F. Antonio Margil de Jesus. Pred. Apost. Guard. Fundador de los tres Colegios de la SS. Cruz de Queretaro, Guatem, Zacatecas. Murió de 76 años a 6 de Agosto de 1726.*” Aparece firmado por “*sottom,ex*”⁷² que corresponde a la firma de *Joachim Soto Mayor ex Mexico*⁷³, grabador que también decoró la obra de 1731, *El Cherubin Custodio*.

Al interior de la obra, el Libro Primero presenta cabecera de título con florituras y motivos antropomorfos; en el centro, un escudo con una cruz patriarcal. En los Libros Segundo y Tercero, aparecen en las cabeceras de títulos motivos florales, y, en el centro, un escudo con el monograma mariano. Al final de los capítulos, se encuentran viñetas florales y motivos geométricos.

⁷¹ Moreno Basurto ofrece la siguiente interpretación de los cuatro indígenas: “La interpretación de estas figuras humanas representan las comunidades americanas no bautizadas identificadas como “infiel”, que están en posición de aceptar el mensaje cristiano que un Margil de Jesús –con un rostro adusto y firme– les envía” (Moreno Basurto, 2018: 196).

⁷² Moreno Basurto también se refiere a la firma del grabador: “En el extremo inferior derecho se puede ver el nombre del grabador con la escueta leyenda “Sottom. ex.”, sin saber nada más del grabador” (Moreno Basurto, 2018: 197).

⁷³ Joaquín Sotomayor: autor de un plano de Zacatecas (1732), de los retratos de fray Antonio de los Ángeles Bustamante (1731) y fray Antonio Margil de Jesús (1737) y de algunas estampas religiosas. La diferencia que existe en la firma del grabador en sus tres obras más conocidas se explica, según la obra de Abelardo Carrillo y Gariel *Autógrafos de pintores novohispanos*, porque las rúbricas con las que firmaban los pintores, como por ejemplo Cristóbal de Villalpando, Miguel Cabrera, Juan Correa, entre otros, no necesariamente tienen que ser “idénticas” siempre, basta con que diga su nombre. Las firmas de la época se componían de dos elementos: a) nombre y b) rúbrica. Estos se consignaban en documentos oficiales. Pero en la firma de una obra pictórica o grabado, como en este caso, podían alternar uno u otro. A veces, se acompañaban también con la palabra “fecit”, “fec”, “fex”, “fact”, “fac”, y otros datos como fecha o año y, a veces, “Mex”. O como en la siguiente firma: “*Joannes Rodrigz Xuarez inventor et prinx. anno 1720*” (Carrillo y Gariel, 1972).

2.3. Aspectos de la composición retórica de *El Peregrino Septentrional Atlante*

En términos de la *dispositio* general, la obra está dividida en tres libros. Los dos primeros libros contienen el material biográfico. El tercer libro (que se abordará en el tercer capítulo de esta investigación), expone un retrato de “las virtudes interiores” del fraile. Según Plutarco, debe seleccionarse de la vida del biografado, los hechos más relevantes, pues sería imposible cubrir cada detalle (González Marín, 2000: 49). De acuerdo con este precepto, en palabras del autor, los dos primeros libros describen una estampa “exterior” de Margil, mientras que en el último “tiro las líneas para sacar a la luz su interior retrato” (Espinosa, 1997: 331).

Otro atributo de la biografía en general es la insistencia en su parentesco con la historia y en que, como tal, también refiere cosas verdaderas, siempre teniendo en cuenta que el valor se mide por el interés ético que contengan (González Marín, 2000: 82). De ahí su función edificante, el concepto de *imitatio* es muy complejo: no se trata de que el personaje sea imitado, sino que él mismo está imitando a Cristo y este principio vital se transluce en el texto en una *imitatio* de los Evangelios, en la medida en que constituye una biografía de Cristo. Tanto emisor como receptores pertenecen a la misma comunidad religiosa y está claro que los textos se difunden en espacios relacionados con la comunidad. También se debe hacer hincapié en el papel de los receptores como corresponsables, en cierta medida, del texto: es la tradición oral sobre Fr. Margil, viva entre ellos, la que se ha utilizado como fuente, y es su expectación y devoción la que, en última, instancia ha impulsado a que se ponga por escrito la *vita*.

Para elaborar la vida de Fr. Margil, el autor recopiló toda clase de informaciones y noticias que recabó de fuentes extendidas por todo el Virreinato. La organización macrodiscursiva del material se hace bajo los lindes de una *inventio* clásica de la historia.

La diégesis discurre cronológicamente⁷⁴. El libro primero, como es natural, comienza por el nacimiento e infancia del biografiado. Luego continua con sus años de juventud, los primeros años de vida religiosa y el paso a Nueva España y fundación del primer colegio de *Propaganda Fide* en 1682. Seguidamente, cubre los años en que Fr. Margil estuvo misionando en el Reino de Guatemala y Centroamérica, más o menos, hasta 1689.

El libro segundo inicia en 1700, cuando Fr. Margil regresa por segunda vez al Reino de Guatemala y funda el segundo colegio de *Propaganda Fide*, dedicado a Cristo crucificado. Más adelante, el relato abarca los años en que misionó en el norte de Nueva España: la fundación del tercer colegio de *Propaganda Fide* en Guadalupe, Zacatecas (1704), mismo que operó como centro neurálgico de las entradas misioneras hacia el septentrión. Entre de 1711 y 1716, el autor entra en contacto con su biografiado en las misiones de la Sierra del Nayar, Nuevo León y Cohauila. Continuó misionando en los actuales territorios de Texas hasta aproximadamente 1721. Muere en 1726 en la ciudad de México, a la edad de 76 años.

La importancia de la retórica como punto de partida de los escritores cristianos y el enorme uso que hicieron de esta es claro; no obstante, se produjo un cambio en la consideración de muchos principios retóricos. Entre estos cambios, se comienza a prestar una nueva valoración al *sermo humilis* (Fr. Diego Valadés lo recomienda como forma de acercarse a lectores/oyentes menos educados), un estilo peculiar y alejado de lo clásico que eran las Sagradas Escrituras. El *sermo humilis* no se limita a temas *humiles*, puesto que todos los temas cristianos son elevados. Más bien, permite una “simplificación” de los

⁷⁴ Susana González Marín distingue dos géneros biográficos: la biografía peripatética, cuyo exponente más eximio es Plutarco, y la biografía alejandrina, representada por Suetonio. Sitúa las diferencias entre estos dos géneros en el plano sintáctico básicamente, aunque se descubran divergencias más profundas. Plutarco siempre busca sobre todo la belleza, mientras la biografía alejandrina prefiere emplear un estilo científico; la expresión artística no se encuentra entre sus intereses fundamentales. Por otra parte, la biografía peripatética presenta su relato en orden cronológico, mientras que la alejandrina mantiene una disposición basada en categorías. Finalmente, en Plutarco el relato de las *πραξιεις* está encaminado a representar el *ηθος* del personaje según la concepción peripatética de la *βιοζ*. Por el contrario, Suetonio describe directamente el *ηθος* de su héroe. Esta es una característica que se sitúa en el plano pragmático: depende de la adscripción del autor a una determinada concepción filosófica (González Marín, 2000: 84).

artificios retóricos que se justifica por una razón más pragmática que estética, pues el libro impreso se dirige a un público más amplio y diverso. Esta misma razón faculta al autor para introducir neologismos, vocablos y expresiones populares (aforismos), propios del contexto americano⁷⁵.

Otro rasgo de la organización macrodiscursiva que vale mencionar, es la presencia necesaria de la elipsis. Atañe a todo lo que no contribuye directamente al encomio del personaje: pasajes poco edificantes o anodinos. Un uso particular de la elipsis se detecta en algunos “puntos ciegos” de la diégesis, es decir, episodios sobre los cuales el biógrafo no cuenta con suficientes testimonios. O incluso en pasajes mucho más inventivos, como en el capítulo XIV del Libro Segundo, en que la “inopia” de noticias lo obliga a una elipsis. Para no interrumpir el deleite del lector, logra llenar el espacio de la elipsis con otras noticias que conoce de fuente certera, pero cuya datación ignora:

Con intimo dolor dexo de expresar individualmente los periodos de esta peregrinacion, midiendo los passos, observando los rumbos, registrando las entradas, y aun contandole los bocados a este Varon Apostolico, porque la inopia de noticias detiene el vuelo a la pluma, y es preciso recurrir a venerar tales passos con el silencio. Dirè solamente dos memorables casos que según he podido investigar, sucedieron en los progressos de este dilatado camino (Espinosa, 1997: 233- 234).

La mayor parte de la narración recae sobre un narrador diegético que inserta constantemente y de preferencia, información testimonial, dando en la mayoría de los casos las señas del testigo, entre las que incluye: nombre, lugar y fecha. De no provenir la información de un testigo, intercala documentos oficiales como informes, decretos, cartas, documentos notariales o citas bíblicas. Se notan recursos propios de la narración literaria en el uso de los estilos directo e indirecto, para introducir la voz de Fr. Margil, así como sutiles intentos de monólogo interior, licencia que el autor usa con mucha prudencia. La técnica de la paráfrasis se aplica a la cita de pasajes bíblicos. Por otra parte, se ubica, en

⁷⁵ En la *Rethorica Christiana*, por ejemplo, mediante la combinación de *sermo humilis* y los *exempla*, Fr. Diego Valadés logra insertar neologismos en lengua latina, entre ellos, elementos autóctonos del mundo de los indígenas del valle de México, como nombres de frutas, vestimentas, plantas, rituales, etc.

este plano, otro desdoblamiento de la *narratio*; en algunos episodios del Libro Segundo, el narrador se convierte en homodiegético (al menos parcialmente), coincidiendo con pasajes en que biógrafo y biografiado se encontraban juntos:

No sè si por las circunstancias, que me enseñò la experiencia, quando logrè la dicha de acompañarle en los caminos de los Texas, diga aver sido acto mas heroico en tal Sugeto, ser soldado de Jesu-Cristo de â pie, ô de â caballo: aunque me persuado â esto segundo fue en el Padre de mayor merito (Espinosa, 1997: 276).

Como se ha evidenciado, el autor encadena una trama erudita (aunque guarda consideración para cierto sector de su público con el *sermo humilis*), que sostiene el hilo de su discurso: historia sagrada, historia humana, sentencias (filosofía moral), poesía, aforismos, emblemas, símiles, alegorías, paradojas, enigmas, fábulas, mitología; en fin, una ingeniosa aplicación y uso de la erudición noticiosa. No obstante, se escapa a los límites de la presente investigación cubrir todas las aristas retóricas que la inventiva del texto ofrece. Queda la puerta abierta para futuras investigaciones en retórica novohispana el analizar con mayor profundidad todas estas figuras del discurso y pensamiento.

Para los intereses funcionales de este análisis, de las operaciones retóricas, como ya se adelantó en el primer apartado de este capítulo, se han seleccionado dos: el *exemplum* y la alegoría. La selección de estas dos formas estriba en que ambas son operaciones de *amplificatio*. Esta es la figura predilecta de la apologética por su capacidad de intensificar el sentido y valor de lo narrado mediante una enumeración (acumulación) de hechos o elogios. Asimismo, ambas comparten la posibilidad de establecer relaciones de fondo y forma muy particulares, que cooperan intensamente en la diégesis, al revestir las anécdotas con giros emocionales e intelectuales que suspenden al lector en un claroscuro de sentido. Con el *exemplum*, se ilustra el mensaje al tiempo que se explica; con la alegoría se oculta, se embellece, se complica y se hace solemne. Por último, ambas por la versatilidad de su forma, permiten la inclusión de la mayoría de los tópicos retóricos comunes a la hagiografía, la historia y la literatura.

2.3.1. *El exemplum histórico*

Las narraciones de *vitae*, hasta el advenimiento del objetivismo positivista en el siglo XIX, fueron leídas como textos históricos de carácter edificante. Posteriormente, la lectura positivista las excluyó del género histórico por considerarlas cargadas de fuertes dosis de ficción (Borja Gómez, 2007: 57). Esto quiere decir que el tratamiento de los lugares y tiempos de la hagiografía se diferencia de la historiografía en que la primera trata lo ejemplar, no lo que realmente ocurrió. Desde una visión moderna, el punto de unión entre las dos sería que tratan “hechos” históricos con un procedimiento distinto.

Si se toma en cuenta que la sociedad colonial no hace una separación tajante entre lo sagrado y lo profano, entonces tampoco hay una ruptura tan radical entre la historia sagrada (lo *ejemplar*) de la historia humana (los *hechos*). La dinámica de escritura de las *vitae* en América y España obedece a las mismas reglas tridentinas, empero, las “adaptaciones” americanas, debido a su condición regional y cultural, suscitaron una narración híbrida con mayor presencia de “ficcionalizaciones históricas” o, como lo explica Manuel Pérez, “podría no ser otra cosa que la presencia de textos ejemplares en función argumental, lo cual resultaría perfectamente aceptable bajo el concepto moral de historia vigente en aquellos años” (Pérez, 2018: 21). En el Nuevo Mundo, además, los *exempla* reafirmaban la legitimidad de estas tierras y sus seres como parte del plan divino. Los horizontes de la historia humana se expandieron a la divina y, de esta manera, se incluía esta parte del orbe en el presente absoluto que había iniciado con la Caída del Paraíso y terminaría con el Juicio Final. El *exemplum* histórico implicaba un juicio parcial de los acontecimientos en el inexorable devenir divino.

De este modo, se entenderá como *exemplum* histórico los relatos y referencias probatorias que, como en la Antigüedad, fundamentan su capacidad argumental en el hecho

de tratarse de la narración de hechos sucedidos y que, por tanto, sientan precedente respecto a los hechos presentes, materiales y espirituales. La diferencia entre los antiguos y el siglo XVIII es, como ya se expuso, la presencia de autorizaciones.

Con todo, los *exempla* históricos del siglo XVIII siguieron incluyendo afirmaciones no probadas, o sucesos de difícil conocimiento por parte del narrador, generando con ello (como se verá en el siguiente capítulo) una curiosa tensión en los modos de tratar los ejemplos milagrosos: permitiendo lo sobrenatural, pero protegiéndolo con un grueso manto de autorizaciones propias de la historia humanística.

La muestra de *exempla* que aquí se presenta se divide en dos categorías generales: historia divina e historia humana. En *El Peregrino Septentrional Atlante*, los ejemplos históricos son tratados en muchas ocasiones desde el *sermo humilis*, para hacerlos más accesibles a los lectores; en otras ocasiones, vienen acompañados por una explicación del autor o simplificados.

2.3.1.1. Historia divina. La historia sacra, las Sagradas Escrituras y la teología, se erigen como los intertextos de mayor peso. Como ya se ha visto, en la *Rhetorica Christiana* se afirma la autoridad de la Iglesia en la exégesis de la Escritura, así que la aparición de estos *exempla* tienen también una función catequizadora (*aedificatio*) que busca amplificar el mensaje católico en toda ocasión. Entre los intertextos que a continuación se comentarán, se hallan citas bíblicas, autoridades eclesiásticas, hagiografía y teología. Aunque presentes en la obra, no se tratarán otros tópicos católicos como: devociones, sacramentos, doctrina, etc.

2.3.1.1.1 Exemplum bíblico. La Biblia es el libro sagrado que la Iglesia transformó en canon. En consecuencia, fue contemplado como poseedor de la clave de todos los

conocimientos, pero, a la vez, como inagotable en sus sentidos, que nunca podrán llegar a ser desvelados completamente (González Marín, 2000: 156). Para el siglo XVIII, era considerada un modelo “vital”, no solo porque la producción intelectual estuviera regida por ella, sino también como esquema de la vida del ser humano. En la *Rhetorica Christiana* se dedican muchas páginas a la explicación de su uso en los textos, así como se facilita a los frailes esquemas mnemotécnicos para memorizar sus libros y tener agilidad mental para localizar pasajes y citas, convenientes en todo momento. Desde las antiguas *vitae patrorum*, pasando por su versión medieval hasta las vidas ejemplares novohispanas, la Biblia ejerció una influencia determinante: en el terreno ideológico, proporcionó bases completamente nuevas que llegaron hasta a cambiar la concepción del tiempo, la historia y el hombre. Por otra parte, dio lugar a textos directamente basados en ella, es en sí misma, un modelo ejemplar (González Marín, 2000: 157).

En *El Peregrino Septentrional Atlante*, el *exemplum* bíblico es constante, tanto explícita como implícitamente. Siguiendo las categorías usadas por Susana González Marín (2000) para abordar el *exemplum* bíblico en las *vitae patrorum*, se ofrecen aquí algunos ejemplos:

2.3.1.1.2. Alusión textual. La autora asevera que esta es la forma de mayor autoridad. La Biblia, como libro sagrado, entra en el campo semántico de la palabra mágica, ritual, en la que prácticamente no importa su contenido sino solo su procedencia. Suele aparecer en citas de estilo directo o en reproducción literal. “La literalidad de la reproducción es un indicio más que apunta a su carácter sagrado. Habitualmente procede de los Salmos, un género bíblico peculiar, poético, de alabanza u oración a Dios” (González Marín, 2000: 164).

La utilización de la cita bíblica textual al interior de *El Peregrino Septentrional Atlante*, en comparación con el uso que hace el autor en la Dedicatoria, por ejemplo, se ve

notablemente reducida. Como razón de este cambio, se propone la hipótesis de que la recepción por parte del auditorio, cuyo conocimiento del latín (lengua en la que se debe citar la Biblia según la convención impuesta por Trento), podría ser poco y se vería afectada la comprensión. Con el estilo en *sermo humilis*, se prefieren las alusiones indirectas a las Escrituras. En todo caso, se ofrece seguidamente, un ejemplo en que la cita textual bíblica cumple las funciones como palabra mágica que menciona la investigadora. En este episodio, Fr. Margil se enfrenta con un tahúr:

El Coyme⁷⁶ como Aspid se tapaba los oídos, para no escuchar al Encantador Apostolico. Viendo este malogrados sus clamores, tomando en las manos un devoto Crucifixo, â todos convidaba, para que dexando el juego se valiessen de la sombra de aquellos brazos para evitar el castigo. No hubo quien se moviera, y vuelto el Predicador al devoto Simulacro prorrumpió en aquellas voces del Psalmo: **EXURGE DOMINE, ET JUDICA CAUSAM TUAM**⁷⁷. Tiempo es ya, Señor, de que juzgues tu causa. Como si estas palabras fueran un dardo despedido de fuerte brazo, quitaron de repente al Coyme la vida, cayendo muerto en tierra: con que azorados los de aquella comitiva, salieron â buscar refugio, convencidos de las mudas voces de aquel horroroso escarmiento (Espinosa, 1997: 198)⁷⁸.

La cita proviene del salmo 74 y se acomoda a un pasaje en que Fr. Margil amonesta a un grupo de tahúres que han organizado una casa de juego y pecado en Guatemala, ante las burlas (como los enemigos del salmista), en un *apostrophe*, el fraile lanza la cita como “dardo” y de inmediato provoca la muerte del *coyme*. El poder sagrado y misterioso de la alusión es claro. Esta cita, además, es la leyenda que ostentaba el escudo del Santo Oficio, presente en puertas, banderas y dinteles por toda Nueva España, con lo que su mención se amplifica con esta referencia extra textual.

2.3.1.1.3. Alusión indirecta. Las alusiones indirectas son mucho más frecuentes en la obra. Como estrategia de *sermo humilis*, hay una preferencia por la paráfrasis. A veces la alusión suele introducir preceptos que el personaje cumple. Una forma de hacer la alusión indirecta es a través de un título o referencia a un pasaje por medio de un segmento, una expresión o a una palabra clave (González Marín, 2000: 164):

⁷⁶ “Coyme: El que vende naypes de jugar” (NTLLE, 1729, definición 1)

⁷⁷ “Levántate, oh Dios, aboga tu causa” (Reina Valera, 2000, Salmos 74: 22)

⁷⁸ El subrayado es nuestro.

...y a este tiempo resonò la voz sensible de aquel sonoro Clarin del Evangelio, que convocaba Operarios a **la Viña**⁷⁹. Pidió humildemente ser admitido para tan gloriosa empresa... (Espinosa, 1997: 36)

Con algunos matices, la parábola de *Los labradores malvados*, aparece en los tres evangelios sinópticos⁸⁰. Según el consenso de los exégetas, la parábola es una alegoría profética en la que Cristo anuncia su muerte. Este *exemplum* aparece como parte del episodio en que Fr. Margil decide pasar a misionar a las Indias. Con la sola mención a la *viña* es fácil hacer la operación analógica donde la *viña-Jerusalén* se transforma en las Indias y *el hijo del dueño-Jesucristo* se convierte en el fraile misionero, mientras *los labradores malvados-fariseos*, en esta metáfora, se identifican con los habitantes del Nuevo Mundo.

En otro pasaje, se alude a la parábola del Buen Pastor⁸¹:

Mostròle el Señor un Palacio muy hermoso, y que de lexos venia caminando para él el Siervo de Dios con gran fatiga, palido, cubierto de sudor, y sobre sus hombros una oveja tan llena de llagas, fetida y asquerosa, que apenas daba muestra de estar viva. Acercose a la vista del Palacio, y entonces la alma exclamó diciendo: Mira, Señor, mi Padre, como tu Padre Celestial te miró a ti, Pastor Soberano, con la oveja perdida sobre sus hombros. A este tiempo estando en pie Fr. Antonio con su oveja lastimada, decia en su corazon: “Yo Señor, nada soy, venid a mi Vos, para poderos dar esta oveja, que os avian hurtado los lobos del Infierno” (Espinosa, 1997: 157).

En Lucas 15: 4 se lee: “¿Qué hombre de vosotros, teniendo cien ovejas, si pierde una de ellas, no deja las noventa y nueve en el desierto, y va tras la que se perdió hasta encontrarla?” En este caso, el intertexto evangélico se logra a través de una paráfrasis. Dicho sea de paso, esta parábola es un tópico de la época para ilustrar la labor misionera franciscana, Fr. Diego Valadés hace referencia a ella en su obra e incluso la acompaña con un grabado.

⁷⁹ El subrayado es nuestro.

⁸⁰ Mateo 20: 1- 27, Marcos 12: 1- 12, Lucas 20: 9- 18.

⁸¹ Lucas 15: 1- 7, Juan 10: 1- 21

Por último una referencia en estilo indirecto al evangelio según San Juan⁸²:

Sucediendo en el oficio de la predicación à los Sagrados Apostoles los Varones verdaderamente Apostolicos, cumplese en ellos lo que dixo el mesmo Christo à sus Discipulos, segun testifica el Evangelista S. Juan: que los avia escogido, para que fuessen à coger fruto por el mundo, y que su fruto fuesse permanente (Espinosa, 1997: 188)

2.3.1.1.4. Similitudo. Estas son referencias que sirven para establecer una comparación con personajes del Antiguo y Nuevo Testamentos (algún profeta, Jesús o los apóstoles). González Marín (2000: 164) las llama “referencias tipológicas”, porque desarrollan los tipos y figuras de la Biblia y, en cierta medida, son exegéticas. Suponen el acercamiento a esos modelos, su actualización en el tiempo contemporáneo. Las referencias tipológicas son abundantes en la *vita* de Fr. Margil, se exponen aquí algunos ejemplos: en el primero, se entiende, por antonomasia, la referencia al apóstol Pedro⁸³. En el segundo, la identificación es con el apóstol Pablo y su salida riesgosa hacia Macedonia⁸⁴. En el tercer ejemplo, se comparan la mansedumbre de Moisés y el celo de Elías con las mismas características en Margil:

...una red misteriosa, en que se recogen los pezes de todos generos y tamaños para la mesa del Señor: y siendo tan diestro Pescador de almas el V. Padre, quien duda, se pondría la red à peligro de romperse: puesto que siempre (como allà el Principe de los Apostoles en el mar de Tiberiades) arrojaba en el Nombre del Señor la red de la predicación, y aun decia lleno de confianza: “Ya hizo su Mission Jesu-Christo” (Espinosa, 1997: 142).

...renovandose la dolorosa despedida de San Pablo en Efeso con la que este nuevo Apostol, que se iba à entregar à la muerte, segun eran ciertos los peligros (Espinosa, 1997: 256)

⁸² “No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he puesto para que vayáis y llevéis fruto, y vuestro fruto permanezca; para que todo lo que pidiereis al Padre en mi nombre, él os lo dé” (Reina Valera, 2000: Juan 15: 16).

⁸³ “Respondiendo Simón, le dijo: Maestro, toda la noche hemos estado trabajando, y nada hemos pescado; mas en tu palabra echaré la red.” (Reina Valera, 2000, Lucas 5: 5).

⁸⁴ “Después que cesó el alboroto, llamó Pablo a los discípulos, y habiéndolos exhortado y abrazado, se despidió y salió para ir a Macedonia” (Reina Valera, 2000, Hechos 20: 1).

...movido de las piadosas entrañas de su Misericordia: tomando por instrumento à este su fiel Ministro: quien siendo un Moyses en la mansedumbre, era un Elias, ardiendo sus palabras como hacha encendida, que para alumbrar à otros, es menoscabandose à si mesma (Espinosa, 1997: 252).

2.3.1.1.5. Profecía-oráculo. Las alusiones bíblicas pueden transmitir también mensajes con valor oracular que introducen sucesos que consideran su cumplimiento (González Marín, 2000: 164). El siguiente *exemplum* aparece como manifestación profética, cuando en el puerto de Campeche, el superior echó suertes entre los frailes para saber quiénes habrían de ir a misionar a las selvas del Reino de Guatemala y quiénes regresarían al colegio de Querétaro; Fr. Margil y Fr. Melchor salieron elegidos. El hecho de haber sucedido esto justamente en el día de san Bernabé reviste el acto del azar en un acto oracular:

Digno es notarse la circunstancia de acaecer todo lo referido en la fiesta de S. Bernabè Apostol, en que parece, quiso darnos à entender el Cielo, elegia, y entregaba à estos Varones Apostolicos de entre los otros: para que, como Pablo y Bernabè, se ocupassen en la Conversion de los Gentiles, y peregrinassen dilatadas Provincias con desnudas plantas (Espinosa, 1997: 45)

2.3.1.1.6. Explicación teológica. Otra vertiente de la historia divina en la obra se refiere a las explicaciones de orden teológico-exegético. Con ellas, se esclarecen fenómenos sobrenaturales, como en este caso en que se explica la “magia” de los indios con un *exemplum-argumentatio* basado en el Antiguo Testamento y la autoridad de san Agustín:

Parece dificultoso, que los Indios se convirtiesen en Tigres, y otros animales: pero si se reflexiona sobre los casos de la divina Escritura, se hallaràn exemplares de semejante transformaciones. Los Magos del Pharaon convirtieron sus varas en dragones, las aguas en sangre: y produxeron multitud de ranas con sus encantos: y siendo esto por arte del demonio, no es mucho ussase cosas semejantes con estos alucinados Indios. El Dr. de la Iglesia S. Augustin en los libros de Civitate Dei hace mencion de una encantadora llamada Circe, que convertia à los hombres en bestias (Espinosa, 1997: 223).

Del mismo modo, se pueden encontrar *exempla theologica* para tratar temas teológicos profundos, como en este fragmento en que se aclara la transformación unitiva entre santo Domingo y Cristo:

Estando consagrado Santo Domingo, como dixesse: Este es mi cuerpo: le dixo el Señor: Y tu tambien Domingo. Veese aquí la similitud de uno, y otro caso, que dan à conocer aquella transformacion unitiva, que declara conformidad con Christo, no identidad, pues esta repugna entre Criador, y criatura. La union mas estrecha, que admira nuestra Fè, es la hypostatica, con que el Verbo Divino unio à si mesmo la Humanidad: y siendo Dios, y Hombre verdadero, no ay identidad de naturalezas, aunque ay union de substancias, y comunicacion de idiomas, como dicen los Theologos: mucho menos entre Dios, y sus criaturas de la transformacion unitiva se arguye identidad, solamente se verifica aquella participación de la Divina Naturaleza, que dixo el Apostol San Pedro (Epist. 2. C.I.) hace en los hombres la gracia mas o menos, segun se disponen para recibirla (Espinosa, 1997: 413).

2.3.1.1.7. Patrística. Como se ha mencionado con anterioridad, las referencias a la autoridad de la Iglesia y su tradición tienen un gran peso en la obra para probar, lo que ha sido más que comprobado por la sapiencia eclesiástica. Entre los Padres de la Iglesia antigua, se menciona a san Cipriano, Orígenes, san Juan Crisóstomo, san Agustín, san Gregorio Nacianceno, o, como en el ejemplo, san Basilio. De los Doctores de la Iglesia, la mayoría de las referencias son a santo Tomás de Aquino, san Buenaventura y san Isidoro, entre otros:

Hagase reflexion de la celebre sanidad de aquel Paralytico de la Puerta Especiosa de Jerusalèn⁸⁵, y se advertirà lo que dice, yendo acompañado del Evangelista San Juan, el Principe de los Apostoles: PON LA VISTA EN NOSOTROS: porque quiso el Cielo manifestar en este milagro, que siendo el nombre de JESUS en virtud de quien se oraba, eran ambos Apostoles el instrumento de aquella curación, como lo siente el Magno S. Basilio, citado de la erudicion de Sylveira: y aqui guardando la proporcion debida, si obra el Señor cosas extraordinarias por estos Siervos suyos, quiere, al parecer de nuestra imbecilidad, que como son los trabajos de ambos juntos, uno, y otro reporten los lauros sin diferencia... (Espinosa, 1997: 64)

2.3.1.1.8. Hagiografía. Este tipo de *exemplum* pone a dialogar los textos hagiográficos o entabla paralelismos analógicos con otros santos. En la obra se menciona, entre otros, a san Vicente Ferrer, san Ignacio de Loyola y santo Domingo de Guzmán,

⁸⁵ Juan 5: 1.

cuyas virtudes se emulan a las de Fr. Margil. El siguiente extracto no remite solamente al santo (san Jerónimo), sino también a la historia de la producción discursiva de las *vitae*, pues las obras del santo modelaron el género:

No ay duda, que semejantes extremos pudieran glosarse â hazañeria, sino se viesen estos, y mayores exemplares en las vidas de los Santos, y de otros exemplarissimos Varones. Estas al parecer esquivizes, las cuenta como dignas de alabanza el Maximo Doctor San Geronymo en el portentoso Estylita, como se puede ver en las Vidas, que compilò de aquellos Padres antiguos (Espinosa, 1997: 35).

2.3.1.2. Historia humana. Las retóricas tridentinas dieron fuerza al desarrollo de la *argumentatio* en la oratoria sagrada, partiendo de los estudios retóricos producidos por el Humanismo y respondiendo a la necesidad de reestructurar la predicación, de frente a la expansión del cristianismo y a la competencia que significaba la retórica protestante. La demostración histórica debía realizarse de modo más acusado, empleando rigurosamente los elementos de prueba de la historiografía humanista, como la presentación de testigos de vista o documentos de autoridades civiles y eclesiásticas. Del mismo modo, la retórica humanista permite un tipo de *exemplum* mediante el cual se introducen ciertas apreciaciones y descripciones de rango científico. Como ilustración, de las muchas posibilidades que ofrece el texto, se han seleccionado: *exemplum* histórico, etnografía, corografía, etimologías, *exemplum* literario y autoridades.

2.3.1.2.1 Exemplum histórico. El concepto de objetividad sobre el hecho histórico en las crónicas barrocas depende más de la exactitud con que se marca el suceso en tiempo y espacio que de la forma discursiva. El primer ejemplo ilustra la acuciosa datación de la historiografía barroca. En el segundo, el hecho histórico se precisa mediante referencias a hechos que impactaron a la sociedad de Fr. Margil y que, de alguna manera, actúan como telón de fondo a sus acciones, acontece en el puerto de Veracruz con ocasión del ataque del pirata Lorencillo a la ciudad:

... sin comunicar sino solo à Dios sus designios, caminando à paso largo muchas leguas, llegaron al Convento de N. P. S. Francisco de Guatemala à 21 dias del mes de Septiembre, del año de 1685, à mas de la una de la noche (Espinosa, 1997: 54).

Despues del penoso viage, desembarcò en el Puerto de la Vera-Cruz el dia seis de Junio de seiscientos, ochenta, y tres, tercero de Pascua de Espiritu Santo, y fue en ocasión, que avia saqueado la Ciudad el infame Pirata Lorencillo⁸⁶ (Espinosa, 1997: 39).

2.3.1.2.2 Etnografía. La *Rhetorica Christiana* es uno de los primeros textos producidos en Nueva España que introduce la presencia de las comunidades indígenas y la acción misionera entre ellas. Asienta, en gran parte, las bases de una tradición retórica que el Dieciocho revitaliza. En muchos de estos relatos, se puede rastrear elementos de la vida cotidiana de las comunidades indígenas (o al menos la percepción de estos a ojos del autor), como su vestimenta, alimentación, jerarquía social, etc. En la mayoría de los casos, la descripción de los rituales y costumbres de los indígenas se hace como ilustración de los pecados y la idolatría en estas comunidades. Sin embargo, como ocurre desde el siglo XVI, la descripción del indígena es ambivalente, pues, en otras instancias, se usa para demostrar las verdaderas conductas cristianas, al rescatar en ellos su obediencia natural y su poco interés en las posesiones materiales:

Congregabanse en un dia señalado todos los del Pueblo, y colocaban sobre una mesa pequeña un Idolo en figura de sacerdote, con capa manga, y le rendian adoración como à dios supremo, el qual visiblemente iba creciendo hasta estatura perfecta, y cumplidas todas las indebidas sumisiones, se volvia à su antigua pequenez, y se le despedian con adoraciones. Los obispos usaban por divisa los huessos de las piernas del Leon, del Tigre, y del Aguila: de calidad, que el q tenia el hueso de Leon, era el primer ministro, y cabeza de todos: el de la Aguila era el principe, mas no de tanta magestad: el del Tigre era el señor para el comun de los Indios, sugeto a los dos primeros. En este pueblo se descubriò una piedra perfectamente redonda, y hermosa, como de dos varas, y tercia de ancho, y una tercia de alto, y en medio una Aguila imperial, q ocupaba todo el ambito de la dicha piedra, teniendo al lado otra peidra en figura de mesa, ô pilastra, sobre que estaba un Idolo en forma humana, y tres promontorios pequeños en figura de volcanes, cuya fabrica se conocia ser hecha en la gentilidad (Espinosa, 1997: 219).

Los naturales de estas Naciones por lo comun son docilissimos, y muy cariñosos, su modo de vivir entre si, los que estan en paz, muy pacificos, y charitativos, pues lo poco que tienen, todo es de todos (Espinosa, 1997: 70).

⁸⁶ Laurens de Graaf (1653-1704).

Entre los vicios más perseguidos por los frailes estaban la brujería, el canibalismo, el desenfreno sexual (la poligamia y sodomía), así como la embriaguez:

Fr. Antonio, que aunque tan desflaquecido, y estenuado, se hallaba sano, y decían, aludiendo à sus intentos de comerle: ESTE BUENO. Passaban al penitentissimo Fr. Melchor, quien con los muchos años, y sus continuos achaques estaba llagado, y formaba al vivo un esqueleto, y con ademanes de despreciar sus carnes para alimento de su voracidad, prorumpían, diciendo: ESTE PODRIDO (Espinosa, 1997: 99).

... como por el Verano son en esta Ciudad grandes los calores, con la ocasión de bañarse, se arrojaban à las aguas muchos mancebos insolentes, tan desnudos de ropa, como de vergüenza, y se veían sin recato indecencias, que no pudieran sin rubor referirse (Espinosa, 1997: 135).

Predicaron con acrimonia contra la Chicha, bebida muy usual de aquella tierra, diciendoles, que en ella por usarla viciada, se ocultaba el demonio: y que se convertía en viboras, y gusanos, que les roían el alma (Espinosa, 1997: 63)

2.3.1.2.3. Corografía. Del mismo modo, la *inventio* del autor en muchas ocasiones recrea a modo de *exempulum* la orografía y particularidades morfológicas de las zonas en que los misioneros ejercían su acción, así como se incluyen detalles climatológicos y de flora y fauna, esto como forma de *amplificatio* dirigida a acentuar lo dificultoso de la misión:

Evangelizando à aquellos Pueblos numerosos, iban dirigiendo su viage à Chiapa de Indios, cuyos fragosos caminos se vieron muchas veces sumidos hasta las rodillas en los pantanos, casi sin poder encontrar salida, passados los Abitos de la lluvia, sin humano subsidio: tan faltos de alimento preciso que se vieron obligados muchas veces à mantener la vida con yerbas no conocidas, y frutas sylvestres, de su gusto poco experimentadas (Espinosa, 1997: 48).

De la misma forma, se ofrecen descripciones de las comunidades, sus casas y la distribución de sus tierras. Una vez llegada la misión, se registran las fundaciones y doctrinas, como en el caso de Talamanca, en que se da cuenta de las once misiones por el nombre de sus santos tutelares. Así se dibujan las estructuras:

Toda la fabrica de estas iglesias era pajiza, compuesta de jarales, y troncos, y adornados los Altares con estampas, y vitelas, formandoles sus tabernaculos de cañas, florones de diversas plumas: las colgaduras era esteras bien texidas, y estas eran las preciosas alhajas, que les ministrò en aquellos Desiertos su Recamarera la Santa Pobreza (Espinosa, 1997: 69).

2.3.1.2.4. Etimologías. La interpretación etimológica era ya usada por Homero, entra en la retórica antigua como uno de los modos argumentativos y se incorpora como un adorno poético. “La cuestión secular sobre la relación entre los nombres y las cosas (¿natural o arbitraria?), tema del *Cratilo* de Platón, se convirtió en un motivo casi lúdico utilizado en las Sagradas Escrituras y la patrística llegando a ser la columna vertebral de la *summa* enciclopédica de San Isidoro” (Sabena, 2014: 181). Pasó, dice Curtius, al humanismo, al Renacimiento y al Barroco (Curtius, 2013: 698), siendo uno de los recursos que vemos en Espinosa. El lazo entre Dios y el hombre aparece más estrecho cuando se presenta el lenguaje tan vinculado con la creación, pues el nombre ayuda a discurrir la correspondencia con los afectos. El autor se vale de las etimologías como punto de partida para la composición de un concepto, como cuando se refiere a la inocencia de Fr. Margil en la juventud:

Notò la erudición del Doctor de las Españas S. Isidoro en el curioso Libro de sus Etymologias, que esta voz PUER se toma de la pureza: PUER A PURITATE. Tan Niño, tan Muchacho que nuestro Antonio, q fue en la pureza un Armiño (Espinosa, 1997: 9).

En otras ocasiones, las etimologías funcionan como elementos en un juicio de valor sobre los indígenas que tiene como fundamento la eufonía o cacofonía, al oído del autor, de una palabra:

... y assi se valieron de otra Nacion mas contigua â ellos, conocida por Borucas, que son los ultimos de la Provincia de Costa Rica. A estos Borucas, que en sus costumbres delineaban la etymologia de su nombre (que todo suena confusion, y desorden) los pusieron en concierto, y bautizaron muchos... (Espinosa, 1997: 77).

2.3.1.2.5. *Exemplum literario.* Al igual que las etimologías y las autoridades, estos *exempla* son de naturaleza erudita. En este caso, se buscan los intertextos en las obras de la Antigüedad Clásica y cumplen de la misma manera, funciones amplificatorias en doble sentido: por un lado, resemantizan personajes, fábulas y relatos de corte mitológico-pagano y los revisten de valores cristianos; por otro lado, aumentan el encomio al personaje. Obsérvese la forma en que se describe la amistad de Fr. Margil y Fr. Melchor:

Exemplares antiguos pudieron ser Pylades, y Orestes Soldados: Damon, y Pitias Philosophos: David, y Joanatàs Principes: y en nuetros tiempos pueden serlo los finos Amantes Fr. Melchor López, y Fr. Antonio Margil de Jesus... (Espinosa, 1997: 46)

Las culturas antiguas y las criaturas mitológicas, asimismo, sirven de paralelos analógicos con los cuales interpretar las culturas indígenas, en la mayoría de los casos de forma peyorativa:

... emprendio por los años de seiscientos, ochenta, y cinco, del siglo pasado, la espiritual Conquista de esta Nacion, no se avia logrado el fervoroso zelo à medida de su desseo: porque lo denso de las tinieblas de aquel Egypto confuso no dexaba entrar los rayos del Sol de su Apostolica doctrina. A estos, pues, monstruos mas sangrientos, que los del Lago Lernèò, se entraban animosos Fr. Antonio, y Fr. Melchor, conducidos de los indios mansos de Cobàn... (Espinosa, 1997: 96).

Con una *metaphora* se trasunta el mito de Tántalo en una enseñanza cristiana, mientras se amplifican los sufrimientos espirituales del fraile:

... y como mystico Tántalo, que veia tan cerca las aguas de tanta Gentilidad vecina, sin poder saciar su sed espiritual con la conversion de las almas, y verlas à la Fè todas reducidas, quedaba esperando abriessse Dios la puerta... (Espinosa, 1997: 277).

La formulación más ciceroniana del *exemplum*, como relato del cual se puede extraer una enseñanza, fue en Nueva España, la piedra angular de todo un género

hagiográfico: la sermonística⁸⁷. Manuel Pérez (2011: 58) asevera que con justicia se puede afirmar que el sermón cristiano, como contexto privilegiado para el uso del ejemplo, no es sino otro discurso, heredero de los discursos de la Antigüedad Clásica, pero combinado, en el Nuevo Mundo, con posibilidades demostrativas o deliberativas. La *vita*, como género híbrido, permite la inclusión de este tipo de *exemplum*, pensado más para la prédica. En el capítulo VII, del Libro Segundo, se introduce una digresión⁸⁸. Esta es una operación de *amplificatio* que ralentiza el ritmo narrativo⁸⁹.

Apréciese en la siguiente cita el tono sermonístico con que se presentan los ejemplos que va a tratar en el capítulo: el primero sobre un sacerdote “torpe” que muere repentinamente, y el segundo, cuando en León de Nicaragua, Fr. Margil amonestó a un sacerdote a quien leyó el pensamiento⁹⁰:

Sirviendo para la comun edificacion los exemplos, aprovechan para el escarmiento los escandalos: y de unos, y otros insertarè en este Capitulo, para que el virtuoso se aproveche, y el pecador se mueva â seguir â Dios, quando le llama (Espinosa, 1997: 193).

2.3.1.2.6. Autoridades. Este tipo de *exemplum* es el de mayor presencia en la obra. Podrían considerarse el sostén de toda la estructura discursiva e ideológica del texto, pues su función es, como en el género histórico, testimoniar la veracidad de los hechos. Junto con los preliminares legales, en su función de *captatio benevolentia*, estos documentos,

⁸⁷ Manuel Pérez ha tratado detalladamente el tema del *exemplum* en la sermonística en *Los cuentos del predicador. Historia y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*, 2011.

⁸⁸ “Se da la digresión cuando se trata de algún asunto ajeno a nuestro propósito, que, sin embargo, armoniza con él y tiene alguna afinidad. Y es de las muchas clases y puede mezclarse en todas las partes del discurso. Pues todo lo que propiamente no pertenece a alguna de las partes restantes, obtiene el nombre de digresión; por ejemplo cuando en el hilo mismo del discurso llegamos a la descripción de una ciudad o de las alabanzas de alguien, lo cual debe hacerse para adorno del discurso o para deleite del oyente, explicando la fuerza y la naturaleza de alguna cosa tal vez desconocida de los oyentes” (Valadés, 2003: 268).

⁸⁹ En *El Peregrino Septentrional Atlante* aparecen también las digresiones a la manera de “historias intercaladas”

⁹⁰ “decía en su interior murmurando: Que disposicion es esta para celebrar? Levantarse del Confessionario, è irse luego al Altar?” (Espinosa, 1997: 194)

supeditados al discurso moral, establecían los lindes entre verosimilitud y verdad. Los relatos hagiográficos relacionaban la verdad con el acto de ser *testigo de vista*, si no por sí mismo, por ojos de otros. El principio se aplicaba especialmente cuando se trataba una materia que podía ser mal interpretada, como milagros, éxtasis o levitaciones (Borja Gómez, 2007: 71). En cualquier caso, se trataba de dar credibilidad a un acontecimiento independiente de su actual veracidad, una verdad lógica en una sociedad regida por una versión sacralizada de la realidad.

La expresión *ser testigo* (de vista u oído) tenía una larga tradición en Occidente, proporcionaba un aire verosímil a la narración, al tiempo que legitimaba el valor de la vida ejemplar como *historia* (Borja Gómez, 2007: 72).

En *El Peregrino Septentrional Atlante*, los testimonios de vista y oído son los eslabones que mantienen unido el encadenamiento diegético. La labor archivística por parte del cronista queda palpable en la *dispositio*, que entreteje estos testimonios en orden cronológico y los amplifica a través de las formas retóricas. Los testimonios provienen de toda clase de fuentes: autoridades eclesiásticas, sacerdotes, frailes de distintas órdenes, oficiales virreinales (tanto políticos como militares), monjas, beatas⁹¹, personas comunes de impecable reputación, el testimonio propio del escritor y hasta fuentes ocultas⁹². Se ofrecerán ejemplos de testimonios en el capítulo tercero, cuando se analice la construcción hagiográfica del personaje.

⁹¹ En los capítulos II y III del Libro Segundo, por ejemplo, se menciona la relación de Fr. Margil con la Sierva de Dios, Anna Guerra de Jesús.

⁹² “Por testimonio, escrito de persona tan benemerita, que solo saber es suyo, basta para acreditar lo verdadero, y por justos respectos passo en silencio su nombre, he logrado, entre muchas noticias la siguiente” (Espinosa, 1997: 176).

2.3.2. La alegoría

Si la operación retórica del *exemplum* fue ecuménicamente aceptada y recomendada en las retóricas cristianas del Barroco, la alegoría, por otro lado, fue sometida a un escrutinio más estricto por parte de los preceptistas. Manuel López Muñoz (1993) investiga el desarrollo histórico de esta figura estilística y concluye que ha engendrado confusiones en todas las teorías de todas las épocas.

En la *Rhetorica Christiana* se define como:

La *alegoria* es llamada *inversio* por Quintiliano, porque una cosa se muestra con las palabras y otra con la intención. Y esta figura nace de una continuada y perfecta metáfora (Valadés, 2003: 603).

Fr. Diego Valadés plantea una división de planos (que puede llegar a ser tan sutil como la invisibilidad), entre palabra e intención. Es una posibilidad retórica que se ofrece en el momento de la codificación lingüística, o sea, en la *elocutio*. Vendría a ser el puente entre la estructura profunda del mensaje y su estructura superficial. En esta fase, es perfectamente posible introducir elementos que, sin ser relevantes para la estructura profunda, determinan la superficial, ya que influyen solo en la formulación del mensaje (López Muñoz, 1993: 334).

La definición de Fr. Diego hereda la problemática que la figura ha representado para los *rhetores* cristianos en todas las épocas. La determinación de las intenciones en la alegoría presenta un grado mayor de dificultad que en la ironía, por ejemplo, donde el contexto ayuda a dilucidar la intención oculta. Empero, la intención en la alegoría presupone bucear en el pensamiento de otra persona y determinar con precisión su contenido, algo imposible. Por esto mismo, la alegoría resulta ser un obstáculo para la

decodificación del mensaje, ya que es un tropo específicamente diseñado para ocultar el significado último.

Quintiliano, como señala Fr. Diego, la define como *allegoriam facit continua metaphora*⁹³: las metáforas, como los vocablos, se definen por su distribución contextual, así el texto (*sermo*) adquiere un significado procedente de la suma de las metáforas. Esto hace del *sermo* un signo lingüístico, por consiguiente, susceptible de los avatares del uso literario (López Muñoz, 1993: 335). El “secreto” del texto se debe deducir por el encadenamiento contextual, esta es la clave hermenéutica que se ofrece para decodificar el mensaje.

Para las letras cristianas, junto a Quintiliano, se recurre a la autoridad de san Agustín, quien entiende la alegoría en la misma distribución de planos, pero en un nivel superior: la intención oculta entre significante y significado proviene de Dios. Esto lleva a san Agustín a la conclusión de que todas las palabras en la Biblia que no se refieren a la fe y a la moral, tienen un sentido oculto (López Muñoz, 1993: 340). La Historia, por ejemplo, es un instrumento teleológico de manifestación de la voluntad divina, un texto (*allegoriae historiae*) que Dios va escribiendo constantemente y en el que, como el artista o el esteta, en la sucesión semántica de los acontecimientos, se permite licencias poéticas. La Historia es el discurso de la Mente Divina que aplica fenómenos propios de una elaborada *elocutio*. De este modo, la alegoría, como puente por el que pasa el teólogo, tiende referentes interpretativos entre los hechos terrenales y celestiales. La alegoría se transforma en un recurso exegético. La teoría agustiniana se convirtió en patrimonio de la Edad Media y la Escolástica, pues el doctor de la Iglesia recomendaba la práctica de la alegoría diciendo que el esfuerzo por revelar el sentido de la Biblia es un ejercicio sano y grato al espíritu.

⁹³ La alegoría se hace de una metáfora continua.

De este modo, la retórica cristiana barroca entiende la alegoría como una síntesis de ambas posturas. Fr. Luis de Granada la explica en dos posibilidades básicas: una pura, se produce por la acumulación de metáforas y se manifiesta por ausencia de elementos textuales que refieran directamente al sentido que se desea ocultar; la otra, mixta, que sí contiene elementos textuales que indican el significado (López Muñoz, 1993: 354). Por su carácter enumerativo, durante el Barroco forma parte de la *narratio* como figura de *amplificatio*. De esta suerte, las tesis se pueden amplificar en la narración de un hecho, mediante la dicotomía “ocultamiento-explicación” del sentido que le subyace.

Como se expuso en el análisis de la Dedicatoria, esta construcción alegórica en elogio a san Antonio de Padua es la más “técnicamente” elaborada del texto. En las alegorías que se encuentran al interior de la obra⁹⁴, se omiten los juegos de ingenio, aunque se mantiene el interés estético de la alegoría como forma de embellecer y dar solemnidad a la *narratio*. Existe una predilección por incluir las alegorías como recurso de *captatio benevolentia* al inicio de algunos capítulos. De esta manera, la *transitio* entre capítulos se suspende por un momento. En este espacio de suspensión, la alegoría puede intencionalmente hacer una prolepsis al contenido del nuevo capítulo, por ejemplo, al cifrar la explicación de alguna virtud que luego se verá en acción en Fr. Margil, véase la introducción al capítulo VII del Libro Primero que versa sobre la ordenación sacerdotal de Margil:

Celebra en sus escritos el Eruditissimo P. Causino⁹⁵ aquel Templo del belicoso Dionysio, erigido por trofeo, despues de aver sugetado la India à su dominio. Puede congeturarse su magnificencia por el crecido numero de sus gradas, que eran trescientas, sesenta, y cinco, formadas de preciosos zafiros: en que quiso significar, que por otros tantos grados de acciones heroicas, è ilustres hazañas avia podido subir à la cumbre de tanto honor. Tenga esto el lugar, que se le diere en la creencia lo historico: lo cierto en lo moral es: no aver en la escalera del verdadero honor descanso, hasta la cumbre. Trescientas, sesenta, y cinco gradas corresponden en número à los días del año: para que nos persuadamos, que si las gradas son las virtudes, no ha de aver dia sin exercitar alguna, para subir al Templo del verdadero honor: y aun nos ha de costar sangre, para que sean las gradas preciosas, y de color de zafiro. Hallabasse el valeroso Atleta Fr. Antonio con el dominio de sus passiones, mas digno de subir à la cumbre del Templo de Dionysio: (siendo mayor empresa dominarse à si

⁹⁴ En la *Rhetorica Christiana* se aconseja no abusar de la alegoría: “Ve si decides multiplicar las alegorías, formando una selva de alegorías. Pero yo creería que muy rara vez el orador cristiano debe acumular las alegorías ante el pueblo, a fin de no volver oscuro su discurso” (Valadés, 2003: 603).

⁹⁵ Nicolas Caussin (1583-1651).

que a un Reyno entero) y fabricò de zafiros su escala, haciendo todos los dias del año alguna particular mortificación: y recibiendo quotidianamente â Christo Sacramentado, siendo Corista: preparandose assi para ascender al Templo, y à la cumbre del Sacerdocio. Cada dia fabricaba una grada de zafiro con una disciplina sangrienta, dandole color de fuego el incendio del amor, y charidad con que anhelaba â unirse en la Ara del Altar con su Amado en mas estrecho vinculo (Espinosa, 1997: 32).

Esta alegoría, de motivo arquitectónico, establece un paralelismo analógico entre la construcción del templo de Dionisio y el templo del Sacerdocio. Es un encomio del proceso de autodepuración que experimentó el joven Margil para acceder a la ordenación. Los escalones son metáfora de los días del año; los zafiros que se obtienen por mérito heroico en la conquista de los reinos terrenales, en la construcción de este templo espiritual, se obtienen con sangre, disciplina⁹⁶ y el ejercicio (*Atleta*) de los sacramentos (comunión⁹⁷). Del mismo modo, se plantea los términos de gradación entre la historia profana y la historia divina (“moral”): se amplifican los trabajos que entraña la salvación en comparación con las retribuciones mundanas (“siendo mayor empresa dominarse â si, que â un Reyno entero”). Dentro de la congregación de *Propaganda Fide*, y entre los Hermanos Menores, como consecuencia directa de la renovada visión tridentina del sacerdocio, la depuración moral de los frailes tenía mucho peso. Por este motivo, las vidas ejemplares se utilizaban *intra muros* de los conventos como textos edificantes para la formación de los novicios, futuros misioneros.

Una forma que se desprende de la alegoría, es el enigma (*aenigma*): “es una alegoría oscura, que difícilmente es entendida si no se la explica” (Valadés, 2003: 603). En la obra, esta figura se encuentra relacionada con la emblemática. Rodríguez de la Flor (2012: 103) asevera que los emblemas condensan, en su conceptuosa arquitectura, el sentido interrelacionado que por entonces se pretende dar a una realidad que enlaza Cultura, Naturaleza y Sobrenatural, y este enlace crea una relación infinita e inconmensurable entre texto e imagen.

⁹⁶ El tema de la mortificación y disciplinas se tratará en el siguiente capítulo.

⁹⁷ Para una mejor comprensión del tópico del sacramento de la comunión en el Barroco, véase el capítulo “Mysterium Tremens. Mito y poética de lo eucarístico en la Contrarreforma hispana” en *Mundo simbólico* (2012), de Fernando Rodríguez de la Flor.

La herencia del medioevo en el Barroco se manifiesta en la concepción de un mundo cargado de significados, remisiones, sobreentendidos, manifestaciones de Dios en las cosas, en una prolongación de la actividad mitopoética del hombre clásico: “(el hombre medieval) vivía en una naturaleza que hablaba sin cesar un lenguaje heráldico, en la que un león no era solo un león, una nuez no era solo una nuez, un hipogrifo era tan real como un león porque igual que este era signo, existencialmente prescindible, de una verdad superior” (Eco, 2012: 88).

Las alegorías enigmáticas y emblemáticas tienden a reproducir este lenguaje divino y simbólico. Umberto Eco resalta cómo el cristianismo primitivo había explotado, desde un principio, la criptografía como sincretismo para sortear las persecuciones y, con ello, abrió el camino a una posibilidad imaginativa y didascálica mediante la cual era fácil, para los simples, convertir en imágenes las verdades que lograban aprehender. Luego los teólogos, los maestros, serán los que traducirán en imágenes las nociones que el hombre común no habría captado si se acercara a ellas en el riguroso marco de la formulación teológica (Eco, 2012: 90).

Dentro del franciscanismo novohispano, el uso de grabados y emblemas como instrumentos evangelizadores contribuyó a la propaganda de la fe desde el siglo XVI. La proyección cristiana de la cultura clásica en el Nuevo Mundo tuvo mucho que ver con los códigos que introdujo la emblemática y su transposición lingüística. En la introducción al capítulo IX del Libro Segundo, se encuentra un modelo de este tipo de *exemplum* alegórico-emblemático:

Lo que la antigüedad fabulosa con encarnecidos encomios celebra de su Invictissimo Hercules, podemos verificar en este Heroe Christiano, â quien con mexores titulos le assienta aver sido perfecta Idèa de las virtudes todas, como de aquel escribiò Piero⁹⁸ (LIB. 13. HIEROGLIFIC.) y aver vencido la Hydra de siete

⁹⁸ Piero Valeriano Bolzani (1477-1558). *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum litteris commentarii*.

cabezas con sus saëtas, y el hacha encendida: pues figurandose los siete capitales vicios en este monstruo, es corriente inteligencia estar en las saëtas, y encendida antorcha symbolizan una predicacion Apostolica. Doce insignes conflictos laureados con otras tantas victorias, le canta Alciato⁹⁹ en sus emblemas, que â no ser ageno de mi assumpto pudiera individuar en nuestro Antonio: y solo apunto en general los monstruos del Lago Lerna, por los que monstruos de maldad destruyò este Invicto Hercules con la clava del Crucifixo, que en la Cruz Santissima symbolizò Piscinelo¹⁰⁰: (VERB. HERCUL.) y en lo que ya voy diciendo observará el Lector curioso, quan ajustada viene aquella fabula, cristianizada con esta historia (Espinosa, 1997: 205).

La cita de los tres maestros del emblema barroco que, como el autor, han usado el motivo de los doce trabajos de Hércules para ilustrar las virtudes, o, como en el caso de la identificación de los pecados capitales con las siete cabezas de la hidra, refuerza la idea del enlace entre imagen y texto en el Barroco, a la que se refería Rodríguez de La Flor.

La narrativa emblemática y el enigma en la construcción de alegorías aparece como un recurso idóneo para el tratamiento de la hierofanía. En algunos momentos de la vida de Fr. Margil, la narración introduce pasajes en que la presencia de lo divino irrumpe en lo cotidiano. En esa circunstancia, la alegoría enlaza, como decía Rodríguez de La Flor: “Cultura, Naturaleza y Sobrenatural”. Para ejemplificar, y amplificar, un poco más lo anterior, se da la siguiente cita. En este episodio del capítulo XXVIII del Libro Segundo, se recoge el testimonio que dejó escrito “un docto y exemplar Religioso” en “unos papeles” que llegaron a manos del cronista, se relata la “visión” que tuvo un feligrés durante la prédica de Fr. Margil en la ciudad de México:

Vio una persona, que estando predicando Fr. Antonio Margil, desde el principio del Sermon pendian de su boca tres hilos de oro, uno con racimos de fruta muy cargados: otro con peces, y diversos animales, y el tercero sin tener cosa pendiente, y como mas aligerado mas alto, que los demas. Unianse todos tres hilos en un remate, que tenian assido unos Angeles, para sublevarlo de la tierra, y parecia trabajaban en ello, y el Siervo de Dios solo procuraba con las palabras ayudar â sublimar aquel peso. Què se figurasse en esta representacion, podràlo descifrar, quien tuviere para ello luz del Cielo. A mi bastame congeturar piadosamente los espirituales provechos, que en frutas, peces, y animales lograba en conversiones de almas este Pescador Evangelico, teniendo por fidelissimos Coadjutores à los Santos Angeles, que con tantas veras solicitan la salvacion de los hombres (Espinosa, 1997: 145).

⁹⁹ Andrea Alciato (1492-1550). *Emblematum libellus*.

¹⁰⁰ Filippo Picinelli (1604-1678). *Mundus Symbolicus*. La obra de Picinelli como fuente para establecer la simbología de objetos y personajes en los emblemas sustituyó a la de Valeriano. Fue utilizada por poetas, pintores, arquitectos y predicadores para sus *exempla* y alegorías.

La instancia narrativa recalca las dificultades que conlleva la interpretación de la visión, porque, cifrada en un enigma, esconde (siguiendo a san Agustín) una intención divina. No obstante, propone de seguido (la/una clave) interpretativa. Esta alegoría, asimismo, es solidaria con el contenido del capítulo del cual se extrajo, puesto que prácticamente todo él es una apología de las capacidades oratorias de Margil, y aquí se recoge uno de los efectos que producía en el auditorio escucharlo.

Antonio Rubial García (1999: 275) señala un motivo metafórico constante en la obra, cuyo núcleo semántico está conectado al *movimiento*. El fin ulterior de estas metáforas, que a veces tienen su origen en el movimiento de las nubes o el latir del corazón, es encomiar las muchas distancias que recorrió el fraile. Mérida, Guatemala, Tlaxcala, Nicaragua, Querétaro, México, Texas, Campeche, Veracruz, fueron solo algunas de las ciudades que recibieron su visita. Entre los atributos sobrenaturales que más se recuerdan, incluso hoy día, del fraile, está el poder recorrer largas distancias en tiempos muy cortos, esto le valió el sobrenombre de el “fraile de los pies alados”. En la introducción del capítulo I del Libro Segundo, se presenta una alegoría al *movimiento*:

Queriendo los Egypcios explicar un movimiento continuo, pintaban palpitando un corazón sobre una encendida hoguera. Es el corazón uno de los símbolos más propios de un Peregrino Misionero, a quien da crédito de famoso la misma agitación de ocupado. Si no se movieran las alas del corazón, muriera el hombre: y porque muchos hombres vivieran, era en este V. Padre el movimiento de su corazón continuo, ardiendo vivo en la hoguera del divino amor, que le obligaba a buscar sin sosiego la salvación de sus próximos. Fue, como David, un hombre según el corazón de Dios, porque David en el perpetuo movimiento era como el corazón: moviendo el brazo, para disparar la hoda, derribó al gigante: moviendo la mano en la harpa, ahuyentó al demonio: moviendo los labios en alabanzas de Dios, dio Psalmos a la Iglesia: y moviendo los ojos con lágrimas, dio enseñanzas al Christianismo. Con movimiento adquiere la fama fuerzas, como nombre los Ríos: y este Heroe Apostólico con el continuo movimiento adquirió nuevas fuerzas, y más dilatada fama. Apenas el vital aliento de la obediencia soplo con especial impulso el corazón de este Varón de Dios, para emprender el prolongado viaje de Querétaro a Guatemala... (Espinosa, 1997: 162)

Para concluir con esta muestra, las alegorías fueron, de igual modo, instrumentos propagandísticos muy eficientes. Existió en los virreinos una competencia no declarada

entre las órdenes mendicantes por promover y promocionar sus obras entre los ciudadanos y las autoridades. En el siguiente extracto, el contexto de la alegoría se da en ocasión de una visión particular que tuvo “una cierta alma”:

Representosele â la dicha alma un ameno Huerto, matizado de muy vistosas flores, y por los quarteles se passeaba el Señor, trayendo â su lado al humilde Fr. Antonio, quien tenia en las manos las llaves del Jardín. Reparò, que en traje de honestas doncellas, avia allí algunas almas, que cortando flores, las ofrecían reverentes a su Dueño. Tenian estas una vestidura de tela plateada, guarnecian su pecho unas con la cifra de las cinco llagas, y otras con las conformidades, que sirven de escudo â la Religion Seraphica. Avia en el ambito de aquel florido Jardín algunas personas, aunque mas retiradas. La inteligencia de esta representacion imaginaria se le dio al alma, diciendole la voz interna, ser el Huerto la hermandad espiritual, y que el V. Fr. Antonio, como Director, y Caudillo de aquella union, tenia las llaves, para admitir a quien conviniessse (Espinosa, 1997: 155)

El núcleo metafórico radica en el Jardín que Fr. Margil custodia y que la “voz interna” de quien tuvo la visión asimila con el género humano. Unas doncellas angelicales que portan en sus pechos distinciones que las señalan con la orden franciscana, como el escudo de las cinco llagas, cultivan el huerto. En esta oportunidad, la alegoría manifiesta fines encomiásticos al metaforizar la obra misionera de la orden en los personajes de las doncellas, mientras que, en un plano escatológico, se ensalza a Fr. Margil como director espiritual de aquel Jardín, y especie de nuevo “puente” (porta las llaves) entre la humanidad y la salvación.

Hasta aquí la exposición del capítulo segundo relativo a la construcción retórica de *El Peregrino Septentrional Atlante*. A continuación, en el capítulo tercero, se analiza los orígenes de la Orden franciscana y la congregación de *Propaganda Fide* como antecedentes ideológicos del texto. De la misma manera, y como consecuencia de lo anterior, se estudia la formación retórico-hagiográfica del personaje de Fr. Margil como resultado de una subjetividad franciscana ideal.

Capítulo 3: Matriz hagiográfica. La construcción de la subjetividad del personaje de Fr. Antonio Margil de Jesús como estrategia evangelizadora

3.1. La orden franciscana: antecedentes históricos

Para cumplir con el objetivo del presente capítulo, es necesario hacer una revisión de los antecedentes históricos de la orden seráfica, ya que *El Peregrino Septentrional Atlante*, ideológicamente, es producto de la episteme franciscana. De la misma forma, es pertinente este recorrido para entender la organización de la orden de san Francisco en Europa, previo a su paso a Nueva España y su posterior involucramiento con la Sagrada Congregación de *Propaganda Fide*.

Se considera la primavera de 1209 el momento de la fundación de la *Ordo Fratrum Minorum* (Orden de Hermanos Menores), cuando el papa Inocencio III aprobó, oralmente, la Regla¹⁰¹ escrita por san Francisco. La orden, desde su origen, promulgó el ideal evangelizador. El mismo san Francisco partió, en 1219, con los cruzados hacia Egipto y, con el permiso del sultán, penetró en Siria y Tierra Santa. La orden creció y fueron aceptados en ella hombres y mujeres de toda procedencia social y geográfica. Más allá de la Regla y algunas normas disciplinarias, el fundador no dio a la orden una determinada organización externa y jurídica, elemento que distinguía a su ministerio de las órdenes monásticas.

A la muerte del santo, este estilo de vida comenzó a exhibir sus debilidades. Entre ellas, el investigador Jorge René González Marmolejo (2009: 18) enumera: la aceptación

¹⁰¹ “El objetivo de la orden, como se puede deducir de la Regla y del ideal evangélico del fundador, fue en primer lugar la imitación de Cristo y de los apóstoles en su vida de perfección personal y de pobreza, y al mismo tiempo, en segundo lugar, el ejercicio del más amplio apostolado popular para la salvación de todos, creyentes y paganos, colaborando con el clero y en perfecta obediencia a la Iglesia romana” (González Marmolejo, 2009: 17).

fácil de los candidatos, la escasa formación de los frailes, pues no existía un noviciado, la falta de vida y disciplina comunitaria, la inexistencia de superiores mayores inmediatos en las distintas regiones donde se habían establecido grupos de frailes y la vagancia de algunos que se unían a la orden por comodidad. Estas deficiencias devinieron en constantes conflictos con el clero diocesano en lo que toca a la participación y libertad del ministerio sacro. A nivel interno, surgieron las primeras discrepancias en lo referente a la observación de la pobreza y la obligación de cumplir fielmente con el testamento del santo. A consecuencia de esto, una rama de la orden se inclinaba por un régimen menos estricto.

Como resultado de estas discrepancias, a través de los años, surgieron tres ramas franciscanas con paridad jurídica y total independencia: los frailes menores capuchinos, los frailes menores conventuales (1317) y los frailes menores espirituales (posteriormente: observantes o reformados, 1368). De entre estos, los conventuales eran partidarios de una vida menos rigurosa. Los superiores de esta rama no se opusieron a que sus subordinados poseyeran bienes personales, pese al voto de pobreza. Negociaron el usufructo de los viñedos de los conventos y aprobaron el cobro por los sacramentos, lo que desencadenó su desprestigio entre la comunidad. Por otro lado, los espirituales se inclinaron por una sólida formación teológica y manifestaron apertura por el conocimiento de las ciencias, al tiempo que desdeñaban los lujos y la construcción de conventos suntuosos. No obstante, la adscripción de los espirituales a las ideas milenaristas de Joaquín de Fiore¹⁰² los llevó a ser

¹⁰² Joaquín de Fiore (1135-1202) fue un abad cisterciense italiano que aseguró haber recibido una revelación sobre los signos de los tiempos. Sus ideas tienen origen en la profunda convicción de poseer una llamada personal a la misión profética. Se siente como el Juan Bautista de los nuevos tiempos. Aportó una complicada calculística al objeto de precisar el grado de acabamiento del tiempo. Este convencimiento se acrecienta en la meditación de la Escritura, que interpreta llevando el método alegórico a las mayores y arbitrarias exageraciones. Entiende el Antiguo Testamento como la Edad del Padre (tiempo del temor) y símbolo del Nuevo Testamento, que es la Edad del Hijo (tiempo de la gracia). De este se desprende una Tercera Edad por venir, la del Espíritu Santo (tiempo del amor). El joaquinismo pasó a los Hermanos Menores mediante una pléyade de renombrados frailes, entre los que cabe citar a Gerardo de Borgo San Donnino (m. 1276), Salimbene de Parma (m. 1289), Pier Giovanni de Olivi (m. 1289), Raimundo Llul (m. 1316), Ubertino da Casale (m. 1329), Ángel Clareno (m. 1337), Nicolás de Lyra (m. 1349), Bernardo Deliceux (m. 1320), Pedro de Aragón (m. 1381), Bartolomé de Pisa (m. 1401) y Francisco Eximensis de Gerona (m. 1409). No hay que olvidar las vetas de influencia joaquinista en san Buenaventura de Balneoregio (Ministro General de la Orden franciscana), y en el primer biógrafo de san Francisco, Tomás Celano. Entre los espirituales castigados por los extremos a los que llevaron las tesis joaquinistas están Gerardo Segarelli, muerto en la hoguera en Parma en 1300 y Fr. Dolcino de Novara, de la misma suerte en Vercelli en 1307 (Del Val, 1998: 371).

considerados en muchos aspectos como heréticos¹⁰³. Al ser ortodoxos en sus principios, terminaron por desobedecer al pontífice y enfrentarse con la jerarquía eclesiástica (González Marmolejo, 2009: 20).

Una rama de los frailes menores espirituales (1368) se apegó a la estricta observación de la Regla primitiva (de ahí su nombre de observantes o reformados). A su vez, persistieron las posturas irreconciliables con los conventuales. Esta división doctrinal tuvo replicas *extra muros* de la orden, en la ya dividida curia romana, que se debatía entre el papa de Roma y el papa de Aviñón.

San Buenaventura estatuye la interpretación de la Regla en el siglo XIV y, con esto, cohesiona el movimiento de la “Regular Observancia”. Entre 1390 y 1404, el movimiento de la observancia se asentó en ambos reinos de la península ibérica. El Concilio de Constanza (1414 y 1418) puso fin al llamado “cautiverio de Aviñón” cuando Martín V fue aceptado como único pontífice. Su simpatía por el movimiento de los observantes le deparó su primer triunfo: una constitución propia y vicarios generales independientes del ministro general de los conventuales. En el Concilio de Basilea (1434), los reformados ampliaron aún más su autonomía, cuando lograron que se reconociera a sus vicarios generales en el mismo nivel de los vicarios conventuales. En 1438, san Bernardino de Siena adquiere el nombramiento como primer vicario general de la Regular Observancia (González Marmolejo, 2009: 24).

¹⁰³ Los llamados *fraticelli*, adeptos de Pier Giovanni de Olivi (1248-1298). Seguían las enseñanzas de Olivi, vivían como pordioseros y rechazaban toda autoridad religiosa. Su escasa formación les impidió aportar algo a las discusiones doctrinales. Si bien sostenían la existencia de dos Iglesias, la de Roma manchada de crímenes... (y) otra espiritual, limpia por su sobriedad, hermosa por la virtud, ceñida a la pobreza. La consecuencia inevitable fue el rechazo de todos los sacramentos de la Iglesia de Roma, considerando que ningún sacerdote pecador podía consagrar ni conferir sacramentos. Su filiación joaquinista queda claramente de manifiesto al acusárseles de afirmar “que solo en ellos se ha cumplido en este tiempo el Evangelio de Cristo”, como preludio para la aparición del anticristo y del fin de los tiempos. Roma los condenó, junto con los espirituales, con la diferencia de que los *fraticelli* debían ser perseguidos y aniquilados. La inquisición los condenó a la hoguera (Frost, 2002: 122).

La Regular Observancia, de entre las distintas ramas de la familia franciscana, recibió el apoyo de muchos monarcas europeos, lo que permitió que su presencia se extendiera por todo el continente, a la vez de granjearse mayor autonomía, hasta que, por último, se independizó definitivamente de los conventuales. Una vez ganado el autogobierno, los observantes se dividieron en dos grandes vicarías: la cismontana¹⁰⁴ establecida en lo que hoy es Italia y con mayor influencia hacia el Oriente; y la Ultramontana, establecida fuera de Italia y con influencia en Francia, Alemania, Inglaterra, España y el norte de Europa.

Los ultramontanos españoles y lusitanos siguieron un camino particular, que *a posteriori*, tendría repercusión en las Indias: la evangelización de los naturales de las islas Canarias (1404), Madera (1420), Azores (1432) y Cabo Verde, y de ahí, poco a poco, a Guinea, Congo, Angola y Cabo de Buena Esperanza. En el proceso de la evangelización africana coincidieron dos aspectos: el estratégico y el misional. Estratégico, porque implicó un plan de creación de nuevos conventos en casi todas las plazas fuertes conquistadas por los hispanos; misional, por el desenvolvimiento de un proyecto más amplio de asentamientos en regiones indígenas (González Marmolejo, 2009: 32).

De la familia ultramontana, nace, a finales del siglo XV, un nuevo grupo que no estaba totalmente de acuerdo con la vida de los observantes ultramontanos. Su principal promotor fue Fr. Juan de Guadalupe, quien se inspiró en Fr. Juan de Puebla, un religioso reformado de Italia. Este nuevo grupo, autodenominado como “franciscanos descalzos”, le dio nueva semiosis a los signos exteriores: el hábito se convirtió en una especie de estandarte del compromiso a la Regla respecto de las otras ramas de la orden, agregaron el capucho largo puntiagudo y renunciaron al uso de las sandalias para caminar descalzos. En 1500, Fr. Juan de Guadalupe y sus discípulos fundaron (con autorización de un breve de Alejandro VI) su primera casa en Extremadura. Poco después se convirtió en la custodia del Santo Evangelio.

¹⁰⁴ Su obra misionera se realiza en el ámbito mediterráneo. Con Juan Capistrano se extienden las misiones a Tierra Santa (1439- 1440) (González Marmolejo, 2009: 28)

En 1502, los franciscanos observantes que tenían problemas en aceptar la forma de vida del nuevo grupo, con el apoyo de los Reyes Católicos y el cardenal Cisneros, intentaron suprimir a los descalzos reformados. A la inversa, en 1508, el papa Julio II, no solo les otorgó un nuevo breve, sino que elevó a rango de provincia la custodia del Santo Evangelio. El avance de los descalzos creaba inquietud entre los observantes ultramontanos al punto de que, en 1509, ambas ramas acordaron que los descalzos podrían decidir a quién guardar obediencia (vicarios o al ministro general), lo que implicó la disolución de la provincia del Santo Evangelio en pos de la advocación de San Gabriel. A cambio, los descalzos de San Gabriel tuvieron libertad para vivir la Regla con la rigurosidad que desearan. Con esta venia, los descalzos agudizaron su ascetismo: vestían sayal, dormían sobre tablas, peregrinaban descalzos y vivían de la limosna únicamente. A la postre, fueron estas características las que llevaron a la Corona a decidirse por los frailes de san Gabriel, a la hora de iniciar el proceso de evangelización de Nueva España (González Marmolejo, 2009: 36).

3.1.1. La llegada de la Observancia a Nueva España

La experiencia evangelizadora de las Canarias fue sistematizada para exportarla al Nuevo Mundo. En 1523, llegaron con Cortés a Nueva España los primeros tres franciscanos, originarios de la ciudad de Gante: Juan de Tecto, Juan de Aora y Pedro de Gante. De ellos, solo el último se dedicó a la evangelización. Juan de Tecto murió en 1525 en las Hibueras, mientras que Aora murió poco tiempo después de llegar a América. Cortés urgió a las autoridades reales para que enviaran frailes. En 1522, el rey Carlos V obtuvo del papa Adriano VI la bula *Exponis nobis*, por medio de la cual se otorgó permiso para misionar en el Nuevo Mundo. La bula hizo recaer la responsabilidad de la evangelización en la Corona española por carecer de los medios económicos para financiarla directamente desde la Santa Sede, con esto se imprimía la visión regalista de la conquista espiritual.

Concluido el capítulo franciscano de Burgos (1523), Fr. Francisco de los Ángeles Quiñones se dirigió a la corte y al Consejo de Indias donde se acordó lo concerniente a la tarea evangelizadora por comenzar. Luego visitó la provincia de San Gabriel de Extremadura, donde organizó un capítulo provincial y tomó la decisión de nombrar a Fr. Martín de Valencia como prelado encargado de la nueva misión. Metafóricamente, se puede decir que el envío de los primeros doce fue como recoger el germen originario de los “frailes del Santo Evangelio” y transplantarlo a Nueva España. Esto se observa en especial en dos documentos fundamentales para la tarea encomendada: la *Instrucción* para los misioneros y la *Obediencia*, en la que se subrayó la importante naturaleza de la obediencia misionera, misión canónica y católica refrendada por el papa y el ministro general de la orden (González Marmolejo, 2009: 45). En 1524, Fr. Martín de Valencia arriba a Veracruz con los doce primeros frailes.

3.1.2. Los franciscanos en Centroamérica

La presencia franciscana en Centroamérica data de las primeras décadas de 1500. Tiene su origen en dos puntos geográficos: al sur en Panamá (Tierra Firme), cuando, en 1514, se fundó Santa María la Antigua del Darién. Al norte, en 1523, cuando llega a Guatemala Fr. Francisco de Potanza con la expedición de Pedro de Alvarado. Siguiéron más tarde las empresas evangelizadoras de Fr. Toribio de Benavente y Fr. Andrés de Olmos. El primer convento franciscano en Guatemala se instauró en 1530. En 1550 se da la primera presencia franciscana en Costa Rica con la llegada de Fr. Pedro de Betanzos (Portilla, 1993: 282).

En 1540, se funda la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala y se separa de la Provincia de Yucatán. Para 1550 se desprende de la primera una nueva hacia el sur, la Provincia de San Jorge de Nicaragua. Las provincias centroamericanas, desde su

fundación, se encargaron de atender las doctrinas y pueblos de indios, que eran los métodos aplicados por los franciscanos en la conquista espiritual (Portilla, 1993: 283).

El periodo de consolidación institucional de la administración americana se dio bajo Felipe II, quien fijó los límites impuestos al sistema de la encomienda, el establecimiento de audiencias y obispados y la sustitución de la política de conquista por la de pacificación, en la que las doctrinas tuvieron un papel preponderante. El siglo XVII estuvo marcado por tres reinados débiles que trajeron consigo el socavamiento del poder regio a cargo de los intereses de un estado nobiliario, que se apropió de los resortes políticos y que echó mano de la palanca de la corrupción (Escandón, 2008: 43).

3.2. La Sagrada Congregación de *Propaganda Fide*

Las dificultades jurídicas y, sobre todo, la decadencia de las potencias que ostentaban los Patronatos Regios, evidenciaron a Roma el apuro de crear una organización central misionera, dentro de la organización misma de la Iglesia, que, de manera más inmediata, dirigiera toda la obra de la actividad misional. La solución que, en un principio, facilitaron los patronatos (para el siglo XVII) demostraba su insuficiencia para continuar con la labor. Al mismo tiempo, la Iglesia comenzaba a resentir el haber quedado demasiado sometida al Estado en su actividad misionera y que el Estado tuviera fuertes ingerencias en la esfera eclesiástica. En 1622, después de un largo proceso, nace un nuevo dicasterio de la Curia Romana: la Sagrada Congregación de *Propaganda Fide* (Santos, 1972: 510).

El monopolio que se había concedido a España y Portugal tenía, en el siglo XVI, una justificación muy obvia: por un lado, no existía una organización en la Iglesia dirigida a la actividad misional; por otro, únicamente las carabelas españolas o portuguesas se atrevían a

cruzar el océano. A su vez, los papas del Renacimiento estaban muy ocupados en los asuntos de Oriente y la lucha contrarreformista.

Pío v (1566-1572) dio los primeros pasos hacia un organismo romano de las misiones. Había intentado enviar Nuncios Apostólicos a los diversos campos de misión en las Indias Occidentales, proyecto que se tropezó con la negativa absoluta del Patronato Real español¹⁰⁵. La tarea iniciada por san Francisco de Borja y la Compañía de Jesús, como instrumentos de acción del papado, fue más tarde retomada por la orden carmelita, que deseaba una institución de *propaganda fide* particular a ellos. En 1618, el padre Tomás de Jesús, Comisario General de los carmelitas, le presenta al papa Paulo v (1605-1621) la *De procuranda salute omnium gentium*, documento en que le propone un plan para la erección de una congregación de *propaganda fide*, así como de los diversos tipos de seminarios para los misioneros (Santos, 1972: 526).

El fin de esa institución es el mismo fin primordial de la Iglesia: predicar la fe de Cristo y propagarla por todo el mundo. En realidad, esto es lo que siempre han hecho los pontífices, los obispos y sus delegados, lo mismo que los misioneros; pero de lo que aquí se trata es de organizar e intensificar el trabajo de todos, por medio de un organismo central que dirija y ayude a todos. Se servirían, para ello, de cartas exhortativas a los obispos, nuncios y legados apostólicos; publicarían libros de propaganda religiosa, sobre todo catecismos, y en los más variados idiomas. Para su mejor funcionamiento, se proponía pedir el apoyo de los obispos y de los generales de las órdenes religiosas, de los párrocos, predicadores, directores de seminarios, profesores de colegios y magistrados católicos. Recogía, pues, en su plan, hasta los mínimos detalles (Santos, 1972: 526).

¹⁰⁵ Desde 1568, san Francisco de Borja, Prepósito General de la Compañía de Jesús y Pío v, trabajaban la idea de dar mayor presencia a la Compañía en las Indias Orientales y Occidentales, con el propósito de mejor informar al pontífice sobre la acción de la Iglesia entre los infieles. De aquí surgió la idea de crear una congregación de cardenales que ayudaran al Papa con el gobierno de los territorios extendidos por el orbe. Las gestiones tuvieron una mejor acogida en la corte de Lisboa que en la de Madrid (Santos, 1972: 513).

Dentro de la orden franciscana, la idea de una institución de misiones no era nueva. Ya en el siglo XIII Raimundo Llul había concebido la idea de un centro propulsor y organizador misionero para la conversión de los sarracenos. En 1606, un grupo de franciscanos reunidos con motivo del capítulo general de Toledo, quizás influenciados por los jesuitas, decidieron que era tiempo de reavivar la idea de Llul. Para tal fin, nombraron lector de lengua hebrea a Fr. Buenaventura de Monterolo. Todos los frailes que desearan misionar entre los sarracenos deberían aprender el hebreo y el árabe. Con base en este compromiso, el papa Paulo V decidió, en 1620, enviar un primer contingente de franciscanos españoles para evangelizar entre los musulmanes (González Marmolejo, 2009: 50).

A la muerte de Paulo V, su sucesor, Gregorio XV (1621-1623), a pesar de su breve pontificado, llevó a término la obra de sus predecesores con el establecimiento oficial de la Sagrada Congregación de *Propaganda Fide*¹⁰⁶. A pesar del apoyo incondicional del papa a la congregación, esta se enfrentó a la reticencia de las autoridades reales e incluso de ciertos sectores del franciscanismo español. La Congregación promocionó la figura del vicario apostólico, que tendría, entre otras tareas, la de limar las asperezas que se pudieran presentar entre los misioneros franciscanos de *propaganda fide* y los de otras familias de la orden que también se dedicaba a misionar. Aunado a esto, el Supremo Consejo de Indias mantuvo inflexible su postura respecto a la presencia de la nueva congregación en sus territorios de ultramar (González Marmolejo, 2009: 51).

El papa Urbano VIII (1623-1644), hombre de grandes cualidades, alumno jesuita y gran mecenas de las ciencias y las artes, tuvo mayor trascendencia por su prolongado pontificado. Se puede afirmar que, gracias a su interés personal, se amplió la jurisdicción de la Congregación. En 1627, ordenó levantar un nuevo edificio que funcionaría como seminario de misiones, posteriormente conocido como Colegio Urbano, en honor del

¹⁰⁶ La Congregación de *Propaganda Fide* fue fundada oficialmente el 22 de junio de 1622. Para validar el acto, se promulgó la Constitución *Inescrutabili divinae* del papa Gregorio XV (González Marmolejo, 2009: 51).

pontífice. Este seminario fue la simiente experimental del modelo que se exportaría por el orbe.

Básicamente, los Colegios de *Propaganda Fide* se concibieron para desarrollar diversas tareas, pero complementarias entre sí. Por ejemplo, los seminarios apostólicos no solo sirvieron como centros de aprendizaje. También fueron estancia y recogimiento para los religiosos. En otras ocasiones fueron empleados para dar cobijo a los misioneros ancianos o a los enfermos. Con ello, lo que se pretendía era darles estabilidad y continuidad a las misiones, funcionar como centros de instrucción y ser un recinto de renovación espiritual y corporal (González Marmolejo, 2009: 52).

El 23 de noviembre de 1679, el papa Inocencio XI, mediante la bula *Ex iniuncto nobis*, dio su autorización para la institución del primer colegio en la Península, en Portugal. En 1680, los franciscanos de Segovia le propusieron al papa que el convento de Nuestra Señora de la Hoz se convirtiera en seminario apostólico. Con la bula *Exponi nobis*, Inocencio XI otorgó su anuencia. La importancia de este colegio para Nueva España es trascendental, pues de allí saldrían los misioneros al primer colegio en América. Fr. Antonio Llinás de Jesús María, hijo de este convento, pronto intervendría en la fundación de los colegios de san Miguel de Escornalbou en la provincia de Cataluña (1688); Nuestra Señora de la Oliva en la provincia de Castilla (1689) y varios más en Cartagena y Valencia. Sin embargo, el de mayor relevancia fue el colegio de la Santa Cruz de Querétaro (1683). Todos se rigieron con base en lo dispuesto en las Constituciones Apostólicas o Estatutos Generales promulgados por Inocencio XI.

De las llamadas Constituciones Inocencianas, algunas disposiciones afectaban directamente la fundación indiana, por ejemplo, la que indicaba que los postulantes españoles debían morar por un mínimo de dos años (o el tiempo que indicara el comisario general de Indias) en los seminarios apostólicos que los habían reclutado antes de pasar a

América. Esto con motivo de evaluar su idoneidad para misionar, con este tipo de medidas se buscaba evitar que los frailes vieran en los institutos americanos un medio para emigrar al nuevo continente y luego integrarse a los conventos de los observantes u otra familia franciscana, ya que desde un inicio la vida en los colegios apostólicos fue de una gran severidad. Otra regla que aplicó a los colegios españoles y pasó a Nueva España fue que de acuerdo a los Estatutos Generales, los seminarios apostólicos quedaron exentos de la jurisdicción de los provinciales franciscanos donde se habían establecido, aunque espiritualmente siempre existió cierta vinculación (González Marmolejo, 2009: 55).

3.2.1. Establecimiento de los colegios de *Propaganda Fide* en Nueva España

A lo largo de más de cien años, como se indicó antes, la política oficial de ocupación y poblamiento de tierras había dejado de fundamentarse en la conquista (1573); se recurría preferentemente a los métodos de pacificación de los grupos autóctonos, que, más que requerir la acción de soldados, demandaba la de evangelizadores. En este sentido, ya hacía largo tiempo que la Iglesia había logrado consolidarse institucionalmente en las Indias (Escandón, 2008: 47). A raíz del establecimiento del Real Patronazgo, se puede decir que los clérigos gozaron de amplias facultades; esto es, que su vinculación con Roma se redujo a lo indispensable. Con todo y las ventajas que trajo, al menos para la organización administrativa de las sociedades americanas, este proceso de apuntalamiento del orden eclesiástico, no puede dejar de advertirse que, para la propia Iglesia indiana, y muy en particular para el clero regular, también representó una etapa de relativa inmovilidad: más allá de las zonas colonizadas y cristianizadas, no parecía haber grandes perspectivas de crecimiento ni de incorporación efectiva de nuevas áreas de influencia, como no fuera a costa de ingentes empeños invertidos en unas cuantas empresas misionales de avanzada, más bien, inciertas y riesgosas.

Por lo que toca a los franciscanos, ya desde mediados del siglo XVII habían completado el perfil de sus jurisdicciones americanas; para entonces, contaban con dieciséis provincias indianas, en las que había alrededor de 420 conventos desde México hasta Argentina (Escandón, 2008: 45). Contaban con una “clientela” fija y no siempre estaban dispuestos a destinar efectivos a las incursiones en zonas de frontera o de guerra, entre indígenas hostiles, donde no había garantías de que su trabajo prosperase.

La Congregación de *Propaganda Fide* se topó con un muro infranqueable: el Patronato Real. Los especialistas indican que las pretensiones de la corporación pontificia se exponían de manera tan sutil y diplomática, cuanto molestamente insistente: de inicio se buscó fundar, con asiento en Madrid, un consejo dependiente de la Congregación que entendiese de todos los asuntos misioneros de las Indias Orientales y Occidentales, petición a la que Su Católica Majestad se negó en redondo. Francisco de Ignoli, primer secretario de la Congregación, hacía poco favor al Regio Patronato de España, al que juzgaba responsable por la triste y desmedrada situación de la Iglesia en las Indias (Escandón, 2008: 47).

Los escollos fueron vencidos por la tenacidad de Fr. Antonio Llinás, quien, en 1682, obtuvo la licencia del ministro general José Ximénez Samaniego¹⁰⁷ para fundar un colegio apostólico en Nueva España. Con esta patente en mano, se presentó ante Carlos II para pedir su autorización, quien otorgó cédula real. Con ambos documentos, Fr. Llinás se presentó ante el capítulo franciscano de Toledo donde se aprobó su petición de reclutar misioneros para pasar a América (González Marmolejo, 2009: 58). Mientras tanto, el padre

¹⁰⁷ “Coincidentemente, mientras sucedía todo esto, en la corte se llevaba a efecto la Recopilación de las Leyes de Indias (1680), uno de cuyos capítulos importantes estaba dedicado al Regio Patronato. Así que, con la cautela habitual con la que el gobierno procedía frente todo nuevo proyecto surgido del seno del aparato eclesiástico y más del indiano, el presidente del Consejo de Indias, don José Veitia y Linaje, pidió a Samaniego información relativa al padre Llinás, que el ministro general expidió el 4 de octubre de 1681 en los términos más elogiosos. De ahí las cosas empezaron a fluir con rapidez, porque antes de diez días, la corona dio venia a su plan. En dos semanas más, Samaniego giró otra carta al comisario general de Indias, donde se anunciaba el plan de creación del colegio novohispano y se instruía a las provincias españolas a fin de que dieran facilidades a Llinás, nombrando comisario delegado, para que reuniera un grupo de misioneros” (Escandón, 2008: 48).

Ángel Cevallos, comisario general *in Curia* de la vicaria ultramontana, consiguió que Inocencio XI aprobara los Estatutos Generales, las indulgencias para las misiones y los misioneros que pretendía Fr. Llinás, así como las facultades especiales de la Congregación de *Propaganda Fide*, en su acción ultramontana. Aprobada la fundación del seminario, el entonces noviciado de la provincia de san Pedro y san Pablo de Michoacán, se convirtió el 15 de agosto de 1683 en el Colegio Apostólico de la Santa Cruz de Querétaro, primero de América (González Marmolejo, 2009: 58).

Los misioneros de la Santa Cruz, durante los primeros años, se dedicaron a predicar en los pueblos. Hacia 1689 empezaron a incursionar entre los indígenas, considerados muy belicosos, de la Sierra Gorda. En 1690, su acción se enrumaba hacia la zona norte: Texas, Nuevo México, Durango, Coahuila, Nuevo León y las Californias. A principios de 1691, un documento que se conserva en el *Archivum Generale OFM* en Roma, atestigua que los misioneros contemplaban la necesidad de extender su ámbito de acción hacia Centroamérica, donde proponían fundar nuevos colegios¹⁰⁸. En 1700, la acción de frailes como Antonio Margil de Jesús, Melchor López y Pablo de Rebullida, cristalizó este proyecto cuando el conventillo del Santo Calvario de Guatemala fue elevado a la categoría de colegio apostólico. (González Marmolejo, 2009: 66).

3.2.2. La acción de *Propaganda Fide* en Centroamérica

La actividad misionera del colegio de Querétaro en Centroamérica se extiende hasta el momento de la fundación del de Guatemala: 13 de junio de 1701. Movido por los ejemplos de Fr. Melchor López y Fr. Antonio Margil de Jesús, el presidente de la

¹⁰⁸ "...que alcance las licencias necesarias para fundar dos colegios, uno en la provincia del Reino de Guatemala, así para las conversiones dilatadas de Costa Rica y de los Talamancas, en donde a algunos años que están dos hijos de este Colegio como para las misiones entre fieles de la Provincia de Oaxaca, Chiapas, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Comayagua, Campeche y Tabasco, por lo dilatadísimo de las dichas autoridades por de este Colegio a las últimas dichas habrá más de setecientas leguas y por ser parajes pobres, los caminos inundables, y los misioneros caminan mendigando..." (González Marmolejo, 2009: 60).

Audiencia de Guatemala, don Fernando de Urbino, pide que se funde en esa Capitanía un colegio igual al de Querétaro. La designación del futuro campo de trabajo para dicho colegio la realizaron, por esos años, Fr. Melchor y Fr. Margil en las montañas de Costa Rica, entre los indios de la región conocida como La Talamanca y en la región de los Lacandones (actualmente la Verapaz, Guatemala). La intención de estos misioneros era fundar pueblos para dejarlos después en manos de los frailes de las Provincias de San Jorge y Santísimo Nombre (Portilla, 1993: 289).

En 1702, Fr. Margil es nombrado Guardian del colegio que, de inmediato, comenzó a crecer, llegando a albergar el máximo de frailes permitidos por el concilio tridentino (treinta), al mismo tiempo, inició la enseñanza de lenguas, filosofía y teología. De acuerdo con la estricta observación de la Regla, se puso especial énfasis en la idoneidad de los postulantes, tanto en el aspecto espiritual como físico, pues se requería de una condición y salud férreas para misionar en zonas tan agrestes. De tal modo, la conformación de la comunidad es doble: los frailes “incorporados” (los llegados de otras provincias) y los “hijos” (los que ingresaban directamente a la orden por medio del colegio).

A inicios del siglo XVIII, cuando en Europa los cambios a nivel social, religioso y político estaban ya empezando a tomar cuerpo. En Centroamérica, sin embargo, se continuaba todavía una vida semejante a los primeros días de la colonia; el sistema misionero era igual al de los primeros días de la evangelización: ir en busca de los indios, reunirlos para darles la doctrina y cuidar de la fe de los españoles en las ciudades. La diferencia en la evangelización durante estos días, con relación a los primeros de la conquista, radica en que el anuncio de Cristo era hacia unos indios que ya lo conocían con anterioridad y, en especial, conocían a los portadores de este (los españoles), lo cual hacía más difícil la penetración del mensaje (Portilla, 1993: 294).

El colegio de Cristo Crucificado efectuó su labor misionera en la periferia, es decir, en aquellos lugares alejados de la “civilización occidental”, donde muy pocos estaban trabajando por la extensión del Reino de Dios y el rescate de almas. Periferia en el sentido geográfico, pues muchos de estos lugares estaban muy lejos de la sede del colegio, especialmente Talamanca, que fue la perla de las misiones. La fundación de este colegio se dio justo en el momento en que era necesario para la Iglesia y para la Corona¹⁰⁹, pues se pretendía recuperar todos aquellos lugares que en un tiempo habían sido conquistados. Según la “Relación Histórica” de fray Nicolás de Lorenzana (1748), tanto en Nicaragua como en Guatemala, se habían establecido otras órdenes mendicantes, sin embargo, se dedicaban a las parroquias y doctrinas, eludiendo la labor misionera de las regiones fronterizas (Portilla, 1993: 295).

A pesar de que los cronistas de los colegios de *Propaganda Fide*, entre ellos y en especial, Fr. Isidro Félix de Espinosa, se esforzaron en sus escritos por estampar una imagen idílica de la obra y los miembros de la Congregación en las zonas fronterizas e insumisas del virreinato; autores contemporáneos, como Mario Humberto Ruz, han desmitificado esta imagen. Según el investigador, los frailes recurrieron a acciones violentas en la “pacificación” de los territorios centroamericanos, especialmente en las zonas periféricas de la Audiencia. La violencia física y psicológica se recrudeció desde finales del siglo XVII y fueron alentadas por los miembros del colegio, comenzando por su fundador Fr. Antonio Margil de Jesús, cuyo desempeño en la Audiencia, afirma el autor, no se caracterizó por su mansedumbre, como se reiteró una y otra vez durante su proceso de

¹⁰⁹ Los colegios, durante el siglo XVIII, fueron elementos de un proyecto expansionista mucho más amplio: “Con todo, en el plano de la estrategia y del control territorial, el reinado de Carlos III trajo un repunte para España particularmente notorio, aunque no duradero: explorando y tomando posesión de áreas desatendidas o bien, ahuyentando, despojando, negociando o simplemente recuperándolas de manos inglesas, portuguesas o francesas, España se quedó con Luisiana (1762), ocupó la Alta California (1769), consiguió la reintegración de Sacramento en el Río de la Plata (1776) que tenían los portugueses, se apoderó del bajo Missisipi y de la costa Norte del Golfo de México (1779-1781), recobró el control de la Florida y desalojó a los británicos de la centroamericana costa de los Mosquitos (1783). Por mucho que el control hispano de tales posiciones no hubiera de ser permanente, puesto que andando el tiempo muchas de estas áreas cambiarían de dueño, es posible decir que en esta decisión de afianzar las fronteras de su imperio americano la monarquía borbónica desplegó, por fin, una operación expansionista propia de una verdadera potencia colonial. Para todo esto, su Majestad contó con el apoyo eficaz de los ministros apostólicos de *Propaganda Fide*...” (Escandón, 2008: 53).

beatificación; proceso finalmente sobreesido ante el demoledor ataque del abogado del diablo, quien se esmeró en hacer palidecer las virtudes heroicas del franciscano frente a lo que consideró como soberbia, intransigencia y ligereza en el empleo de métodos evangelizadores, y una cuestionable caridad con los indígenas (Ruz, 2008: 213).

De la información que sobrevive sobre los empeños misionales del fraile, se desprende que, poco a poco, el innegable celo apostólico de Fr. Margil había aunado a su reconocida capacidad como predicador, acciones cada vez más frecuentes de quemaduras públicas de imágenes e instrumentos “encantados” asociados al culto de las tradiciones indígenas. Esto puede comprenderse en la perspectiva de la época, pero algunas de sus acciones posteriores son más difíciles de entender, como los castigos físicos a los indios reputados como “sacerdotes” gentiles, el destierro de los más recalcitrantes al Castillo del Golfo, intimidaciones como las amenazas de ahorcar o quemar vivos a los transgresores, como hizo en Cobán¹¹⁰, y las solicitudes continuas a la Audiencia para que enviase soldados en apoyo a las actividades misionales (Ruz, 2008: 214).

En el caso de Talamanca, las entradas de los frailes a finales del XVII, acarrearón, a la larga, condiciones poco favorables para las comunidades: reducidos a la “vida civil” según los patrones de asentamiento español, se convirtieron en presas fáciles tanto de las enfermedades contagiosas como de sus belicosos vecinos, de cuya enemistad los habían protegido, en parte, el hecho de vivir en lugares de difícil acceso. No obstante, no todos los naturales sucumbieron al encanto de la inflamada prédica milagrosa o la ejemplar pobreza; algunos cabécares del pueblo de San Miguel, por ejemplo, prendieron fuego a la iglesia y se retiraron de nuevo a sus palenques. Ese fue el inicio del fin de los intentos misioneros del momento, ya que a tal acción siguieron continuos rechazos e intentos por acabar con la vida de los frailes. A fines de 1691, Fr. Margil y Fr. Melchor salieron del territorio de Costa

¹¹⁰ De hecho, la conquista armada del Lacandón se decidió en buena medida por una carta que el franciscano envió al presidente Barrios Leal donde le relataba su fracaso misional en la zona; fracaso que, según apuntaba, solo podía revertirse con el apoyo de los milicianos. Él mismo sirvió como guía a la expedición (De vos, 1980).

Rica. La actividad misionera en Talamanca tendría que esperar la llegada de otra pareja de franciscanos del colegio: Pablo de Rebullida y Francisco de San Joseph.

En las comunicaciones de los frailes a la Audiencia, fueron aumentando sus demandas: pedían mejores soldadescas y mayor número de efectivos; iniciaron con treinta, luego se pasó a cincuenta. La expedición contra los térrabas y toxas, guiada por el propio San Joseph, supo de un estrepitoso fracaso. En 1702 ya no eran 50 sino 80 los soldados por los que clamaba Rebullida, atemorizado ante el envalentonamiento de los indios que habían vencido a la anterior expedición; en octubre de ese año, su solicitud aumentó a 100. En agosto de 1705, Margil logró el apoyo de la Audiencia y reunió armas y soldados para entrar a Talamanca, incluso se puso al frente de la tropa, pero los indios seguían negándose a salir de las montañas. En diciembre de 1708, perdida toda esperanza, Rebullida y su nuevo compañero, Antonio de Andrade, centrarían sus esfuerzos en Boruca, donde pensaban instalar colonos españoles junto con indios extraídos de sus parajes. El 28 de setiembre de 1709 cayó Rebullida alanceado y decapitado en el pueblo de Urinama, junto con Fr. Antonio Zamora, diez soldados y la mujer de uno de ellos; tan solo dieciocho efectivos escaparon del ataque.

En represalia, más de 200 hombres bajo el mando del gobernador Granda y Balbín, a quien acompañaba Fr. Antonio de Andrade, se encaminaron a Boruca y Chirripó en febrero de 1710, asolando los pueblos que no se rendían. Cinco meses después fue capturado el líder Presbere y el 4 de julio, a falta de verdugo que le diera garrote, fue arcabuceado; luego clavaron su cabeza en una estaca y fue exhibida como escarmiento. La tropa emprendió el regreso a Cartago con más de 700 indios (Ruz, 2008: 218).

Hacia 1703, en las zonas de Sébaco, Chontales y Comayagua, se le informó a Fr. Margil la práctica de ritos tenidos como demoníacos, donde según los españoles practicaba sacrificios humanos, además de canibalismo y sodomía. Margil se presentó con el brazo

civil, los indios no permanecieron callados: se quejaron ante la Audiencia del exceso de rigor de Margil y del corregidor Luis Antonio Muñoz. Poco tiempo después, Fr. Margil fue llamado desde Querétaro para asignarle nuevas misiones y la fundación de un tercer colegio de *Propaganda Fide* en Zacatecas para la administración de las entradas al norte del virreinato.

Con su partida, las zonas indómitas de Centroamérica quedaron una vez más abandonadas. El 21 de diciembre de 1759, el rey firmó una cédula en Madrid donde solicitaba a la Audiencia de Guatemala y al arzobispo aclarar por qué persistían en el abandono las misiones de El Lacandón, Yoro, las montañas inmediatas al castillo de San Felipe (Golfo de Honduras), el presidio de León y Talamanca. El arzobispo Francisco de Figueredo y Victoria dio obediencia a la orden un año después. Se sabe que, al menos temporalmente, se abandonó la empresa, que se antojaba poco atractiva a los civiles, dada la pobreza mineral de tales zonas, e irrealizable para los misioneros, dada la renuencia de los indios a congregarse en poblados y adoptar la nueva religión. En 1764, el colegio de Cristo Crucificado, solicitó al rey autorizar se “exterminase” a zambos y mosquitos asentados en las inmediaciones de las zonas de misión, a fin de que estas pudieran progresar (Ruz, 2008: 225).

3.3. Construcción de la subjetividad del personaje de Fr. Antonio Margil de Jesús

La contextualización histórica de la orden seráfica permite contemplar el proceso de evangelización de Nueva España como parte de la visión escatológica franciscana, que se remonta a los orígenes de la orden y la obra de su fundador, san Francisco de Asís. La perspectiva ideológica franciscana interpretó la realidad del Nuevo Mundo, encontrándole ubicación y sentido en el cuerpo bíblico y la idea de historia que de él hacían emanar. La llamada conquista espiritual produjo grandes cambios tanto en los indígenas evangelizados como en los frailes evangelizadores. Veremos a continuación cómo esta episteme

franciscana, en el siglo XVIII novohispano, intenta llevar al extremo, en la figura de Fr. Margil, la idealización de una subjetividad cristiana que se pretendía como modelo de santidad, pero también como ejemplo a imitar por parte de la sociedad criolla.

3.3.1 La subjetividad cristiana

La subjetividad cristiana ha sido moldeada a través de los siglos y presupone características muy específicas. Norma Durán (2008) ofrece un recuento detallado de la transformación de este concepto. Indica la autora que las *vitae*, como otros textos de categoría hagiográfica, han servido como “tecnologías del yo”¹¹¹ con las que se ha moldeado la subjetividad cristiana desde la institución eclesiástica.

La subjetividad que se representa en las *vitae* novohispanas remonta sus orígenes a los primeros textos cristianos, no obstante, es en la Edad Media cuando la Iglesia se convierte en la gran productora de la identidad. Los individuos no escogen lo que quieren ser, sino lo que la sociedad, como productora de sentido, permite o prohíbe que sean. De este modo, los relatos hagiográficos son una de las tecnologías privilegiadas del medioevo para construir identidad. En consecuencia, afirma Durán (2008: 139), se entiende por subjetividad una construcción, no un develamiento del ser humano universal. Esta construcción no es aleatoria; son las condiciones sociales las que la posibilitan y determinan.

¹¹¹ Durán utiliza como herramienta metodológica el concepto de “tecnologías del yo” acuñado por M. Foucault. El autor se refiere a las diferentes ciencias (o “juegos de verdad”) relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos. Apunta que existen cuatro tipos principales de estas “tecnologías” y cada una representa una matriz de la razón práctica: “1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 2008: 48).

En ninguna época, la constitución del sujeto es independiente de las circunstancias ni es fruto de una decisión libre del contexto. Siempre se localiza en un soporte de hábitos, tradiciones, actitudes, leyes y reglas. En la Edad Media, especialmente, y hasta el siglo XVIII (en Nueva España, por lo menos), no hay diferencia entre lo que postula el canon moral (capacidad de imponer modos de conducta para la moral) y la elaboración del yo, pues no hay una distinción entre lo secular y lo religioso; estos campos son complementarios e inseparables. La pastoral cristiana se organiza como una moral de preceptos restrictivos de la conducta y del control que deben imponerse universalmente. De este modo (como se presentó en el Capítulo Primero), las *vitae* fueron los textos relacionados con la santidad más populares durante la Edad Media y, en ellos se manifestarían las marcas de una concepción particular del hombre y del mundo.

El texto obligado para entender la subjetividad medieval es las *Confesiones* de san Agustín¹¹². Los escasos relatos autobiográficos en la Edad Media siempre tienen a esta obra como referente inevitable. Frente a ella surgen en el siglo XVIII otras *Confesiones*, escritas por Jean Jacques Rousseau; allí se elabora un sujeto distinto, concebido para diferenciarse del anterior. Entre esos dos momentos (el siglo V y el siglo XVIII), se encuentra el yo medieval (Durán, 2008: 160).

De esta suerte, la moral que asume el cristiano desde la Antigüedad, es la “moral de pueblo perseguido”, que basa su supervivencia en la “pureza de corazón”, lo cual significa que nada de su intencionalidad es secreta para un Dios todopoderoso que exige ante todo una lealtad y transparencia de corazón. Esta moral es asumida por el naciente cristianismo, que sufre persecuciones en los primeros tres siglos de su existencia. Solo un pueblo que ha

¹¹² “San Agustín nos hereda un *sujeto enseñado*, el hombre siempre es un alumno, su esencia es esta: ser criatura. Por sí mismo, *como ser humano, el hombre no descubre ni crea nada, sino todo lo hace como criatura que solo aprende de su Creador*. Toda la verdad está dada de antemano, es decir, es una realidad preexistente, no hay nada por crear, a la criatura solo le queda ir develando esa realidad, ese orden contenido en las Escrituras. Para Agustín, “la verdad son los hechos como aparecen en la Escritura; la lógica se refiere a operaciones de estos postulados como palabras (pero) la verdad está antes que la lógica, porque las cosas tienen prioridad sobre los signos”, en otras palabras, es una realidad que preexiste al lenguaje” (Durán, 2008: 212).

concebido una deidad única, con características de omnipotencia, omnipresencia y omnividencia, puede concebir un Dios que lo contempla todo, que haya creado todo y que todo se le deba a él.

El cristianismo pertenece a las religiones de salvación y continúa la tradición monoteísta judía. A diferencia de la antigua religión pagana, que no imponía un dogma o un canon, el cristianismo, desde los primeros siglos, elige formas preceptivas muy rígidas, y un canon de creencias y conductas. Con el tiempo, el cristianismo se asumirá no solo como *la* religión, sino también como *la* filosofía. Es una religión confesional, que impone estrictas obligaciones de formas de vida, de solidaridad, de nuevas relaciones con uno mismo y de reglas morales para acceder a la verdad (Durán, 2008: 178)

La narrativa que constituye el yo cristiano se teje figurativa y metafóricamente con virtudes de ascetismo¹¹³ y mortificación, es un yo sustentado en la renuncia y aniquilación del deseo. En esa lucha el ascetismo florece en las narrativas de vidas cristianas como una actividad autoformativa que persigue la moderación o negación de cualquier forma de individualidad. La particularidad del cristianismo es que entendió al ser humano en términos de cuerpo y alma, y esta última refiere su mejor parte, lo que más lo asemeja a Dios.

En ese sentido, la tentación, por ejemplo, se dirige más al cuerpo (aunque las tentaciones del alma pueden ser iguales o más peligrosas), pero daña más al alma, a lo mejor de la “esencia humana”. Las narraciones hagiográficas estarán, en gran medida, articuladas por el binomio tentación/culpa. Dicho de otra manera, la tentación configura una serie de acontecimientos en una totalidad significativa, en estas narrativas, el triunfo

¹¹³ “En el cristianismo, el ascetismo siempre se refiere a cierta renuncia a sí mismo y a la realidad, porque la mayoría de las veces el yo de cada uno es parte de la realidad a la que ha renunciado para acceder a otro nivel de realidad” (Foucault, 2008: 73).

final del santo sobre la tentación (el pecado) repite la vida de Cristo, es decir, adquiere la forma y la configuración de esa primera biografía (Durán, 2008: 222).

Como el cristianismo se fijó en estos rasgos de negación vividos por Cristo (que incluso lo llevan a aceptar una muerte dolorosa), los busca imitar, pensando que es la mejor forma de reproducir y seguir su vida; en otras palabras, se trata de lograr una narrativa que se acerque a la de Cristo. Todo relato hagiográfico destaca la disciplina autoascética del personaje, como manera de anular la tentación y mortificar al cuerpo. Esto que hoy vemos como un deseo de matar al cuerpo (que de hecho se dio con la búsqueda del martirio) no puede ser considerado como fin en sí mismo, sino como un medio para alcanzar “una narrativa de santidad”, es decir, la vida humana puede repetir la de Cristo al adquirir su forma y configuración en la narración.

En ese sentido, las *vitae* actúan como una “tecnología del yo”, se vuelven un instrumento útil a la Iglesia para configurar un yo que se recrea en modelos imposibles de seguir, a partir de los cuales el fiel puede pensarse a sí mismo, siempre en franca desventaja, frente a la vida narrada. Ante los indefectibles fracasos de los fieles para lograr la imitación perfecta, la Iglesia ofrece, mediante la gracia de los sacramentos, la vía de salvación (Durán, 2008: 227).

Las tecnologías mencionadas (ascetismo y mortificación) se practican, sobre todo, en los monasterios. Desde la perspectiva de los monjes, el hombre común y corriente no puede ni sabe cómo seguir “la perfecta vida cristiana”. Sin embargo, la Reforma Gregoriana tratará de imponer a todo el clero las prácticas monásticas de castidad, humildad y obediencia. Del monasterio de Cluny, principalmente, salen los papas que promoverán la reforma, ellos elaborarán una espiritualidad combativa, casi obsesiva, en su lucha contra Satán y la defensa de la Iglesia. Tal apreciación hará que se trate de expulsar de la institución eclesiástica todo signo profano, la sexualidad incluida.

La vida monástica consiste en realizar el oficio divino. En el capítulo del día los monjes confiesan ante sus hermanos las faltas más penosas y el abad confiere penitencias¹¹⁴ que pueden ser muy severas (pesados ayunos o practicas muy duras). Confesar los pecados verbalmente frente al abad se convierte en una práctica frecuente que pasa a la sociedad, es decir, las faltas se “secularizan” y se tarifican. En la sociedad medieval los delitos se confunden con los pecados y, al ampliarse estas prácticas a la sociedad, se toman los libros penitenciales elaborados en los monasterios para establecer las tarifas correspondientes a cada falta o pecado (Durán, 2008: 245).

Con la confesión, la Iglesia buscará controlar las conductas y voluntades de los fieles. La imposición de este precepto es uno de los más difíciles de enseñar, pues hay mucha resistencia por parte de los laicos. La confesión induce la más brutal intrusión de la Iglesia en la conciencia de los fieles, sobre todo en el ámbito sexual. El sacramento de la confesión es concebido como un medio para liberar la culpa, engendrada en la misma esencia de la religión cristiana, pero es vivida con mucha ambigüedad (Durán, 2008: 336).

La regla monástica, establecida por san Benito de Nursia, prescribe fundamentalmente tres virtudes: la obediencia, la humildad y el silencio. En este sentido, vemos que el yo más perfecto durante el medioevo es el monástico. Este se realiza en la obediencia y sumisión absoluta al abad, y su objetivo es anular los deseos. El ideal del monje es suprimir el propio yo.

¹¹⁴ “La palabra también tenía un sentido penitencial. Cuando un pecador busca penitencia, debe visitar al obispo y pedirla. En el cristianismo primitivo, la penitencia no era un acto o ritual, sino un estatuto impuesto a alguien que había cometido pecados muy serios... El reconocimiento también designa el proceso completo que el penitente experimenta en su estatuto durante años. Este es el resultado de la suma de una conducta penitencial manifiesta, así como el descubrimiento de sí. Los actos por los cuales se castiga a sí mismo no pueden distinguirse de los actos por los cuales se descubre a sí mismo. El autocastigo y la expresión del yo están unidos...En el cristianismo primitivo la penitencia es una forma de vida continuamente regida por la aceptación del tener que descubrirse a sí mismo. Debe estar visiblemente representada y acompañada por otras personas que reconozcan el ritual. Este enfoque duró hasta los siglos XV y XVI” (Foucault, 2008: 84).

La Reforma protestante vino a cuestionar en el siglo XVI muchas de las premisas y del ordenamiento de la Reforma Gregoriana, e impugnará el orden que colocaba a la Iglesia a la cabeza de la sociedad. Como reacción al movimiento protestante, la Iglesia confirma de manera contundente todo lo establecido siglos atrás. Después del Concilio de Trento, los órdenes mendicantes son las que se dedicarán a la labor gigante de inculcar en los laicos (tipo de subjetividad reformulada por las directrices tridentinas) los valores que el concilio reafirmó y reforzó. Es el inicio de una etapa más rigorista, que Durán, haciendo eco de otros estudiosos, califica como “pastoral del miedo”. Predicar el miedo, el arrepentimiento, la confesión y, en general, las nuevas prácticas sacramentales, fue la labor de los mendicantes y con nuevos bríos, de los jesuitas. De todas las innovaciones de la Iglesia reformadora, la confesión (y como corolario el purgatorio¹¹⁵) será la práctica más rechazada y denunciada por los seguidores de Lutero y una de las más vigorosamente impuestas e impulsadas por la Contrarreforma (Durán, 2008: 338).

La distinción radical entre clérigos y laicos, la sacramentalización de la religión, la emergencia del pontífice romano como “vicario de Cristo”, la invención del purgatorio como tercer lugar, la tarifación de la salvación, la persecución de la alteridad como algo que implica peligro y sospecha (infiel, judío, mujer), de quienes no aceptan los cambios impuestos (herejes), el movimiento expansivo de la violencia hacia el exterior (deber de cruzada) etc., son los cambios más importantes que desata la Reforma Gregoriana y que se reafirman en el siglo XVI con el Concilio de Trento. Dicha reforma es la respuesta de la Iglesia al desafío de las nuevas estructuras de la cristiandad; establece el poder de la Iglesia sobre la nueva sociedad, no oponiéndose a ella sino acomodándose a los nuevos tiempos¹¹⁶ (Durán, 2008: 341).

¹¹⁵ “Con el purgatorio se establece la muerte individual como foco de interés, pues con él se inventa el juicio particular que sigue a la muerte de todo cristiano, en el cual el alma pecadora se acusa a sí misma, sola, ante la mirada de Dios. Así se aleja del otro juicio, el de toda la humanidad junta: el Juicio final, único hasta ese momento. De ahora en adelante el juicio individual es más temido, pues el examen de conciencia ha vuelto muy conciente al feligrés de su estatuto, de pecador. La moral de intención y toda la casuística penitencial vuelven más temible ese encuentro del individuo solo, ante la divinidad” (Durán, 2008: 348).

¹¹⁶ Esta dinámica, reafirmada por el Concilio de Trento, de profundas raíces medievales, es “la que llega a América con los conquistadores y los frailes. Es una sociedad constituida con un perfil único que se integra y existe, de esa manera, en la conjunción de lo profano y lo sagrado. No se puede pensar uno sin el otro.

La predicación y las narrativas hagiográficas son la vía privilegiada para reforzar el sentimiento de lejanía frente a la vida de Cristo y de sus perfectos imitadores: los santos y santas. Ellos promueven la dogmática del momento, la ejemplaridad de las vidas de los santos y modelos de conducta. Al ser estos tan difíciles de seguir, guían a los fieles que pueden ver la distancia tan grande que los separa de la perfección, a la vez que los toman como protectores y patronos.

La retórica epidíctica que utilizan estos relatos tiene entre sus objetivos la comparación del yo perfecto de los santos, con el yo simple de los mortales. De esta manera se genera una profunda culpabilidad que es lo que constituye, fundamentalmente, el yo cristiano. Al definir la santidad por la excelencia y la heroicidad de virtudes la Iglesia romana hace una elección llena de consecuencias. Pone el acento en lo extraordinario, singular, sobrehumano, y orienta la piedad cristiana sobre las vías en las que se mantendrá siempre: la antinaturalidad (Durán, 2008: 356).

3.3.2. La sociedad novohispana postridentina

Una vez terminada la conquista y dominación de los pueblos originales del antiguo valle del Anahuac, durante los siglos XVI y XVII, subsiguió lo que la investigadora María Alba Pastor (1999) identifica como un proceso de crisis y recomposición social, que encontró sus fundamentos en un complejo psicocultural marcado por el proyecto monárquico y contrarreformista.

Además la certeza que poseen estos hombres de tener con ellos toda la verdad hace que la conquista de América se dé con toda la violencia con la que se trató la alteridad (judíos, infieles, heréticos, leprosos, “bujas”, homosexuales, etc.), en sus propios territorios” (Durán, 2008: 351).

Los ideales de pureza, virginidad y castidad y la importancia del honor, la regeneración de la familia, la fama, el prestigio y la sabiduría se fueron imponiendo tendencialmente como valores de primer orden. Incidieron en la configuración de las estructuras profundas o emocionales de los novohispanos y marcaron sus conductas sociales. “Ya fuera en son de burla o solemnidad, con tonalidades de intensidad variada y asumidos a distintos niveles, estos valores constituyeron un sistema simbólico cerrado que impregnó con ayuda de las congregaciones y corporaciones, todas las relaciones humanas de aquella época” (Pastor, 1999: 55).

Como toda comunidad en formación, la novohispana de fines del siglo XVI mostró una nerviosa inquietud por la pureza e impureza de sus fundamentos culturales. Desde el relato del Génesis, se plantea lo irremediable de la impura condición humana. En el mundo cristiano medieval, la primera puerta de acceso al estado de honorabilidad era la certeza de la procedencia de la vida, esto es, el no ser producto de un acto sexual “impuro”, fuera del sacramento matrimonial. En la condición de vacío demográfico y después de la violenta campaña de extirpación de ídolos indígenas, la concepción cristiana y católica de lo puro y lo impuro contó con mejores posibilidades de extenderse a Nueva España. La necesidad de garantizar una nueva reproducción controlada, una nueva cohesión y un distinto ordenamiento de la comunidad encontró sus fundamentos en la represión de la sexualidad femenina (Pastor, 1999: 58).

Idealmente, para llegar a la virtud, al dominio de las pasiones (esas pasiones desenfrenadas mostradas por los hombres rudos, como la soldadesca en labores de conquista), la Iglesia católica procuró que los fieles conocieran claramente dónde estaba y cómo se manifestaba el pecado. Este era el punto de partida para imponerle a la vida terrenal la férrea disciplina de convertir a los hombres en muertos en el mundo y solo vivos en Cristo. Pero la muerte en vida era, paradójicamente, el principio de la tentación: se cargaba con un cuerpo despreciable. El fuerte deseo de muerte que inculcaba el catolicismo a través de el miedo, el horror y los sentimientos de culpa, se vinculaba, sobre todo, a la presencia del demonio y la mujer, cuyas vidas, en muchas ocasiones, se compenetraban o

vinculaban por los dolores, tormentos y castigos que generaba su naturaleza inmunda (Pastor, 1999: 59).

El ideal de pureza femenina quedó registrado en sermones y obras de tipo religioso, pero también en escritos de carácter civil. Desde finales del siglo XVI, se volvió a insistir en atribuirle al sexo femenino la función central de control y cohesión sociales. En la relación entre los sexos, vinculada con la cosmovisión tomista y sus reglas sagradas del orden, la impureza y la debilidad fueron consideradas cualidades propias de la mujer. El culto mariano exaltaba la relegación de la mujer a lo doméstico y la obsesión por el cuidado de la virginidad y castidad femeninas.

La contrarreforma recomendaba conservar la incorrupción corporal aun en el matrimonio. No obstante, para el común de los fieles, la castidad y la virginidad resultaron impracticables. Los bastardos y los hijos ilegítimos proliferaron e incluso fueron socialmente aceptados. De este modo, aunque los ideales eran unos, otras muy diferentes eran las realidades que distinguían a la cultura de la época: la virginidad, la castidad y la libre sexualidad convivían en una enmarañada armonía.¹¹⁷ Pese a las transgresiones, la castidad y virginidad fueron sumamente estimadas y su pérdida muy temida, la Iglesia fue más tolerante con los casos de fornicación de hombres y mujeres solteros que con los casados; pero no así en los casos de homosexualidad o pecados nefandos (Pastor, 1999: 63).

Para el control de todas estas conductas, a semejanza de los tiempos medievales como se mencionó anteriormente, con la contrarreforma, la confesión volvió a ocupar un lugar central en la vida de los fieles. Este acto ritual estaba destinado a producir la verdad

¹¹⁷ “Los primeros burdeles o casas de mancebía fueron creados con el consentimiento de las autoridades religiosas y laicas para preservar la honra de las doncellas. La prostitución constituyó una fuente de ingresos para el cabildo de México, el cual, al mismo tiempo, era profundamente mariano y juraba defender la Concepción Inmaculada de María. De este modo, la prostitución formó parte de un comercio abierto y organizado con franqueza e ingenuidad” (Pastor, 1999: 64).

acerca de lo visto, oído o hecho, a perseguir las infracciones y a colocar al sujeto en posición de ser juzgado. Desde las órdenes mendicantes, se aseveraba que los confesores eran tan necesarios como los jueces pues ayudaban a gobernar la república, al poner freno a los apetitos y recobrar la pureza mediante la absolución (Pastor, 1999: 66).

La búsqueda de la pureza y la exaltación de la castidad y virginidad constituyeron los fundamentos de un código de honor que los novohispanos recogieron del mundo ibérico y adaptaron a su entorno. En los testimonios de este periodo de crisis y recomposición social, los términos *honor* y *honra* se remitían al mismo sistema social integrador hispano y a sus diversas funciones individuales y colectivas. Su gran peso puede ser valorado con solo observar las numerosas ocasiones en que estos conceptos se asocian con lo femenino, la propiedad, lo sagrado, la fama y la nobleza.

Enlazado con lo anterior, el Concilio de Trento estableció en íntima conexión con los valores de pureza, virginidad, honor, fama y prestigio, el proyecto de regenerar la institución de la familia. A esto contribuyeron los obispos, los concilios regionales, la Inquisición y el Estado, por medio de la legislación y la justicia civiles: la bigamia, el amancebamiento, el concubinato y la ilegitimidad fueron perseguidos. Estas conductas fueron frecuentes en los virreinos, en especial en las zonas más remotas debido al débil conocimiento y cumplimiento de las normas y, a la vez, a reminiscencias de poligamia o promiscuidad de los tiempos prehispánicos (Pastor, 1999: 77).

Durante el Renacimiento, la sabiduría recuperó su posición como fuente de valorización de las capacidades del ser humano. La idea de que el saber constituía una de las partes esenciales de la civilidad y la civilización y, por consiguiente, un instrumento del poder y la dominación ganó terreno en la Europa del siglo XVI; en parte por el éxito de la obra de Erasmo, quien colocó a esta cualidad en la cúspide de la perfección. Durante los

años de la Conquista, el estilo europeo de indagación y la necesidad de conocer lo oculto fue trasladado a América.

No obstante, el Concilio de Trento rápidamente frenó esta forma de pensar, pues intentó regresar a los fundamentos medievales de concepción del mundo, al cancelar, entre otras cosas, la posibilidad de identificar al sabio con el indagador y al insistir en que el único propietario de la verdad era Dios, quien había revelado el saber eterno e inmutable en las Escrituras. Empero, junto al saber aprobado por Roma, difundido por su clero en las escuelas y universidades y restringido a unos pocos elegidos, el prestigio del saber popular, de tradición multicultural, mucho más arraigado y probado, difícilmente sería abandonado. Curanderos, hechiceros y brujas; indios, negros y mulatos; andaluces, portugueses y veracruzanos; saluciones, apariciones del demonio, adivinaciones, preparación de brebajes, eran solo unos cuantos tipos de sujetos y elementos que componían las múltiples formas de esta sabiduría (Pastor, 1999: 88).

La racionalidad tridentina impulsó la “momificación del saber”. Las noticias sobre el movimiento científico y filosófico europeo de la época no llegaron a Nueva España, que se conformó con una educación superior basada en el modelo greco-latino, empleado de manera reducida. En cambio, los hechos milagrosos, el misticismo, la hagiografía y la erudición sobre la historia sagrada fueron profusamente cultivados. Prueba de lo anterior es que, en la Real Cédula de 1577, se ordenó al virrey que enviara a España los manuscritos de Fr. Bernardino de Sahagún sin guardar ninguno en el continente. Asimismo, indicaba no consentir que persona alguna escribiera sobre las supersticiones y la manera de vivir de los indios. Siendo así que, los testimonios sobre el pasado indígena, e incluso sobre los tiempos de la Conquista, fueron desfigurados no solo por los testigos oculares y los primeros compiladores, sino ahora, una vez más, por los censores y cronistas españoles y novohispanos (Pastor, 1999: 92).

3.3.3. Subjetividad franciscana y *Propaganda Fide*: la construcción hagiográfica del personaje de Fr. Antonio Margil de Jesús

El Peregrino Septentrional Atlante se escribió también con el fin de que todos aquellos lectores que, por distancia geográfica o temporal, no fueron testigos de la labor y prodigios de Fr. Antonio Margil de Jesús, tuvieran noticia de sus hechos y sus dichos. Para conseguirlo, como se ha visto, Fr. Isidro se acoge a las formas de la retórica cristiana que hacen posible y decible su escritura. Las impresiones sobre la vida de Fr. Margil son notificadas como *relatos* organizados socialmente por el lenguaje, según los cánones de las verdades teológicas que permiten que estas experiencias sean aceptadas de manera retórica y no cognitiva.

Al inicio del Capítulo I, del Libro Tercero, el autor se refiere a la fama del personaje que supera a la muerte por las obras hechas en vida y también, a su obligación como cronista de relatarlas para posterior memoria:

Las obras de cada uno en pluma del Evangelista le siguen aun mas allá del sepulcro: por lo qual, aunque dexamos al venerable cadaver entre los silencios de la tumba, nos queda viva su Alma, y por historiar las virtudes en especial, que exercitó, quando era viador en este Valle de Lagrymas. Sus virtudes le hicieron à todos admirable, y para Dios tan acepto: y estas fueron los colores con que retrató el Pintor Supremo en su Alma la imagen de su semejanza, para que saliesse tan perfecta à la luz publica. Suelen los pocos devotos, quando leen vidas de personas virtuosas, passar de corrida los capitulos de sus virtudes, porque les falta cebo à la curiosidad, que solo se engolosina en la narracion de los sucessos. Por esto, aunque cortado el estambre de la vida de nuestro Antonio con la guadaña de la muerte, quedan como sepultados con el cadaver sus heroicos hechos: en la relación de sus virtudes insertarè tan memorables hazañas, que sean grande parte de su vida: y aun procurarè, que parezca vivo, quando muerto (Espinosa, 1997: 332).

Además de aludir al tema de la fama de Fr. Margil, el Capítulo I hace una *transitio*¹¹⁸ de los primeros dos libros al tercero: el autor anuncia un cambio en la *forma* de cómo *historiar* las virtudes.

En los dos primeros libros, como ya se ha estudiado, para historiar la vida de Fr. Margil el autor se constriñó a la preceptiva de la biografía clásica y los parámetros retóricos de la historia barroca. Sin embargo, ahora, para historiar sus virtudes, el cronista debe utilizar otros recursos estilísticos que le permitan “engolosinar” el gusto de (los pocos) lectores devotos que suelen “passar de corrida los capitulos de sus virtudes, porque le falta cebo â la curiosidad”. Este “cebo” que falta para hacer entrar en el gusto de la lectura se halla en la narración; por eso, intentará modificar la suya en este libro para “dar vida” al personaje “quando muerto” el hombre.

Fr. Isidro está conciente de que, para relatar las virtudes de su biografiado, debe enfatizar en lo deleitable de la narración. Aunque el Libro Tercero comparte el fin general de la obra que es persuadir, su objetivo específico será enseñar (*docere*), para este fin se ayudará del *delectare* y *movere*.

Parece más un elemento de *captatio benevolentia* o falsa modestia, el hecho de que el autor declare que “los pocos devotos” lectores suelen pasar de prisa por el relato de las virtudes, esto porque tales virtudes no podían ser elementos de imitación más que para un sector de los cristianos: los frailes. Por lo tanto, la selección del público destinatario estaba implícita. La *vita* de Fr. Margil fue un instrumento pedagógico (“tecnología del yo”) en la formación de los frailes que se enviarían a las zonas más remotas del virreinato. Las virtudes que más destaca el autor en este capítulo son, por un lado, aquellas relacionadas con la vida conventual, tanto las asociadas a la ocupación de cargos dentro de la congregación, como las de sujeto de la obediencia.

¹¹⁸ *Transitio*: “Se llama *transición* la que, cuando declara brevemente propone lo que se ha dicho y, en forma similar, dice brevemente qué va a seguirse” (Valadés, 2003: 585).

Por otro lado, aparecen las virtudes de misionero heroico que llevó la luz de la Buena Nueva hasta los confines del virreinato, arriesgando voluntariamente la vida a cada paso. Por último, están las virtudes inimitables que lo designan como una subjetividad cristiana ideal, inalcanzable. Los dones taumatúrgicos y angelicales, otorgados por Dios a sus elegidos, como al fundador de la *Ordo Fratrum Minorum* san Francisco de Asís y, después de él, a todas aquellas flores de santidad que el árbol de la familia franciscana ha ofrecido a través de los siglos, señalan a Fr. Margil como una verdadera *imitatio Christi*, en naturaleza humana y como catalizador del *Mysterium Tremens*: la presencia abrumadora de Dios en los elementos y más allá de los límites de la naturaleza y el raciocinio.

Por consiguiente, el “cebo” narrativo para engolosinar al paladar es un tratado teológico, lleno de juegos retóricos y alegóricos, inspirado en los lapidarios medievales, pero con una fuerte influencia del estilo de las *vitae* auriseculares. Además, como se adelantó en el capítulo anterior, en el Libro Tercero hay una constante presencia de fuentes de autoridad. Se adjuntan los sermones fúnebres que se declamaron en honor de Fr. Margil por todo el virreinato. Se intercalan constantemente los testimonios de quienes fueron testigos presenciales de algún prodigio o de quienes fueron receptores de algún “milagro” o gracia concedida por Dios a través del fraile. Asimismo, y como testimonio en primera persona de esta subjetividad privilegiada por Dios, se incluyen cartas y escritos del Venerable Padre en las que se muestra su virtud y su ciencia.

Fr. Margil encarna, además, todas las formas de ascesis que promueve la Iglesia desde el siglo XIII y que el Concilio de Trento reafirma y refuerza. Impulsa una religiosidad exterior llena de ritos que, por un lado, ejemplifica la labor pastoral del sacerdote, y, por otro, pregona los valores tridentinos que se desea afirmar en la sociedad de los laicos urbanos. De esta manera, se puede afirmar que la conjunción de todos estos elementos producen lo que en el siglo XVIII se entiende por santidad.

El Libro Tercero, como quedó dicho, intenta hacer una semblanza de las virtudes interiores del fraile. Si en los dos primeros libros se dieron a conocer las acciones de su vida, siguiendo la cronología de su biografía, en el tercero, la labor es un tanto más complicada, pues una vez que “dexamos al venerable cadaver entre los silencios de la tumba, nos queda viva su alma”. Siendo el alma inmortal y propiedad de Dios, la única manera en que se podría historiar su trascendencia (que además no requiere del cuerpo físico) es a través de la teología. De este modo, a diferencia de los libros anteriores, la *dispositio* del Libro Tercero se articula en torno a conjuntos semánticos y no a las exigencias cronológicas de la narración histórica. Para acercarse a su análisis, se propone, en esta investigación, los siguientes ejes temáticos, que, en conjunto, articulan la subjetividad del personaje: virtudes teologales, ideal del misionero franciscano de *propaganda fide*, búsqueda del martirio y taumaturgia, lucha contra el diablo, muerte y milagros *postmortem*.

3.3.3.1. Virtudes teologales. Foucault (2008), al referirse a la subjetividad creada históricamente por el cristianismo, afirmaba que las tecnologías tendientes a esta construcción están asociadas con un tipo de dominación y cada una implica ciertas formas de aprendizaje y modificación de los individuos, no solo en el sentido de adquisición de habilidades, sino también en el sentido de adquisición de ciertas actitudes. La santidad podría considerarse el extremo de la realización de esta subjetividad, un *ego non sum ego*: el santo debe vaciarse por completo de cualquier rasgo individual (dentro de las órdenes religiosas, por ejemplo, el postulante debe cambiarse su nombre de pila¹¹⁹, signo del abandono de su antiguo *ego* y el renacimiento en Cristo) y volver a llenarse con los contenidos que la institución eclesiástica promueve. Esta transformación del yo implica aceptar las creencias, obligaciones y deberes que manda la Iglesia, así como la total aceptación de la verdad revelada en las Escrituras, la tradición católica, los dogmas, la doctrina y la absoluta obediencia a los superiores.

¹¹⁹ El nombre de pila de Fr. Antonio Margil fue: Agapito Luis.

En consecuencia, la apología a las virtudes de Fr. Margil tiene poco que ver con el “individuo” de quien nunca llega a saberse nada. Son en realidad una *amplificatio* de las verdades predicadas por la Iglesia tridentina y, en segundo lugar, de la vida ideal de los frailes de *propaganda fide*.

Los capítulos del I al V pretenden reflejar el primer conjunto de virtudes del alma de Fr. Margil, sin embargo, son en realidad una manera de instruir una parte del catecismo tridentino. Publicado en 1566, el catecismo del Concilio de Trento desplazó a cualquier “manual” o catecismo local anterior y, unificó en una sola doctrina, la postura oficial de la Iglesia de Roma. Este documento fue la punta de lanza en la lucha contra el protestantismo, que también por entonces producía sus propios catecismos.

Entre las virtudes todas tienen el superior lugar las Theologales, con cuyos actos se una la alma a su Dios inmediatamente (Espinosa, 1997: 332).

Comienza por ejemplificar las tres virtudes teologales y luego las cuatro cardinales. Por ende, los dones de *fe, esperanza y caridad*, dados a todos los humanos, encuentran en la vida del fraile el *summum* de su consecución. La fe “...a quien llama el Eminentissimo Cayetano Madre de todas. Ella es la primera vida del Justo en sentir de los Padres: porque segun el Apostol, el Justo se alimenta, y vive de la Fè.” (Espinosa, 1999: 332), asevera el biógrafo, es “el mismo conocimiento, que Dios tiene de si mismo” (Espinosa, 1997: 332) y, por su medio, es que el hombre llega a conocer a Dios. Las pruebas de la inconmensurable fe de Fr. Margil quedan evidentes en todos sus actos, pero quizás la más meritoria, y origen de todas las subsecuentes, haya sido hacer de sí una *imitatio Christi*¹²⁰ al entregarse a la vida de misionero apostólico de *propaganda fide*:

¹²⁰ “Entonces Jesús dijo a sus discípulos: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz, y sígame. Porque todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, la hallará” (Reina Valera, 2000, Mateo 16: 24).

Eligió voluntario el título de Predicador Apostólico, mas con el aditamento de PROPAGANDA FIDE, y este fue el mayor empeño de todos sus designios. Por dilatar la Fè, apenas fundado este Colegio, se dexó arrebatarse del fervor de su zelo hasta los últimos terminos del Reyno de Guatemala. Por dar luz de la Fè à los Gentiles, se entró por los peñascos, riscos, y malezas de la Talamanca, Lacandones, Tegucigalpa, y quantas Naciones abrigan en su seno aquellas dilatadas Provincias” (Espinosa, 1997: 332).

La teología tridentina entiende la *esperanza* como el anhelo de felicidad puesto por Dios en el hombre, en el caso de Fr. Margil queda patente en que nunca dudaba del auxilio divino para vencer las pasiones y la rebeldía, fueran estas internas (tentaciones) o externas (persecuciones, hambre, peligros o soledad).

Con el propósito de demostrar el constante ejercicio de la *caridad* de Fr. Margil, el cronista reproduce un testimonio del R.P. jubilado Fr. Joseph de Castro, su confesor, quien con discreción guarda el secreto de confesión, pero, al mismo tiempo, afirma que era tan pura el alma de su confesado “que no tiene materia cierta sobre que caiga la absolución, porque no ha perdido la gracia bautismal” (Espinosa, 1997: 344). Este testimonio fue confirmado por Fr. Juan López Aguado en el “Funeral” que se dio a la prensa, mientras, Fr. Antonio Torizes, Regente de los Estudios en Santiago de Tlatelolco, en el sermón fúnebre que dio en Querétaro, mencionó además su lucha incansable contra los vicios. Desde Zacatecas, Fr. Diego de Alcántara y Fr. Joseph Guerra dan fe de que Fr. Margil mantenía intacta la pureza bautismal.

En Guatemala, las Señoras Pobres Capuchinas, con quienes tuvo trato muy cercano, le envían al cronista una carta de puño y letra del Venerable Padre en que le decía a una de ellas:

Y aunque la cortedad de la carne se angustie, pero los senos de la charidad se deben dilatar à vista del Esposo de nuestras almas, que como uva hermosísima la pisó el Padre, y la puso en el torno de la Cruz, y apretó tanto la mano al torno, ô presa, que no le dexó gota de sangre: para que todo fuese vino generoso, que embriaga la almas, y engendra Virgenes (Espinosa, 1997: 346).

Además, se ejemplifica la caridad del fraile en las acciones prácticas que recomienda el evangelio¹²¹: visitando a los enfermos, alimentando a los hambrientos, acompañando a los presos. El Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Carlos de Bermúdez, y Castro, Arzobispo de Manila, en la *Aprobación* de uno de sus funerales exclamó:

Fue voz de Leon para la idolatría, voz de Cordero para los penitentes, voz de Angel para los virtuosos, voz de trueno para los protervos, voz de Padre para los desconsolados, voz de Pastor para los extraviados” (Espinosa, 1997: 348).

Para ejemplificar las virtudes cardinales (*prudencia, templanza, fortaleza y justicia*) cambia de estilo y pasa de las notificaciones a una alegoría argumentativa en la que Cristo es la fuente de los cuatro ríos que representan estas virtudes platónicas:

El Rio Phison, llamado assi de los Hebreos, ô Ganges según los Griegos, en cuyas margenes se cria el oro mas acendrado, y en su fondo se encuentran carbunclos, y esmeraldas, representa la virtud de la Prudencia, que es entre las morales la primera (...) fue muy singular en esta virtud el Padre Fr. Antonio porque le dotò el Cielo de un entendimiento claro, vivo, y muy depejado, acompañada esta prenda de una sencillez de niño... (Espinosa, 1997: 353).

El Rio Geòn es corriente symbolo de la templanza: y en sus crystales apaga los incendios de la concupiscencia. Con esta virtud refrenó los movimientos assi interiores del animo, como los externos del cuerpo este Varon en todo templado. Tuvo el amor proprio por declarado enemigo... (Espinosa, 1997: 355).

El Tigris, que es el mas veloz de estos Rios, retrata a la fortaleza: qual su rapido curso arrebatá los impedimentos, que se oponen à las virtudes, y sumergiendo los vicios, que le estorvan, corre con libertad a fecundar el alma... (Espinosa, 1997: 356)

¹²¹ “Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recogisteis; estuve desnudo, y me cubristeis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel y vinisteis a mí.” (Reina Valera, 2000, Mateo 25: 35)

La virtud de la Justicia, por ser de las Cardinales la mas excelente, la colocó en ultimo lugar San Ambrosio, como entre las Theologales à la Charidad, y en el Rio Eufrates nos le dexó bosquejada... (Espinosa, 1997: 357).

Cada virtud teologal se manifiesta de manera exponencial en Fr. Margil: prudente como serpiente, pero cándido como paloma; de impenetrable templanza en el dominio de cuerpo y alma. En la fortaleza, la ira la usó conforme a la razón que los doctores de la Iglesia resumen en dos operaciones: belicosidad y paciencia. Empleó la belicosidad “quando le pareció para honra de Dios conveniente”. El cronista no encuentra fuera de lugar traer como ejemplo la forma en que trataba a los indios tenidos por hechiceros. Remite a un pasaje del Libro Segundo en que, tirando y sacudiendo de las barbas a un indio brujo frente a su comunidad, con un *apostrophe* los espetó: “Este santo? El mayor perro, que tiene todo este Reyno de Guatemala” (Espinosa, 1997: 356).

La justicia la prodigó a todos los que tuvo por súbditos cuando cumplía con algún puesto importante dentro de los colegios y su fama de justo era pública en todas las ciudades del virreinato, en las que, en muchas ocasiones, a falta de autoridad civil, dirimió conflictos entre ciudadanos.

3.3.3.2. Ideal del misionero franciscano. El retrato idealista que se dibuja de Fr. Margil como misionero franciscano de *propaganda fide* es el que acapara la mayor cantidad de capítulos del Libro Tercero. En la construcción de este aspecto del personaje, es donde el autor pone más empeño en evidenciar la línea que une la obra misionera de *Propaganda Fide* con la de los primeros doce franciscanos enviados a Nueva España. Esta línea continúa aún más atrás, hasta los tiempos de la Porciúncula y la creación de los Hermanos Menores y, con ellos, hasta el patriarca san Francisco de Asís.

Ya en la primera generación de franciscanos en América, la episteme seráfica había propuesto una “tecnología del yo” misionero, como se estudió en la *Rhetorica Christiana*

de Fr. Diego Valadés. Valadés había expuesto en su obra el modo en que el fraile debía observar la Regla para alcanzar la santidad, apuntaba también, que esta cualidad la otorga Dios a muy pocos. Casi 160 años después, un miembro de *Propaganda Fide* parece haber logrado este ideal.

Para elaborar el encomio de este arquetipo, el cronista principia por lo más básico en la vida del fraile, la observancia de los tres votos: *obediencia, pobreza y castidad*. Recurre a *exempla* de la Escritura para alegorizar cada uno de ellos. Le asigna a cada voto una piedra preciosa como símbolo bíblico y luego procede a extraer ejemplos de la conducta de Fr. Margil que sirvan de pedagogía a cada uno.

La *obediencia* (piedra crisólito), como ya se mencionó más arriba, es una de las “técnicas del yo” más antiguas en el cristianismo. El sometimiento a la autoridad terrenal es alegoría del sometimiento a la autoridad universal de Dios. Es con en este voto que el fraile exhibe su absoluto abandono del *ego*:

Es la obediencia Chrysolito¹²² en pluma del Insigne Minorita Marcancio (...) Por eso con propiedad describe la Obediencia de un Frayle Menor, con decir: es total negación de si mesmo por la sequela de Christo. En este sentir estaba N.P. San Francisco, cuando en una de sus admirables Colaciones afirma, “fueron enviados al mundo los Frayles Menores, para que fuessen Testigos, ê Imitadores de la excelentissima, y perfectissima Obediencia de Christo. Como hijo de tan Gran Padre, desseoso de trasladar en si la imitacion de tan perfectissima obediencia, consagró â Christo Crucificado su Obediencia Fr. Antonio” (Espinosa, 1997: 360).

Fue la obediencia la que lo trajo a las Indias con Fr. Antonio Llinás de Jesús María para fundar el primer colegio. Siempre mostró pública obediencia al padre Comisario y al papa, y era tanto su tesón en ejercer este voto que hasta fue obediente de los talamancas. Durante su tiempo en esta comunidad con Fr. Melchor, los “bárbaros” los habían dejado sin vigilancia por tres días, sin embargo los frailes, obedientes de la autoridad de los indios y

¹²² “En Edén, en el huerto de Dios estuviste; de toda piedra preciosa era su vestidura; de cornerina, topacio, jaspe, crisólito, berilio, y ónice; de zafiro, carbunco, esmeralda y oro; los primores de tus tamboriles y flautas estuvieron preparados para ti en el día de tu creación” (Reina Valera, 2008, Ezequiel 28: 13).

de la Providencia, no se movieron de su lugar ni probaron bocado, a la espera de alguna orden que no se originara en su voluntad.

La *pobreza* se metaforiza con la piedra del sardio¹²³ y encuentra su mejor símbolo en el hábito franciscano, tal y como lo hicieron los “descalzos” en el siglo XVI. El hábito, paradójicamente, fue el origen del mayor orgullo de la orden, pues en él se patentaba el grado de humildad del fraile:

El testimonio que apoya esta verdad, lo traía patente en el Abito, que cubria su desnudez, siempre de sayal grossero, y sin la menor curiosidad (...) los paños de la honestidad siempre los traxo de sayalette, sin aver usado cosa de lienzo en toda su vida (...) descalzo, sin usar sandalias (...) en once años, que trabajó incansablemente, trasegando montañas, trepando riscos, y penetrando incultas soledades, un solo Abito era su carruaje, y abrigo (Espinosa, 1997: 367).

...quando salieron los dos Missioneros de la Talamanca, por conservar los pobres Abitos, se vistieron de cortezas de Arboles, que alla llaman mastates, emulando las pieles del Baptista: y para entrar en poblados, se volvieron a cubrir con sus penitentes y humildes sacos (Espinosa, 1997: 369)

Se referencia nuevamente a la edad dorada de las misiones del siglo XVI, cuando se alude a la mendicidad en la que el propio Fr. Toribio de Benavente anduvo por esas mismas selvas guatemaltecas: “Por aquellas Provincias avia peregrinado aquel Varon aclamado por Santo Fr. Thoribio de Motolinia, a quien dio apellido de Benavente, su extrema Pobreza” (Espinosa, 1997: 368).

La piedra berilo encarna la *castidad*, en los sermones de sus funerales se atestigua su virginidad de por vida. La beata Ana Guerra de Jesús tuvo varias revelaciones personales en las que la Virgen María le confió que Fr. Margil le había dedicado su castidad desde muy joven. De la misma forma, en otra ocasión, la beata le descubrió a su confesor, haber

¹²³ “y lo llenarás de pedrería en cuatro hileras de piedras; una hilera de una piedra sárdica, un topacio y un carbunclo” (Reina Valera, 2000, Éxodo 28: 17).

visto en una visión a san Francisco entregarle un ramo de azucenas¹²⁴ a Fr. Margil. En una ocasión, una mujer intentó llevarlo al pecado de solicitación:

Sentida la manceba de esta ausencia, excogitó, sería sobrada venganza, si consiguiese enredar en sus lazos al Cazador Evangelico. Tendio sus redes con solicitacion manifiesta: mas aquel pecho de Fr. Antonio, diamante en los buenos propositos, y esmeralda en ahuyentar humos de impureza, la convenció con razones tan encendidas en fuego de charidad, que le hizo conocer sus yerros (Espinosa, 1997: 172).

La castidad es el voto que requiere mayor disciplina en el fraile, los ojos son las ventanas por donde el maligno se introduce en la imaginación, por ello, como veremos más adelante, es necesario castigar al cuerpo “bruto”. La mujer es un elemento desestabilizador de quien, ecos del Génesis, hay que desconfiar.

Se subrayan también las virtudes de la *humildad* de Fr. Margil, quien acostumbraba firmar sus cartas como “la misma Nada”. Ana Guerra afirma que la decisión de ir a Talamanca la toma por no encontrar los desprecios que busca en Guatemala. Al lado de la humildad está la *paciencia* característica que el autor apologiza partiendo del *Libro de la paciencia* de Tertuliano y los testimonios del Comisario General.

La versión helenística del cristianismo basaba todos sus supuestos teológicos en un Cristo con cuerpo humano y en el papel que la parte material del hombre podía tener en la salvación individual, igual que en su condenación. A partir de esta visión, los sucesores del cristianismo helenista exaltaron la victimización del cuerpo como el medio más idóneo para obtener la gloria eterna. A imitación del martirio de Cristo, se promovió el derramamiento de sangre que se hacía en defensa de la fe y, ante la imposibilidad de morir como mártir, se proponía la autoinmolación por medio de brutales prácticas de disciplina. Alrededor de estos temas los autores cristianos elaboraron discursos en los que la violencia tuvo un papel

¹²⁴ “Azucena: emblema de la pureza, utilizado en la iconografía cristiana, especialmente la medieval, como símbolo y atributo de la Virgen María” (Cirlot, 2011: 103).

central y en los cuales no estaba asociada con castigo sino con premio (Rubial García, 2011: 173).

Consecuentemente, los frailes debían castigar los cinco sentidos, pues ellos son las puertas sensibles para la perdición del alma. Fr. Margil, según reseña su biógrafo, sometía a estrictas disciplinas los sentidos: caminaba con los ojos cerrados “y sin ver, à todos hablaba, y conocia”. Los oídos cerrados de espinas para las conversaciones impertinentes y voces de murmuraciones. El olfato dedicado únicamente a los olores de Cristo “y assi nunca se le vio aplicar siquiera una flor à la nariz”. Mortificaba el gusto evitando los majares y haciendo de lo propio para transformar en insípidos los alimentos. El tacto, por ser el sentido que se difunde por todo el cuerpo, debía ser disciplinado con ayunos, vigiliass y cilios.

El Capítulo XVI sirve de corolario a la formación de la subjetividad franciscana y evoca la bula expedida por Inocencio XI a los franciscanos de *Propaganda Fide*, que decidieran pasar a Nueva España y mantener la rigurosidad en la observación de la Regla:

Doy por asentado que se guarda la Regla de los Frayles Menores à la letra, y sin glossa, como la dictó el mismo Christo en el Monte de la Paloma¹²⁵, quando no se varía la sencillez del texto, la intencion del Legislador, y la forma Evangelica, que prescribe, y que quien guardare la Regla, como el Señor la dio a entender, y explicar à sus Vicarios los Romanos Pontifices, observará la vida Evangelica, y tendrá lugar dichoso en la eternidad entre los verdaderos Hijos de N.P.S. Francisco. Con estas voces alienta à los Apostolicos el Rmo. Sormano en su Patente confirmada por N. Smo. P. Inocencio XI en la segunda Bula de Ereccion de los Colegios (Espinosa, 1997: 418).

3.3.3.3. Oración, contemplación, devociones y ritos. La práctica constante de ritos externos, según el calendario litúrgico, acaparaban prácticamente todos los días del año. Rodríguez de La Flor (2012) señala que este “mundo sacramental” ayudó a cohesionar una

¹²⁵ Fontecolumba (Monte Rainiero, Rieti, Italia): en este lugar sitúan las fuentes biográficas dos hechos de especial significación en la vida de san Francisco: la redacción de la Regla de los Hermanos Menores y el tratamiento de la enfermedad de sus ojos.

teopolítica que Contrarreforma y Monarquía conjugaron en vistas de alcanzar un universalismo moral y ético. De este modo, a la luz de las necesidades de restaurar las buenas costumbres en la sociedad novohispana, se puso en la base de la dinámica social los eventos religiosos. La celebración eucarística y la presencia material de Cristo en la hostia (Corpus Christi) aparecen como el camino más certero para mantenerse firme en los preceptos y la mejor arma en la lucha contra las tentaciones.

La celebración eucarística tiene una función preponderante en la vida interior de Fr. Margil, quien, para dar ejemplo a los otros frailes, durante sus estadías en los colegios, pasaba horas en éxtasis contemplativo frente a Jesús sacramentado y no salía de la capilla ni para dormir. De la misma forma, llevaba consigo los ornamentos y vasos eucarísticos, aunque muy básicos, necesarios para celebrar la misa en medio de las selvas o desiertos, entre los infieles y en altares hechizos.

Fr. Margil personifica de manera patente la fuerte inclinación cristológica del devocionalismo de los frailes menores; una predicación que tenía como tema central la Pasión de Cristo. La elevación de calvarios, cruces¹²⁶ y estaciones del *Via crucis* por todos los rincones de Nueva España por donde pasaba son prueba de ello. Inspirado por Cristo crucificado, dice el cronista, apetecía los peores trabajos, ansiaba el martirio, y no temía a las saetas. Cuando se detenía en su camino de misión para “descansar”, buscaba algún árbol propicio en forma de cruz de cuyas ramas se colgaba. Implantó la devoción por el *Via crucis* en Guatemala, devoción que lo llevó a dar título de Cristo Crucificado al segundo colegio de *Propaganda Fide*. Por imitar al *Ecce Homo*:

...era su estylo salir los Viernes â la Via Sacra con todo el Pueblo con una soga â la gargãta, descalzo, y con una corona de agudas espinas: assi paseaba este Soldado de Christo las calles de la Ciudad, ô Pueblo hasta alguna eminencia donde estaba las tres Cruces del Calvario (Espinosa, 1997: 403).

¹²⁶ En el modesto museo de la iglesia de san José de Orosi en Cartago, se conserva un crucifijo que la tradición dice que fue traído por Fr. Margil.

Otra devoción franciscana que Fr. Margil predicó e inculcó con perseverancia en las urbes y misiones fue el culto mariano en todas sus advocaciones. El rosario y la lectura de la *Vida de la Reyna de los Angeles* de la Madre de Ágreda, lo acompañaban a todo lugar. Por este motivo dedica el tercer colegio de *Propaganda Fide* a Santa María de Guadalupe.

3.3.3.4. Búsqueda del martirio. En las epístolas de san Pablo, sobre todo la dirigida a los hebreos, está la elaboración más acabada de la imagen de Cristo redentor, cordero inmaculado que murió por los pecados de los hombres. La imagen del Dios, víctima que se sacrificó para liberar a la humanidad de la esclavitud, conformaba el primer modelo de mártir. No había duda de que el martirio era la forma más sublime de santidad. En 1583, el papa Gregorio XIII aprueba el *Martirologio romano* con lo que los mártires de los tiempos primitivos vuelven a estar presentes con vigencia renovada en la liturgia. Este hecho coincide con la expansión del catolicismo por el orbe, así que el tema del martirio se volvió central en la predicación misionera (Rubial García, 2011: 194).

Las poblaciones nativas americanas recibieron estos mensajes desde el momento de la conquista española. La violencia que el proceso de colonización generaba no facilitaba ciertamente la exaltación de un Dios amoroso, incluso, cuando los frailes evangelizadores iniciaron la llamada “conquista espiritual”, los temas sobre la violencia fueron parte importante de sus mensajes, casi tanto como aquellos relacionados con el amor a los semejantes. En un principio, los religiosos hicieron uso de sus facultades inquisitoriales para castigar con horca y hoguera a aquellos que después de bautizados seguían idolatrando.

El arte tenebrista y patético se acentuó con el Concilio de Trento que privilegió la iconografía de los mártires en su expresión más cruda: atravesados por hierros, quemados, desollados, con las vísceras saliendo del vientre, mutilados o decapitados; la retórica

participó en gran medida en infundir en las masas, mediante estos efectos tremendistas, temor, sumisión y arrepentimiento.

En todo caso, como señala Rubial García (2011), el martirio en el Nuevo Mundo se encontró en una encrucijada teológica. Los sacerdotes muertos por los “bárbaros” no encajaban en el modelo romano de mártir. No había un emperador o un tirano que sistemáticamente persiguiera la fe. Además, muchos habían muerto como víctimas de las rebeliones indígenas por lo que no tuvieron tiempo de declarar su voluntad de martirio. Por esto, solo algunos mártires fueron beatificados por la Iglesia tridentina.

El caso de Fr. Isidro Félix de Espinosa es curioso. A mediados del siglo XVIII, cuando la cultura barroca llegaba a su fin y el Occidente comenzaba a desmovilizar sus defensas contra los terrores apocalípticos y contra el omnipotente poder de Satanás, y proponía como héroes a hombres laicos, con valores más mundanos, que luchaban por el *hic et nunc*, la Congregación de *Propaganda Fide* franciscana se enorgullecía de tener como modelos heroicos a mártires que se habían distinguido por luchar precisamente contra esas fuerzas oscuras y que habían muerto por destruirlas, como el caso de Fr. Pablo de Rebullida en Talamanca.

Para abordar este tópico en la *vita* de Fr. Margil, el autor recurre a la transformación de los indígenas en los enemigos de la fe. Nuevamente, los talamancas apóstatas personifican, como los antiguos romanos, a los perseguidores de la fe y logran completar el cuadro clásico del mártir, pues al apostatar de la fe, se convierten en su enemigo:

Entonces, pues, aquel Heroe Apostolico, ciego de charidad, que en si no estaba, se puso en frente de la puerta, y les decia: “Venid, venid presto, que no temo nada, nada de quanto me decís, que por vuestro bien aqui me teneis, haced lo que quisieredes”: y puesto en cruz, estuvo esperando la dicha, que tanto suspiraba, de morir por Christo Crucificado, hecho blanco sangriento de las lanzas de los enemigos de la Fè Santa. A esto, viendo los reveldes su inusitado denuedo, le respondieron; “Ya sabemos, que esso buscas, y esso quieres, y

por eso no temes: pues no te hemos de dar gusto en nada, anda, anda, vete, corrido, corrido” (Espinosa, 1997: 335).

3.3.3.5. Lucha contra el diablo. Al formarse la primera misión oficial franciscana a la Nueva España en 1523, el ministro general, Fr. Francisco de los Ángeles, dio a quienes la formaban una “Instrucción” y una “Patente y Obediencia”. Así, la “Instrucción”, tras dedicar su mayor parte a alabar la infinita bondad de Dios y la necesidad de que el mundo conozca el Evangelio, incluía también una advertencia que predisponía a los misioneros, a punto de partir al Nuevo Mundo, el encuentro con el antagonista de Dios: el demonio. De este modo, lo que los misioneros van a ver y vivir en las nuevas tierras aparece ya, en consecuencia, bajo una luz sobrenatural.

Estos primeros frailes de la *edad dorada* fueron los ideólogos de la asociación entre el demonio y los cultos de los indígenas de América¹²⁷. Esta idea se mantiene intacta en el siglo XVIII y se reactiva en las zonas más alejadas del virreinato como Tlaxcala y Texas, donde las comunidades indígenas mantenían sus religiones vivas:

Uno de estos nuevos Apóstoles, fervoroso, y perfecto imitador de los primeros, fue nuestro Fr. Antonio, quien aviendo peregrinado las Provincias de Honduras, Nicòya, Nicaragua, y Costa Rica por quantos terminos, y contornos se dilata la Christiandad en aquel floridissimo Reyno de Guatemala, teniendo à la vista toda la Nación Tlaxcala, noticioso de no aver rayado la luz del Evangelio en aquellas gentes miserables, resolvió con su animosissimo Padre, y Compañero entrarse à darles à conocer à Christo, ò dar en esta empresa su sangre. Avian apostatado de la Fè los antepasados de estos Idolatras Tlaxcalas, y vivian persuadidos del demonio (Espinosa, 1997: 67).

La intelectualidad franciscana del siglo XVI se avocó a buscar explicaciones sustentadas en la Biblia sobre la existencia de estos seres, hasta ahora desconocidos y que, con su realidad física, ponían en entredicho la *dispersio apostolorum*. Era evidente para Sahagún, Motolinía o Torquemada, que estos “bárbaros” no habían tenido hasta entonces

¹²⁷ Los frailes se basaron para llegar a esta conclusión en el Libro del Deuteronomio: “Sacrificaron a los demonios, y no a Dios; A dioses que no habían conocido, A nuevos dioses venidos de cerca, que no habían temido vuestros padres” (Reina Valera, 2000, Deuteronomio 32: 17).

noticia del Evangelio. Motolinía comprueba a cada paso que los indios cayeron en el más terrible de los pecados: el de dar la espalda al Señor para rendir culto a los ídolos (Frost, 2002: 181). Se trata, ni más ni menos, de la prueba contundente de la presencia de Satán en el mundo indígena.

Sin que llegaran a explicarse completamente las causas, para ellos no cabía duda de que los indígenas habían sucumbido a las argucias del Maligno y a él rendían culto. Fr. Bernardino de Sahagún, después de pasar tiempo entre los indios, llega a la conclusión de que estas gentes proceden del tronco de Adán, pero que muy temprano fueron engañados por el demonio. Afirma que si el demonio ha puesto tanto empeño en someterlos es porque su alma también es valiosa y de ahí desprende la providencial llegada de la Regular Observancia a América.

El abandono por tantos siglos de estas tierras lo había aprovechado Satanás para hacer “un traslado del Infierno en la Tierra” y, con ello, burlarse de Dios, pues Lucifer exigía a los indios que lo adoraran, con ritos tergiversados, como se adora en la cristiandad al Dios único. Estableció también entre los indios su jerarquía satánica con papas, obispos y sacerdotes.

La Providencia ha revelado la existencia de esta gente en el momento preciso. Dado que a nadie le es posible conocer los designios divinos, el problema de la naturaleza del indio quedó sin solución y, como es tan espinoso, se comprende fácilmente que los cronistas posteriores fueran haciéndolo a un lado. Parten, en cambio, de algo indiscutible: son ellos quienes predicán la fe a los indígenas y este hecho les permitirá incorporar la historia del Nuevo Mundo, en un relato coherente, a la historia de la salvación. Apóstatas o ignorantes, los indios deben ser liberados del maligno, tomar conciencia de su abominable pecado y mostrar, finalmente, su verdadero rostro (Frost, 2002: 193)

Como instrumento más efectivo para arrebatar a estas almas de las garras de Satán, Fr. Margil utiliza el bautismo:

Mas como en llegando la hora de Dios, no ay quien pueda estorvar sus soberanos designios, se facilitò esta empresa por la docilidad de algunos Talamancas, que salian â los caminos, y movidos de la divina inspiracion, y en parte noticiosos de los bienes, que consigo trae el Santo Bautismo, por la cercanìa de los Indios Christianos de Costa Rica, pedian los lavassen de sus originales manchas en las aguas de esta Sagrada Fuente (Espinosa, 1997: 67).

La lucha contra el demonio en Centroamérica era batalla campal y constante. El demonio les sigue los pasos a los misioneros y donde ellos hacen un bien, el diablo intenta deshacerlo de inmediato. El Príncipe de las Tinieblas insiste en hacer blasfemar y apostatar de la fe a los indios de Jinotega:

Con los ojos cerrados, y aun ciegos en cierto modo con las lagrymas, que era razon vertiese un corazon chatolico, avian de leerse las lineas, que prosigo. Tenian aquellos engañados Indios otro pacto diabolico, en que para conseguir lo que desseaban, les obligaba el demonio â labarse la cabeza donde les pusieron el chrisma, persuadiendoles, que con aquella ceremonia se les borraba el caracter de Christianos, y se les imprimia el de la gran bestia en sus almas: siendo assi, que con esta señal indeleble del Baptismo han de estar padeciendo eterna ignominia en los Infiernos los malos Christianos (Espinosa, 1997: 183).

Uno de los episodios más llamativos en el relato de la vida de Fr. Margil es aquel en que debió luchar “cuerpo a cuerpo” con el demonio. Los misioneros de la primera generación de franciscanos en el Nuevo Mundo identificaron al demonio, como se ha visto, principalmente entre las comunidades indígenas. Los misioneros de *propaganda fide* tienen un reto aun mayor: perseguir al diablo y sus acciones en al ámbito urbano, que, para el siglo XVIII, no se escapaba a su influencia.

En este episodio, después de terminar su prédica en un pueblo del Reyno de Guatemala, al bajar del púlpito, uno de sus oyentes se le acercó para confesarle que había hecho un pacto con el diablo y, firmándole una cédula, le había entregado su alma. Raudo y sin demora, Fr. Margil le pide que lo lleve al sitio donde tal aberración había sucedido:

...llevame al lugar donde hicistes esse iniquo trato con el maligno. Fueron ambos al sitio, y revestido de la honra de Dios el Ministro del Altissimo, mandò al demonio apareciesse en la forma, que antes avia engañado à aquel que se vendiò por esclavo suyo. Obedeciò el maldito presentandose en presencia de los dos en forma humana visible. Mandòle entregasse la cedula, y se resistia, una y otra vez protervo: entonces, como fuera de sí, arrebatado de una charidad, y zelo de Dios se estrechó luchando à brazo partido con aquel vestigio, fulminando rayos por voces en las palabras: Quien como Dios? Y otras, que usaba para conjuro: hasta que obligò à clamar al competidor maligno: dexame, dexame ya Fr. Antonio, dexame que me atormentas, y soltando à sus pies la cedula, huyó rabiando al infernal abysmo (Espinosa, 1997: 193).

En el espacio urbano, la acción diabólica se lleva a cabo en la perversión de las buenas costumbres. Fr. Margil persigue con particular inquina a los comediantes; en México y Zacatecas parecen ser los elementos más desestabilizadores de la sociedad de los criollos “O no ha de aver comedias, ô si las aya, hemos de pedir à Nro. Señor Jesu-Christo, que vissiblemente vengan los demonios por estos Ministros suyos” (Espinosa, 1997: 250). A diferencia de la lucha que se establece con el demonio entre las comunidades indígenas, en la sociedad de los criollos, el mejor instrumento para ahuyentarlo es la oración y los exorcismos.

3.3.3.6. Taumaturgia y portentos. Las *vitae* barrocas, como se estudió en el primer capítulo de esta investigación, se nutrieron grandemente de las formas narrativas del Siglo de Oro. El *roman caballeresque* se movió en un universo de ficción para atrapar al lector. Estas obras incluían lo hagiográfico como parte de sus relatos y, poco a poco, el héroe caballeresco se iba transformando en una versión secular del santo. Algo similar ocurre a la narración de las *vitae*, que se enriqueció con los giros estilísticos de la narrativa literaria. Las leyendas épicas de la Baja Edad Media llegaron a producir santos cuya única vía de llegada a los altares fue a través de la taumaturgia.

Aunque el Concilio de Trento reestructuró radicalmente la manera de entender la santidad y fijó su atención en un tipo de santidad más “humana” que se adquiría por las obras y los sacramentos; en el Nuevo Mundo, las formas de la santidad bajo medieval siguieron vigentes y se amalgamaron a su realidad tan particular. La constante presencia del

diablo y sus acciones sobrenaturales, así como las creencias provenientes de las cosmovisiones de las culturas prehispánicas, mantuvieron una práctica del catolicismo en la que los santos podían “competir” contra sus enemigos en igualdad de condiciones. La lentitud con que las ideas ilustradas penetraron en la sociedad novohispana dispuso un terreno fértil para el florecimiento de supersticiones y lo sobrenatural, con mayor presencia en las zonas alejadas de los grandes centros urbanos, espacios propicios para la pervivencia de lo misterioso.

Este rasgo de *El Peregrino Septentrional Atlante* necesitó de un redoblamiento jurídico para acompañar cada episodio y, al mismo tiempo, obligó en cada ocasión al autor a declarar que lo que cuenta, lo dice porque testigos de intachable reputación así se lo remitieron. Como se vio en el Capítulo Segundo, el tema de los milagros y los portentos llevó al ingenio de los censores de la obra a juegos retóricos para justificar la presencia de estos pasajes. Asimismo, conminaba a Fr. Isidro a insistir a cada tanto en su conocimiento de las reglas impuesta por Urbano VIII al tratamiento de estos temas en personas no aprobadas por la Congregación de Ritos.

A continuación, se dan ejemplos de algunos de los tópicos taumatúrgicos presentes en la obra:

Elementos de la naturaleza: En algunos pasajes, Fr. Margil manifiesta tener, como Jesús, poderes sobrenaturales con los que podía controlar los elementos de la naturaleza. Un soldado, durante la conquista del Peten, dijo verlo caminar sobre las aguas¹²⁸:

Otro caso semejante refirió un Soldado de los que entraron a la Conquista del Peten. Era entre los militares voz comun, que el Padre Fr. Antonio passaba los rios sin mojarse: y quiso aquel hacer de ello experiencia. Reclinose passado un Rio, como quien descansa fatigado: y observó, que todos los que pasaban al salir tenían los pies humedecidos, y pegadas a ellos las arenas de la ribera: mas los pies del V. Padre los advirtió secos, y sin señales de aver tocado las aguas (Espinosa, 1997: 339).

¹²⁸ “Mas a la cuarta vigilia de la noche, Jesús vino andando sobre el mar” (Reina Valera, 2000, Mateo 14:25).

En otras ocasiones relatan los testigos de la misma conquista del Peten haber visto que Fr. Margil no se mojaba bajo la lluvia. Un “testigo ocular de toda excepcion”, en León de Nicaragua, asegura haber visto lo mismo. En Texas, aseguran que, en una ocasión, le ordenó a las nubes aparecer y hacer sombra sobre el desierto para poder oficiar la eucaristía.

Defensa contra los enemigos: en muchas ocasiones quisieron los talamancas acabar con la vida del fraile de muy distintas maneras. Con venenos, saetas o en la hoguera, sin embargo, el poder divino se manifestaba inutilizando todo ardid: los venenos no hacían su efecto, el crucifijo detenía las saetas y la hoguera, aunque ardía, no lo quemaba:

Quando los hereges Ingleses de un mar à otro atravesaron la tierra por la Segovia en el Reyno de Guatemala, y dieron el abanze, declarada la guerra, se hallaba Fr. Antonio con su compañero en el sitio de los pocos Españoles, que hacian frente al enemigo. Fueron tantas las balas, que dispararon los fusiles, que cayeron muertos casi todos los de la primera fila. Ya les pareció a estos fuertes Varones abriria en sus pechos puerta una bala, para volar al Cielo, con la circunstancia que estando mas cerca, llegaban las balas pero caian a sus plantas, perdiendo toda la actividad de la polvora su violencia. Los que escaparon por mas distantes con la vida, atribuyeron esto à milagro (Espinosa, 1997: 357).

Tránsito místico: algunos testigos aseguran que vieron a Fr. Margil en una profunda abstracción mística durante sus tiempos de oración frente a la Santa Cruz del Colegio de Querétaro, sin que este se percatase de su presencia;

...(un religioso) oculto tras de una banca descubrió al V. Padre Fr. Antonio, que era Guardian actual, sentado, y con un pobre pañuelo cubierto el rostro, y advirtió, q de allí salia aquella luz que avia admirado, y llamandole, por ser ya hora de tocar al Coro, le vio enagenado de los sentidos (Espinosa, 1997: 397).

Lectura del pensamiento/ telepatía: el obispo de Oaxaca dio testimonio que una vez, después del sermón, Fr. Margil le leyó el pensamiento y antes de comunicarle su deseo, el fraile ya lo conocía. Los presidiarios de las cárceles que visitaba, después de hacer una confesión a medias, aseguran que “despues de aver llegado à los pies del V. Padre, les avia

leído su corazón: y solía ser esto tan continuo, que ya no se tenía por prodigioso” (Espinosa, 1997: 132). Lo mismo hacía con los enfermos que en artículo de muerte no podían expresarse verbalmente, mediante telepatía les daba la confesión.

Levitación: en otra ocasión, en el colegio de Querétaro, un corista que entró narra lo siguiente:

Vio al V. Padre elevado a poca distancia del suelo, el rostro en lo alto, los ojos abiertos, y muy claros, todo abstraído, y el cuerpo dando vueltas en círculo con tal violencia que formaba una línea oscura con la cabeza, y las sandalias, y no distinguía otra cosa por la ligereza del circular movimiento (Espinosa, 1997: 398).

Transfiguración: de los varios casos de transfiguración que se relatan en distintos momentos de la vida de Fr. Margil, el más singular es el siguiente:

Viéndole celebrar una Alma muy favorecida del Señor, le descubrió su Magestad los tesoros de virtudes con que Fr. Antonio se llegaba al Santo Sacrificio, y no le veía en el Altar, sino al mismo Christo revestido de Sacerdote: al tiempo de alzar la Hostia Sacrosanta, le corría la sangre viva por las manos. En otra ocasión, que esta misma Persona oía la Misa del V. Padre, arrebatada a lo interior, advirtió con especial luz, que al tiempo de proferir las palabras de la Consagración, bajó Christo Señor nuestro con admirable gloria, y tal resplandor que podía ilustrar todo el Mundo: el humilde Padre quedó en una sombra clara, como si fuera hecho de vidriera: mas después que recibió la Comunión por su mano, todo él se transformó en viril, o Custodia transparente, en cuyo fondo se miraba la Magestad del Señor Sacramentado (Espinosa, 1997: 414).

Ubicuidad/ velocidad: esta es la característica más recordada de Fr. Margil, incluso hoy. Los ejemplos de este don abundan en toda la obra. Entre los más llamativos está el de la visita que hace a su madre y su hermana en Valencia, su ciudad natal, a la que una vez llegado a Nueva España, nunca volvió. También los indios, durante la construcción del colegio de Guatemala, aseguran que Fr. Margil les indicaba en persona el material que debían llevar al día siguiente mientras, según testigos simultáneos, se encontraba dando misa. Se ofrece como ejemplo el siguiente caso, pues involucra la participación del *Syndico* de Zacatecas, quien en una ocasión se transportó con Fr. Margil a una legua de distancia entre un repicar y otro de la campana:

...y estando extramuros de la Ciudad, le dixo con voz imperiosa el V. Padre, sigame: pusose en pos de èl, y lo que solo advertia era parecersele corria con ellos la tierra, de suerte, que aviendo salido de Zacatecas â las quatro, llegaron al segundo repique al dicho Colegio. Fuesse derecho al Coro el Padre Fr. Antonio, y el Compañero â recostarse â la cama, no cansado, sino con un almareo, como el que experimentan los Navegantes: y asegura aver sido assi, pero sin saber el como (Espinosa, 1997: 249).

Don de la profecía: al igual que lo anterior, se encuentran muchos ejemplos del don profético a través de toda la obra. En algunas ocasiones, anuncia a ciertos personajes en su niñez que estarán llamados al sacerdocio en la vida adulta; en otras ocasiones, le adelanta la fecha de muerte a alguna persona, o, como en la ciudad de Corpus, donde anuncia la destrucción del pueblo por su obstinación en la idolatría.

Don de sanación: con este don, Fr. Margil se acerca aun más a la *imitatio Christi*. Algunas de las curaciones que realiza son trasuntos de los milagros de Jesús, como cuando sana la oreja del criado de Malco¹²⁹ o cuando sana a un paralítico¹³⁰ en Galilea:

... (le) sobrevino tan profundo letargo, que estuvo ocho dias como un tronco. No pudieron varios Religiosos, que lo intentaron, hacerle abrir los ojos, ni hablar una palabra. Llegó el V. Padre â la cama, llamòle por su nombre, y al punto abrió los ojos, mostrando le conocia (Espinosa, 1997: 132).

Don de lenguas: de esta manera lograba predicar entre los indígenas de Centroamérica y Texas. Esto fue testificado por el padre Fr. Francisco de S. Esteban "... en la Provincia de San Antonio, y es, q quando predicaba el V.P. todos los Indios le entendian, y â todos confessaba: lo cual no sucedia a los demas compañeros, que ignoraban el idioma" (Espinosa, 1997: 433). En otra ocasión, también en las misiones del norte, visitó un presidio donde mantenían a un grupo de soldados franceses, asegura el lector Fr. Ignacio de Herize que recibió testimonio de uno de ellos:

¹²⁹ Lucas 22: 51

¹³⁰ Lucas 5: 17

Veía dicho Padre a un Frances del Presidio de S. Juan Baptista de Nachitooz muy solícito de confesarse con el V. Padre. Preguntóle, como avia de hacerlo, si el P. Margil no sabía la lengua Francesa? A que le respondió: que en la primera vez, que los visitó el P. Fr. Antonio, los avia confessado a todos con gran consuelo de su conciencia: esto mesmo aseguraron otros de ellos (Espinosa, 1997: 433).

Ira Dei: como quedó dicho anteriormente, la idolatría, por considerarla culto satánico y burla de Dios, era fuertemente perseguida por los frailes, en esta ocasión se ofrece un ejemplo de la ira divina de Fr. Margil en Cobán:

Montando en zelo del divino honor el nuevo Elías Apostolico, día de la Santissima Virgen de los Dolores, que se contaba dos de Abril, del año de seiscientos noventa y quatro, como a las cinco de la tarde, tomó una Cruz pequeña en la mano, y con los indios Christianos se fue a la Plaza del Pueblo, endonde a aquella hora se juntaban los Idolatras a encender sus fuegos en honor de sus Idolos. Quiso entrar en el infame adoratorio, para conculcar tanto supersticioso simulacro, mas le estorbó la entrada un Barbaro, que hacia papel entre ellos de Sacerdote, con una lanza en la mano, y toda la fealdad de Lucifer en el semblante. A esta accion se retiró el zeloso Predicador (...) y conminandolos, si no se convertian, con fuego del Cielo, que lloveria el verdadero Dios sobre ellos, y sus Idolos (...) y quedaron los Barbaros mofando: mas apenas anoheció, comenzaron a convertirse las risas en lamentos, porque desatado un globo de fuego en furioso torbellino, parecia el Pueblo un trasunto del Infierno en llamas, voces y alaridos. Todo quedó reducido a pabesas (Espinosa, 1997: 102-103).

3.3.3.7. Funerales y primeros milagros postmortem. Los capítulos del XIX al XXII se suscriben al tema barroco de la fama que subsiste en la memoria de los vivos por las obras y el mérito, Fr. Isidro lo expresa así: “el argumento de una vida inculpable es el que se califica con opinion universal, porque como son tantos los votos, tan varias las inclinaciones, raras veces concuerdan las sentencias, sino las persuade la eficacia de una verdad muy solida” (Espinosa, 1997: 447).

Fr. Antonio Margil de Jesús murió en la ciudad de México el día 6 de agosto de 1726. Sus honras fúnebres se extendieron por tres días. En los sermones que se predicaron en honor por sus exequias el 9 de agosto en México; en Querétaro y Zacatecas el 9 de setiembre, y dos años después, el 9 de setiembre de 1728, en el Reino de Guatemala. Se declaraba que era deseo de todo el Virreinato de Nueva España que se iniciara cuanto antes el proceso de beatificación del fraile ante la Sagrada Congregación de Ritos. Obispos,

deanes, los superiores de las órdenes mendicantes de México y Guatemala, padres lectores jubilados, las superioras de las órdenes femeninas, cofradías, corporaciones, gremios y hasta los indios “lo aclaman por Santo”.

La narración de los últimos días de vida del fraile y los pormenores del viaje que emprende hacia el convento grande de San Francisco en México es un trasunto de las estaciones del *Via Crucis*. La narración toma un cariz patético acorde con el estado agónico en el que va. Una vez en la enfermería del convento, y acercándose el momento final, el cronista insiste en su ejemplar obediencia, pues no muere hasta que recibe la orden del padre enfermero que le dijo: “Ya es tiempo de ir â ver â Dios”. El relato de su último tránsito lo recrea el cronista siguiendo una composición estética que emociona por la sinestesia auditiva. Coincide su expiración con el momento en que el vicario del coro y toda la comunidad a su alrededor entonaban el “Cántico de Simeón”¹³¹ en el rezo de la hora de *completas*:

Entonò el Credo el Vicario del Coro, y aquella numerosa, y siempre Venerable Comunidad continuò el canto con aquella tan devota pausa, que â todos los que la hemos oïdo mueve â afectuosa ternura, y concluido el Credo, al entonar el Cantico: NUNC DIMITTIS SERVUM TUUM, SECUNDUM VERBUM TUUM IN PACE: dio su espiritu al Señor abrazado a la Imagen del Crucifijo, con tan suave respiracion como un suspiro. Los ojos quedaron abiertos, y tan claros que parece robaron la luz de dos estrellas (Espinosa, 1997: 317).

Murió a la edad de setenta y seis años, a cincuenta y tres de haber tomado el hábito de san Francisco. El parte del médico, el maestro Joseph Benitez, certificó que, durante los tres días de su capilla ardiente, el cuerpo se mantuvo flexible, “y passando al tacto natural de la mano, SUPER CAVITATEM VITALEM, excedia mas calor”, además, no despidió malos olores. Fr. Isidro afirma haber sido testigo ocular de cómo las plantas de sus pies, llenas de callos por tantos años de misionar, se volvieron “blancos y tan tiernos, como la carne de una criatura”.

¹³¹ “Ahora, Señor, despides a tu siervo en paz, conforme a tu palabra; porque han visto mis ojos tu salvación, la cual has preparado en presencia de todos los pueblos; luz para revelación a los gentiles, y gloria de tu pueblo Israel” (Reina Valera, 2000, Lucas 2: 29- 32).

Los condes de Orizaba, al igual que José de Arimatea, donan el sepulcro familiar al lado del presbiterio del Evangelio para su sepultura. El escribano y notario del rey, Joseph Manuel de Paz, recogió para la Real Audiencia el recuento de las honras fúnebres ofrecidas en honor de Fr. Margil en México. Asegura que se le brindaron los honores que la Real Audiencia reserva para los “Ministros Togados”, a lo que el cronista agrega más adelante que su funeral parecía como si se tratara de san Antonio de Padua o san Francisco Javier. Asistió el Excmo. Sr. Marqués de Casa Fuerte, Virrey, Gobernador y Capitán General, el presidente de la Real Audiencia, el Real Tribunal de Cuentas, los oficiales de la Real Hacienda, el Corregidor, los alcaldes, Justicias, el Regimiento, Oidores, Tribunales, el Arzobispo acompañado de toda la clerecía, todas las órdenes religiosas masculinas y femeninas de la ciudad, y una larga lista de personajes que recoge en el espacio de dos páginas.

El pueblo y muchos religiosos arrobados frente al cuerpo no pudieron refrenar el deseo de un piadoso hurto, y trataban de llevarse aunque fuera una de las flores que adornaban su túmulo. Además, a pocas horas de su muerte, se relata el primer milagro; la española María Teresa Tello, que se encontraba enferma a causa del hechizo que le interpuso una india bruja, al entrar en contacto con un hilo del hábito de Fr. Margil, sanó al instante.

Aunque el fervor novohispano pedía la elevación del fraile a los altares, Rubial García (1999) confirma que fue necesario esperar los cincuenta años que estipulaban los breves de Urbano VIII para abrir la causa. A los diez años de publicado el *Peregrino Septentrional Atlante*, Fr. Isidro publicó un “addendum” a su obra titulado: *Nuevas Empresas del Peregrino Americano Septentrional Atlante, Descubiertas en lo que hizo quando vivia, y aun despues de su muerte el V.P.F. Antonio Margil de Jesús.*

En este librito, se recogen testimonios de diversa procedencia, la mayoría refieren milagros realizados en vida y después de muerto. Tiene por finalidad mantener el fervor en vistas de la beatificación de Fr. Margil. Los milagros, una vez muerto el padre, llegaron a mayor grado de hipérbole: lucha contra el demonio, resucita a una niña muerta, los bebés indígenas hablan y glorifican a Dios en español, multiplica el maíz, atraviesa puertas cerradas. Otros milagros se refieren al poder de sus reliquias: la estampa que acompaña el libro del *Peregrino* reconstituyó la mano herida de un sacerdote, una carta de su puño y letra salvó a un moribundo.

Para finalizar, se ofrece una ékfrasis apoteósica que describe la visión que tuvo un enfermo justo en el momento de la muerte de Fr. Margil:

...y el día seis de Agosto cerca de las dos de la tarde vio subir al Cielo â la Alma del P. Fr. Antonio Margil de Jesus en esta forma. Iba cerca de multitud de Angeles, y al parecer con Abito lucido, y trãnsparente, bordado de preciosas piedras, y flores: en el pecho una joya, como rubì encendido, y de esta pendiente una Cruz de finissimo oro, esmaltada de piedras preciosas: las piedras en sus colores erã verdes, moradas, y blancas: el manto de la mesma tela, que el Abito, y esparcidas flores, y piedras como en el mesmo Abito: en la capilla una flor encarnada, azul, y blanca, que la cubria toda: la cuerda de finissima plata, y las sandalias de oro subido con flores de diversos colores: y todo èl resplandeciente como un sol de medio día. Al punto que esta lucidísima procesión llegó al Cielo Emyreo, los santos Angeles, que eran muchos, abrieron las puertas del Cielo, y salió por ellas una multitud de Santos en dos alas con mucho orden: entre ellos conoció â Nra. Señora la Virgen Maria, y al Apostol San Pedro, Santo Domingo, y S. Francisco, S. Ignacio, S. Buenaventura, y S. Luis Beltran: y lo llevaron al Trono de la Santissima Trinidad, y lo abrazò el Eterno Padre. Luego los Santos Angeles, y Santos lo llevaron â un Jardin admirable, y en extremo riquissimo: lo que su cortedad explicó de èl, es lo siguiente: era de finissimas piedras preciosas, el suelo guarnecido de plata, y oro, y flores de distintos colores, las puertas de plata, y oro finissimo, guarnecidas de piedras preciosas: el cielo del Jardin tenia â trechos unas joyas quadradas, como de una cuarta, de grande hermosura, y en medio de èl estaba una Paloma hermosissima, toda de plata, y oro, y en el pico un pendiente de oro con tres perlas mas gordas, que un garvanzo cada una: estaba en el dicho Jardin una Silla riquissima, que discurriò sería para el dicho P. Margil (Espinosa, 1997: 443).

De esta manera se llega al final del capítulo tercero y de nuestra propuesta de análisis de *El Peregrino Septentrional Atlante*. A continuación se presentan las conclusiones generales de la investigación.

Conclusiones generales

Hacia una poética de la hagiografía barroca novohispana

El conjunto de elementos teóricos, históricos, teológicos, literarios y retóricos que dialoga a lo largo de este análisis proporciona el primer estudio local sobre el género hagiográfico barroco colonial. Mediante el acercamiento crítico a *El Peregrino Septentrional Atlante* de Fr. Isidro Félix de Espinosa, este trabajo introduce, en el campo de la filología y los estudios literarios costarricenses, la inquietud por más investigaciones sobre este género. Las crónicas conventuales y los relatos de naturaleza hagiográfica, así como otros géneros de índole religiosa, habían sido objeto de estudio primordialmente de la historia. Solo en años recientes, los estudios filológicos y de crítica literaria han examinado estos documentos desde una óptica que arroja una nueva luz sobre el valor y la función social de estos durante el período colonial.

Por lo tanto, esta investigación es innovadora en su propósito de brindar, a través del texto de Espinosa, una visión de la hagiografía novohispana como género literario. Esta forma discursiva, en el contexto americano, desde el siglo XVI al XVIII, utilizó entre sus recursos narrativos todas las formas típicas de la novela híbrida (épica, picaresca, mitología y cultura clásica), retórica, historias incrustadas, psicologismo, desdoblamiento del narrador, emblemática, etc. Este acercamiento a *El Peregrino Septentrional Atlante*, desde los estudios literarios, propone, suscribiéndose a las afirmaciones de Robin Ann Rice¹³², que las hagiografías constituyen las primeras novelas novohispanas, a manera de subterfugio a la prohibición vigente en Nueva España de publicar o importar literatura.

Las hagiografías se reprodujeron prolíficamente. Entre 1450 y 1750 se redactaron cientos de estos textos en España y sus colonias; en México superaron exponencialmente en

¹³² Rice, Robin Ann. 2014. "Hacia una poética de las hagiografías novohispanas. El caso de la "Vida" de Catarina de San Juan de Alonso Ramos". *Perifrasis*, Vol. 5, N.º 10, 125-139.

número a la prosa imaginativa con lo que, de alguna manera, llenaron el “vacío lúdico” que existía en los círculos letrados por textos de naturaleza “ficcional”. Como parte de su proyecto pedagógico y edificante, la orden franciscana, al igual que las demás órdenes religiosas en el Nuevo Mundo, produjo un número considerable de *vitae* que, como se ha presentado en esta investigación, por el lenguaje descriptivo, las escenas fantasiosas y por desviarse de una metodología histórica para relatar los sucesos biográficos de Fr. Antonio Margil de Jesús, se aproxima más a la forma novelística que a la historicista.

El propósito de examinar el género *vita* desde sus orígenes más antiguos dentro de la tradición cristiana ha permitido constatar que su evolución y transformación, a través de los siglos, ha respondido a los cambios sociales, políticos y doctrinales que el Estado y la Iglesia han sufrido. No obstante, este género discursivo ha sabido acumular y adaptar la tradición cristiana de una manera mucho más libre que otros géneros religiosos, pues hunde sus raíces en el folclore. Durante la Baja Edad Media, la obra de Jacobo de la Voragine, *Legenda aurea* fue el libro más popular después de la Biblia. Posteriormente al Concilio de Trento y hasta finales del siglo XVIII, los textos hagiográficos se nutrieron de las formas discursivas renacentistas y auriseculares, y se incorporaron en el devenir de los cambios mundiales, consecuencia de las exploraciones de ultramar y el proceso de aculturación del Nuevo Mundo.

Al plantear en esta investigación una poética hagiográfica novohispana, se confirma que los textos son virtualmente novelas por los aspectos imaginativos, descriptivos y épicos que el autor incorpora.

Del mismo modo, la vigencia de los preceptos ciceronianos de *docere, delectare et movere*, redescubiertos por los humanistas del Renacimiento y que la pugna contrarreformista adecuó a los intereses católicos (en este caso en particular se han extraído de la *Rhetorica Christiana* de Fr. Diego Valadés), proporcionaron el andamiaje expresivo

para que, tanto la crónica como la hagiografía, gozaran de libertad y flexibilidad para producir una literatura rica y fecunda, nutrida del imaginario católico. De esta manera, como afirma Rubial García (1999), las hagiografías sirvieron para entretener al pueblo novohispano, deseoso de hechos prodigiosos que inflamaran su fe y de contrastes violentos que estimularan su sed de aventura.

Por consiguiente, el personaje hagiográfico se erige siguiendo las pautas de la biografía clásica y las características del héroe épico. La construcción literaria de Fr. Antonio Margil de Jesús se logra siguiendo la tipificación del héroe épico, de ahí que las palabras “portento”, “sobrenatural”, “prodigio”, “admirable” y otras por el estilo son ubicuas en el texto. Al igual que en la novela psicológica, el protagonista tiene que enfrentar al demonio que representa la oscuridad manifiesta en la idolatría, la hechicería, las costumbres sexuales o en el *modus vivendi* de las comunidades indígenas. De la misma manera, las fuerzas demoníacas invaden la sociedad de los cristianos en forma de vicios, juegos de azar y promiscuidad. Fr. Margil, como los protagonistas de las novelas de caballería, debe ejecutar hazañas arquetípicas, entonces la narración acude al artificio imaginativo y la exageración.

Lo anterior explica, por un lado, las numerosas manifestaciones psicósomáticas que forman los tópicos de la vida de Fr. Margil: trances, ataques catatónicos, anorexia, etc. Mientras que, por otro lado, también permite la presencia de un “irracionalismo barroco” en la narración de fenómenos prodigiosos como la premonición, la clarividencia, la ubicuidad, el poder sobre los elementos de la naturaleza, el *Mysterium Tremens* y la curación de enfermedades.

Asimismo, se ha comprobado cómo las hagiografías se adhieren a modelos literarios novelescos: la obra está dividida en libros y capítulos cuyos subtítulos, a la manera de la novela aurisecular, sirven de prolepsis al contenido. Hay un protagonismo del biografiado,

progresión en el tiempo y el espacio, cambios marcados por los tonos de la fortuna (o la Providencia) y las vicisitudes, lo que imprime a la narración un matiz de suspenso y aventura constantes. Por supuesto, y de manera fundamental, se manifiesta el interés por preservar la fama de Fr. Margil y su permanencia en la memoria de las sociedades novohispanas.

La fórmula estructural de *El Peregrino Septentrional Atlante* sigue el paradigma fijo de la hagiografía barroca. Primero se relata la infancia de Fr. Margil como prodigiosa con sendos ejemplos de santidad precoz. El desarrollo de la historia narra una larga serie de milagros, virtudes, tentaciones y triunfos. El final consiste en una buena muerte y la fama del personaje que es reclamado y glorificado por el pueblo alto y llano.

La hagiografía novohispana comparte también recursos estilísticos que la acercan a la novela bizantina y cortesana, tales como la intriga y las digresiones. Se detecta un arte combinatoria que se justifica por el especial contrato narrativo que autoriza al narrador a soslayar el problema de la verosimilitud gracias al prestigio de la materia.

Como resultado, por sus características tanto retóricas como de contenido, la vida de Fr. Margil, redactada por Fr. Isidro Félix de Espinosa, cumple con una poética afín a la novela. Parte épica, parte novela, *El Peregrino Septentrional Atlante* se puede clasificar entre la incipiente prosa imaginativa de América. Después del siglo XVIII, el estilo hagiográfico institucionalizado por la Iglesia cambiaría radicalmente su patrón narrativo y su concepción de la santidad para adecuarse a los tiempos ilustrados, sin embargo, la influencia del estilo de la hagiografía barroca puede rastrearse aún hoy día en las narrativas latinoamericanas contemporáneas, cuya imaginación, libre de cualquier constricción externa, puede volar sin miedo a la sanción.

Texto limítrofe

Aunque, desde el siglo XVII, la Ilustración comenzó a gestarse en el contexto europeo como una nueva forma de pensar la realidad, esta corriente llegó a la América colonial de manera discontinua. La razón se concibió como la facultad preponderante de la “cosmovisión ilustrada”, en particular la importancia dada a los datos positivos; es decir, aquellos que se pueden medir y cuantificar. Consecuentemente, el pensamiento ilustrado pretendía erradicar los resabios de oscuridad que pervivían en el cristianismo, reformulando sus contenidos desde la razón o, como afirma Ernst Cassirer¹³³, se buscaba una religión dentro de los límites de la humanidad.

Hacia 1750 aparecen los primeros ilustrados en la Nueva España que, para entonces, estaba bien consolidada, tanto territorial como demográficamente. El jesuita Francisco Xavier Clavijero (1731-1787), en su obra *Historia antigua de México* (1781), aspira a devolver a “la patria” el esplendor que escritores del pasado y contemporáneos le han robado con difamaciones. En Europa, estas noticias, mezcla de determinismo climático y escepticismo histórico, habían generado el concepto del Nuevo Mundo como un lugar arcaico y rancio. De manera tal que Clavijero se propuso controvertir las ideas que sostenían la inferioridad de América respecto a Europa, como aquellas que decían que los animales eran más pequeños o que el ganado europeo degeneraba una vez trasladado al Nuevo Mundo o, con especial ahínco, aquellas que afirmaban que los indios tenían un “natural lerdo” por el clima tropical y ello derivaba en actos *contra natura*.

Clavijero provee justificaciones para los fenómenos naturales y culturales de estas tierras desde un saber que estaba más allá de las tradicionales explicaciones de raíz escolástica. Así, su *Historia antigua* desea restituir los relatos de los primeros cronistas del

¹³³ Cassirer, Ernst. 1972. *Filosofía de la Ilustración*. México: FCE.

Nuevo Mundo y liberar a Nueva España y sus habitantes originales del estigma de ser estas tierras una prolongación del reino de las tinieblas.

A la idea sostenida por sus predecesores, entre ellos Sahagún, Acosta o Torquemada, de que los indios habían sido engañados por el Demonio, quien les exigió ritos macabros que estos asimilaron y practicaron, el jesuita concluye que presentar a Satanás como un personaje histórico era una ingenuidad imperdonable. Por el contrario, ofrece como explicación para costumbres como la idolatría, una razón de orden natural: la ignorancia y su consecuencia lógica: la superstición.

El pensamiento expuesto por Clavijero, así como por Rafael Campoy, Francisco Xavier Alegre, Diego José Abad y Agustín Castro, es la primera manifestación de un cambio intelectual en la sociedad novohispana inspirado en las ideas ilustradas.

Para 1737, año de la publicación de *El Peregrino Septentrional Atlante*, Clavijero era aún un niño de 6 años y faltaba mucho tiempo para el inicio de los cambios sociales que finalmente llevarían a la ruptura del Imperio español. No obstante, el germen ya había brotado. Prueba de ello es el declive y muerte del género hagiográfico *vita*, tal y como había sido acuñado en el siglo VI y que la tradición de la Iglesia transformó hasta su versión dieciochesca.

Debe decirse que la *vita* de Fr. Margil contó con gran popularidad en la fecha de su publicación. En 1742 se publicó en Valencia por Joseph Thomas Lucas, impresor del obispo de Teruel. Esta nueva edición también estaba acompañada por los preliminares correspondientes; en esta ocasión, expedidos por autoridades valencianas. En 1747, Fr. Isidro Félix de Espinosa publica *Las Nuevas Empresas del Peregrino Americano Septentrional Atlante*, una especie de apéndice a *El Peregrino* que relata, en el estilo de Fr.

Isidro, nuevas informaciones desconocidas sobre la vida de Fr. Margil. La intención del librito era mantener viva la imagen del fraile en vistas del proceso de beatificación.

En 1796, Francisco Xavier Clavijero tenía ya nueve años de fallecido y la causa de Fr. Margil 68 años de vigencia. Para este año, según relata Rubial García (1999: 286), la causa de beatificación avanzaba con fuerza, pues se habían aprobado todos los procesos apostólicos y se reunía una congregación antepreparatoria para definir las virtudes “en especie”. Se expidió una cédula real que permitía al Colegio de Zacatecas solicitar limosnas para la elevación a los altares de su fundador. Por fin, el 3 de enero de 1798, se reunió bajo muy favorables auspicios la congregación preparatoria. Sin embargo, el 10 de enero, las tropas napoleónicas invadieron Roma. Se albergaron en el convento de Aracoeli, lugar en el que los franciscanos tenían hospedados a los frailes de Indias y en donde estaba depositada gran parte de la documentación de la causa de Fr. Margil. El 18 de julio un edicto napoleónico ordenaba la suspensión del convento de Aracoeli y sus archivos fueron destruidos. La causa quedó en suspenso.

Al mismo tiempo, las ideas ilustradas de Clavijero eran ya una amenaza al poder efectista de Satanás en la sociedad novohispana. Su imagen malévolamente se replegaba cada vez más a un lugar de poca importancia en el imaginario colectivo. El avance en el pensamiento científico le robaba cada vez más terreno a las Escrituras y sus explicaciones insuficientes. El modelo de santidad franciscana también se modificó. En 1787, Fr. Francisco Palou sacó a la luz la *vita* de Fr. Junípero Serra, el último gran apóstol de *Propaganda Fide*, muerto en 1784. La intención primordial de Palou era hacer que sus hermanos de hábito se sintieran llamados a continuar con la obra del insigne fraile en California, último bastión de la idea de una segunda edad dorada de las misiones franciscanas.

La *vita* escrita por Fr. Palou en 1787, dista mucho de la escrita por Fr. Espinosa en 1737. Esta obra describe una etapa de desencanto. La decadencia de los conventos en zonas

de frontera no vaticinaba un futuro optimista para la congregación de *Propaganda Fide*. Se esfumaba el sueño iniciado con las misiones del XVI y su renovación en la obra de los frailes descalzos de crear una sociedad que partiera de las raíces de la espiritualidad franciscana.

De igual forma, están ausentes, en el relato de Fr. Palou, el estilo barroco grandilocuente e hiperbólico, los efectos tremendistas como trances místicos, portentos y cualquier viso de *miracula*. Su estilo circunspecto se atiene más a la labor civilizadora de Fr. Junípero Serra y a elogiar sus conocimientos científicos sobre hidráulica o arquitectura. Al mismo tiempo, resalta su apostolado como protector de los indios. En 2015, fue canonizado por el papa Francisco, incluso sin la confirmación de un segundo milagro, requisito acostumbrado en tiempos modernos.

La causa de Fr. Margil corrió errática hasta principios del siglo XIX y, en tiempos modernos, se encuentra en un sueño profundo. Lo cierto es que entre la *vita* de Fr. Margil y Fr. Junípero han corrido los tiempos. La realidad barroca de Fr. Margil pertenecía a un mundo distinto. La Talamanca y Centroamérica de finales del siglo XVI aparecían más como un lugar mítico, donde el diablo hacía de las suyas, que como un espacio verosímil. La realidad de la frontera a finales del siglo XVIII era otra y el sujeto que la relata es otro también. Enfrentado a epidemias, rebeliones indígenas, grandes mortandades, explotación del débil, escasas conversiones y muchas apostasías, las figuras de la retórica y las exégesis bíblicas no lograban, en el nuevo contexto discursivo, que Dios se manifestara, como se manifestó a talamancas y lacandones.

El Peregrino Septentrional Atlante simboliza el final de una época en la historia colonial americana. Es un texto limítrofe en varios aspectos. Por un lado, su estilo barroco y el modelo de santidad que proponía, en el que la figura de Fr. Margil había sintetizado todos los modelos de santidad vigentes desde el siglo VI: ermitaño, místico, mártir, prelado,

confesor y misionero, había perdido vigencia y fuerza de cohesión para finales del XVIII. La creación de una “metodología hagiográfica” por la sociedad bolandista introdujo, durante la Ilustración, una manera radicalmente distinta de concebir el género. La hagiografía se ajusta a los conceptos positivistas de la incipiente historia moderna, con lo que la obra de Espinosa está entre las últimas escritas en clave barroca.

Por otro lado, aunque la verdad retórica se esfuerce en construir una realidad optimista en el personaje de Fr. Margil, que intentó sacralizar esta tierra como una figura que aglutinaba las diversas realidades novohispanas, no pudo ocultar el fracaso de la ilusión de una segunda edad dorada del franciscanismo en América. Cuando Fr. Jerónimo de Mendieta construía su visión idílica del pasado en el siglo XVI, la orden tenía ante sí un futuro, sus conventos en pueblos de indios eran numerosos y las misiones se presentaban como una posibilidad llena de promesas.

En el siglo XVIII, distintas circunstancias marcaron el declive de la orden: el malogro evidente de las misiones en Tlamanca, zona que quedó prácticamente abandonada hasta la época republicana, la pérdida de privilegios frente a la secularización y la posibilidad de ampliar las misiones en el norte (solo permaneció activa la labor en Alta California), derrumbaron los sueños escatológicos del sector más místico de la orden que anhelaba ver la implantación del reino de Dios en estas tierras.

Por último, las zonas fronterizas del virreinato, en especial la Tlamanca, considerada “la perla de las misiones”, significaba para el imaginario barroco dieciochesco el último reducto donde revivir la edad dorada y desde donde combatir el pensamiento preilustrado. Los sucesos taumaturgicos que sustentaban la santidad de Fr. Margil son discurso artístico y mitoficcional: solo podían ocurrir en estas zonas limítrofes, alejadas de los centros urbanos.

La llegada de la luz del evangelio (aunque fueran indios apóstatas) incluye episodios proféticos, confirmaciones temporales en que se contiene lo eterno, en cuanto futura promesa de disolución segura del reino de lo histórico y de lo natural. La expulsión de Satanás de esas tierras significaba la definitiva implantación del cristianismo en el Virreinato. De ahí la constante ayuda divina que reafirma desde el cielo el propósito de restaurar esa condición doliente del indio, aferrado al pecado y la caída, y cuya naturaleza mundana mantiene en espera la redención final del género humano con la parusía.

Subjetividad idealizada del misionero de Propaganda Fide

La primera edad dorada de las misiones franciscanas estuvo enmarcada por la conquista militar y por la evangelización de los pueblos de indígenas de Mesoamérica. Este período elaboró sus conceptos culturales alrededor de la misión, concebida dentro de los términos del providencialismo mesiánico medieval de corte agustiniano. La Iglesia indiana, fundada por los primeros frailes imitando el modelo de la Iglesia primitiva, era la ciudad de Dios, la nueva Jerusalén terrena que prefiguraba a la celeste, un pueblo escogido y en lucha contra la ciudad de Satanás. El Demonio, que había tenido sometidos a los indios bajo el yugo de la idolatría, había sido por fin vencido y expulsado de su reino (Rubial García, 1999: 55).

Para el siglo XVII, la Iglesia novohispana había construido un nuevo ámbito religioso. Las numerosas crónicas y *vitae* impresas durante estos años cumplían dos funciones primordiales: primero, daban a conocer los orígenes de las provincias religiosas para sacralizarlos y buscar en ellos su razón de ser; en segundo lugar, mostraban a las generaciones de jóvenes frailes los ejemplos de virtud de los fundadores, paradigmas de una espiritualidad originaria en una época en la que el primitivo espíritu decaía.

Junto a las imágenes milagrosas, los clérigos novohispanos también promovieron la veneración y difundieron las vidas de numerosos hombres y mujeres cuyas virtudes, milagros y reliquias enriquecían y protegían estas tierras. Siguiendo el espíritu de Trento, en el cual los santos servían para reforzar la ortodoxia y el regionalismo, las órdenes religiosas y el clero secular propusieron como protectores y como ejemplos a esos venerables que habían nacido o actuado en la Nueva España. Al igual que en el cristianismo primitivo, la existencia de santos locales creaba nuevas formas de identidad social y llenaba de sentido una tierra que no lo tenía aún.

El Peregrino Septentrional Atlante, de esta manera, construye un tipo de subjetividad que es solidaria al mismo tiempo con los intereses pastorales tridentinos y la forma en que los franciscanos de *Propaganda Fide* asumieron la vivencia de la Regla de los frailes menores. Por lo tanto, buscaba tener influencia de alto espectro en la sociedad novohispana. La vida de Fr. Margil reafirma constantemente los preceptos doctrinales tridentinos. Su lectura por parte de los fieles, además de instrumento de edificación espiritual en el ejemplo de la vida del fraile, sirvió como herramienta pedagógica para llevar al pueblo los principios fundamentales del catecismo, esto por la persistente mención de los sacramentos, los ritos, las virtudes teologales, etc.

También el texto de Espinosa buscaba reafirmar la subjetividad franciscana de *Propaganda Fide* entre sus neófitos. La vida de Fr. Margil se postula como una verdadera *imitatio Christi*, pues el fraile asimiló todos los rasgos de la vida de Cristo, fin último que buscaban los frailes menores. Al mismo tiempo, Fr. Margil ilustra el apego estricto a la Regla de san Francisco, tal y como la entendían los frailes descalzos: el cumplimiento riguroso de los tres votos, la práctica de la ascesis y las mortificaciones del cuerpo como forma de imitar los dolores y privaciones de Cristo; además del procedimiento riguroso de las formas externas de la fe tridentina: oraciones, contemplación, devociones y ritos.

Por último, la vida ejemplar de Fr. Margil, dentro de los conventos y noviciados, servía como fuente de inspiración para los jóvenes frailes que serían asignados en misiones en zonas hostiles. Al enfatizar en las virtudes de misionero ideal, tipificado como un héroe épico, se instaba a los frailes a no temer el martirio o el desamparo que podría significar la misión, más bien buscarlo con alegría y ser un verdadero *miles Christi* en lucha contra el demonio.

Consideraciones finales

El interés primordial de esta investigación ha sido poner a circular en el medio académico costarricense la obra *El Peregrino Septentrional Atlante* y con ello generar interés en los textos de género hagiográfico, tan populares durante la época colonial y que luego fueron relegados al olvido. Del mismo modo, ha tenido primordial importancia generar las herramientas teóricas que permitan el abordaje de estos documentos más allá de la aproximación historicista. Para lograrlo, ha sido necesario, en primera instancia, cambiar la perspectiva tradicional que entiende este tipo de documentos como pertenecientes únicamente al ámbito religioso, para buscar en ellos los rasgos que cabalmente permiten su inserción dentro del espacio de lo literario y artístico. Por esta razón, han sido de vital utilidad los instrumentos teóricos del campo de la filología y los estudios literarios. Con su ayuda se ha puesto de manifiesto la riqueza artística y de contenido que se encierra en el género *vita* y que solo a través de ellos pueden salir a la luz.

Se desprende de lo anterior la relevancia de reactivar los estudios en el campo de la retórica para acercarse no solo a este tipo de obras, sino a todas las producciones del período colonial. En un momento histórico en el que los saberes se encontraban aún interconectados y bajo el magnánimo auspicio de la teología, la retórica funcionaba como el “código de todos los códigos”. Su preceptiva, figuras, tropos, licencias, divisiones, etc., permitían la cohesión textual y la creación de una realidad única.

En consecuencia, este análisis aporta un incipiente método de acercamiento a la textualidad hagiográfica, con la esperanza de que futuros investigadores lo perfeccionen y continúen revelando los mecanismos culturales y psicológicos que se cifran en los recursos retóricos.

Finalmente, la presente investigación desea aportar algunos elementos que contribuyan al mejor entendimiento de la sociedad latinoamericana contemporánea, en especial en lo referente a la religiosidad popular, pero también en lo que atañe al germen de su literatura contemporánea que puede rastrearse hasta estos textos.

Bibliografía

Abad Pérez, Antolín. 1992. *Los franciscanos en América*. España: Ed. Mapfre.

Abbot, Don Paul. 1996. *Rhetoric in the New World. Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America*. EEUU: University of South Carolina Press.

Acosta, Joseph de. 2006. *Historia Natural y Moral de la Indias* [1590]. México: FCE.

Acosta, Leonardo. 2014. *El barroco de Indias y otros ensayos*. Cuba: Casa de las Américas.

Adriano Solodkow, David Mauricio. 2014. *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la conquista de América (siglo XVI)*. España: Iberoamericana.

Alarcón Sánchez, Silvia Guadalupe. 2007. “Hagiografía. Una mirada a la literatura didáctica del siglo XVII”. *Con notas. Revista de crítica y teoría literarias*, Vol. v, Núm. 9, (121-141).

Alatorre, Antonio. 2002. *Los 1001 años de la lengua española*. México: FCE.

Álvarez Santaló, León Carlos. 2010. *Dechado barroco del imaginario moderno*. España: Secretariado de publicaciones Universidad de Sevilla.

Ampudia, Ricardo. 1998. *La Iglesia de Roma. Estructura y presencia en México*. México: FCE.

Anónimo. 1585. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. EEUU: Nabo Public Domain Reprints.

Aparicio Maydeu, J. 1993. "A propósito de la comedia hagiográfica". *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: actas del segundo congreso internacional de hispanistas del Siglo de Oro*, Manuel García Martín (Coord.), Vol. 1, pp. 141-152.

Aragüés Aldaz, José. 1994. "Historia y oratoria para la pervivencia renacentista del *exemplum*. A propósito del *Fructus Sanctorum* de Alonso de Villegas". En: Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989, ed. María Isabel Toro, Tomo I. Biblioteca Española del Siglo XV, 1994, pp. 117-128.

Aragüés Aldaz, José. 1996. "*Exempla inquirere et invenire*. Fundamentos retóricos para un análisis de las formas breves lulianas", eds. Carlos Alvar y José Manuel Lucía. La Literatura de la época de Sancho IV. *Actas del congreso Internacional "La literatura en la época de Sancho IV"* Alcalá de Henares, del 21 al 24 de febrero de 1994, pp. 289-311.

Aragüés Aldaz, José. 1996. "Predicación divina, palabra y tónica ejemplar en los siglos de oro: *Magis movent exempla Quam verba*". En: Salina, Revista de Lletres, N° 10- Nov. 1996, pp. 55- 68.

Aragüés Aldaz, José. 1997. "*Modi locuplerandi exempla. Progymnasmata* y teorías sobre la dilatación narrativa del *exemplum*". En: EVPHROSYNE Revista de Filología Clásica, nova serie- Vol. XXV, Lisboa, 1997, pp. 415- 434.

Aragüés Aldaz, José. 1999. *Deus Concinator. Mundo predicado y retórica del exemplum en los Siglos de Oro*. España: Portada Hispánica.

Aragüés Aldaz, José. 1999. "Fronteras estéticas de la analogía medieval. Del adorno retórico a la belleza del verbo". En: Revista española de filosofía medieval, 6 (1999), pp. 157-174.

Aragüés Aldaz, José. 2002. "Preceptiva, sermón barroco y contención oratoria: el lugar del ejemplo histórico". En: *Criticón*, Núms. 84-85, pp. 81-99.

Aragüés Aldaz, José. 2003. "Otoño del humanismo y erudición ejemplar". En: *La Perinola*, 7, 2003, pp. 21- 59.

Aragüés Aldaz, José. 2005. "Para el estudio del *Flos Sanctorum Renacentista* (I) La conformación de un género". En: Homenaje a Henri Guerreiro. *La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y el Siglo de Oro*, ed. M. Viste, Madrid, Iberoamericana, 2005, pp. 97-147.

Aragüés Aldaz, José. 2005. "Facecia, apotegma y hagiografía barroca: del ingenio a la *stultitia* (I) La risa ejemplar". En: *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moye Âge et du Siècle d'Or*, ed. F. Cazal, C. Chaucladis y C. Herzig, Toulouse, Meridiennes, 2005, pp. 249-263.

Aragüés Aldaz, José. 2007. "Fronteras de la imitación hagiográfica (I): una retórica de la diferencia". En: *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro. Volumen II: El sabio y el santo*. Biblioteca Aúrea Hispánica, 39. 2007, pp. 275-302.

Aristóteles. 2013. *Arte Poética*. México: Ed. Porrúa.

Aristóteles. 2017. *Retórica*. España: Ed. Alianza

Armani, Alberto. 1996. *Ciudad de Dios y Cuidad del Sol. El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609- 1768)*. México: FCE.

Asis, Francisco de. 2000. *Floreциllas*. México: Ed. Porrúa.

Bacon, Francis. 2009. *Instauratio Magna. Novum Organum. Nueva Atlántida*. México: Porrúa.

Bal, Mieke. 1998. *Teoría de la narrativa (una introducción a la narratología)*. España: Cátedra.

Baños Vallejo, Fernando. 2019. “Lutero sobre la hagiografía y los hagiógrafos sobre Lutero.” *Studia aurea: revista de literatura española y teoría literaria del Renacimiento y Siglo de Oro*, Vol. 13, 7-40, DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/studiaaurea.349>

Baños Vallejo, Fernando. 2018. “Paratextos, ilustración y autoridad en los *flores sanctorum* castellanos del siglo XVI”. *Versants. Revista suiza de literaturas románicas*, 31-66, DOI: 10.22015/V.RSLR/65.3.3

Baños Vallejo, Fernando. 2003. *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. España. Ediciones del Laberinto.

Barabas, Alicia B. 1987. *Utopías Indias*. México: Grijalbo.

Barrantes Cartín, Claudio. 2009. *El último cacique. Talamanca, siglo XIX*. San José: EUNED.

Barrera, Trinidad. 2008. *Asedios a la literatura colonial*. México: UNAM.

Barrera Parrilla, Beatriz. 2013. “Elementos para una gramática sensorial del barroco novohispano: análisis de *Los Sirgueros de la Virgen* (1620)”. *Barroco iberoamericano: identidades culturales de un imperio*. Volumen II. Santiago de Compostela: Andavira Editora, pp. 305-316.

Baró i Queralt. 2015. “La construcción del modelo hagiográfico: San Gregorio Magno versus los misioneros españoles en las islas Marianas (siglo XVII)”. *MEDIVALIA*, 18/1, (127-136).

Baudot, George. 1990. *La pugna franciscana franciscana por México*. México: Alianza/Conaculta.

Becco, Jorge Horacio. 1990. *Poesía Colonial Hispanoamericana*. Venezuela: Ed. Ayacucho.

Bernabéu, Salvador (Ed). 1999. *Historia, grafía e imágenes de Tierra Adentro. Nueve ensayos sobre el norte colonial*. México: AMS.

Bernal, Rafael. 2008. *Mestizaje y criollismo en la literatura de la Nueva España del siglo XVI*. México. FCE.

Bernard, Carmen y Gruzinski, Serge. 1999. *Historia del Nuevo Mundo. Tomo II: Los mestizajes*. México: FCE.

Blanco Segura, Ricardo. 1983. *Historia eclesiástica de Costa Rica: del descubrimiento a la erección de la diócesis (1502-1850)*. San José: EUNED.

Borges, Pedro. 1993. "La evangelización en su contexto de conquista y colonización. Los grandes conflictos y las posiciones de los franciscanos". Morales, Francisco (coordinador). *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*. México: Conferencia franciscana de Santa María de Guadalupe, 45-61.

Borja Gómez, Jaime Humberto. 2007. "Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada". *Fronteras de la Historia (ICANH)*, Vol. 12 (2007), pp. 53-78.

Bozzoli, María E. 1979. *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. San José: EUCR.

Burckhardt, Jacob. 2017. *Del paganismo al cristianismo*. México: FEC.

- Burckhardt, Jacob. 1985. *La cultura del Renacimiento en Italia*. España: ORBIS.
- Campanella, Tommaso. 2007. *La ciudad del sol*. España: Ed. Tecnos.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. 2008. *Católicos y puritanos en la conquista de América*. Madrid: Fundación Jorge Juan, Marcial Pons Historia.
- Carmona Muela, Juan. 2012. *Iconografía cristiana*. España: AKAL.
- Carmona Muela, Juan. 2008. *Iconografía de los Santos*. España: AKAL.
- Carmona-Tierno, Juan Manuel. 2013. “Acrósticos, laberintos, lipogramas y otros artificios formalistas en la literatura de los siglos de oro”. Mata Induráin, Carlos *et al*, “*Festina Lente*” *Actas del II Congreso Internacional jóvenes investigadores Siglo de Oro (JISO 2012)* (47-62)
- Carneiro, Sarissa. 2015. *Retórica del infortunio. Persuasión, deleite y ejemplaridad en el siglo XVI*. España: Parecos y Australes.
- Carrasco Mosalve, Rolando. 2004. “El proceso de formación textual en las crónicas eclesiásticas novohispanas. Apuntes para una revisión crítico-literaria”. Kohut, Karl y Rose, Sonia V. *La formación de la cultura virreinal. II. El siglo XVII (223-242)*. España: Iberoamericana
- Carrasco M., Rolando. 2000. “El *exemplum* como estrategia persuasiva en la *Rhetorica Christiana* (1579) de Fr. Diego Valadés”. *Revista Anales del instituto de investigaciones estéticas*, Vol. XXII. N 77 (2000), pp. 33- 66.
- Carrillo y Gariel, Abelardo. 1972. *Autógrafos de pintores novohispanos*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

Cassier, Ernst. 1972. *Filosofía de la Ilustración*. México: FCE.

Cayuela, Anne. 2000. "De reescritores y reescrituras: teoría y práctica de la reescritura en los paratextos del Siglo de Oro." *Criticón*, 79 (1), 37-46.

Cayuela, Anne. 1996. *Le paratexte au Siècle d'Or: prose romanesque, livres et lecteurs en Espagne au xviiè siècle*. Librairie Droz.

Cedeño Castro, Rogelio. 2004. *Religión civil o Religión de Estado*. Heredia: EUNA.

Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain. 2007. *Diccionario de los símbolos*. España: Herder.

Chinchilla Pawling, Perla. 2003. "Sobre la retórica sacra en la era barroca". *EHN* 29 (97-122).

Cirlot, Juan Eduardo. 2011. *Diccionario de símbolos*. España: Siruela.

Cortés Guadarrama, Marcos. 2018. "Brevísima historia de la risa en la hagiografía del Viejo y del Nuevo Mundo: tres tipos de la prosa franciscana". *Hipogrifo*, 6.1, (77-102).

Curbelo Tavía, Ma. Elena. 2016. "Agostino Valier, *Retórica Eclesiástica*. Estudio preliminar y traducción de Manuel López-Muñoz." *Philologica canariensis*, doi: <http://10.20420/PhilCan.2016.108>

Curtius, Erns Robert. 2013. *European literature and the latin middle ages*. Princeton University Press.

De Hipona, San Agustín. 2000. *La Ciudad de Dios*. México: Porrúa.

De Mora, Carmen. 2004. "La apropiación de modelos discursivos europeos en la prosa hispanoamericana del siglo XVII". Kohut, Karl y Rose, Sonia V. *La formación de la cultura virreinal. II. El siglo XVII* (81-119). España: Iberoamericana.

Del Valle, José María Alonso. 1999. "El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América". *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*, IX semana de Estudios Medievales, Nájera, 1998, 365-382.

De la Vorágine, Santiago. 2019. *La leyenda dorada*. España: Ed. Alianza.

De Vos, Jan. 1996. *La Paz de Dios y del Rey. La conquista de la selva lacandona (1525-1821)*. México: FCE.

Durán, Norma. 2008. *Retórica de la Santidad*. México: Universidad Iberoamericana.

Dhondt, Jan. 1971. *La Alta Edad Media*. México: Siglo XXI.

Dobles, Fabián. 2018. *Obras Completas*. EUCR.

Ducrot, Oswald y Todorov, Tzvetan. 1978. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México: Siglo XXI.

Eco, Umberto. 2012. *Arte y belleza en la estética medieval*. México: Debolsillo.

Elliot, John H. 2011. *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492- 1650*. España: Alianza.

Escalante Gonzalbo, Pablo et al. 2008. *Nueva Historia Mínima de México*. México: El Colegio de México.

Escandón, Patricia. 2008. "La estrategia imperial y los colegios apostólicos de América". Román Gutiérrez, José Francisco *et al.*, *Los colegios apostólicos de Propaganda Fide: su historia y su legado*. México: UAZ, 43-54.

Espinosa, Isidro Félix de. 1997 (1737, original). *El peregrino septentrional atlante: delineado en la exemplarissima vida del venerable padre F. Antonio Margil de Jesús*. México: Gobierno del Estado de Querétaro.

Esquivel Estrada, Noe (Compilador). 2013. *Pensamiento Novohispano* 14. UNAM.

Fernández, León. 1976. *Conquista y poblamiento en el siglo XVI (relaciones histórico-geográficas)*. San José: ECR.

Fernández, León. 1976. *Indios, reducciones y el cacao*. San José: ECR.

Fernández Guardia, Ricardo. 1975. *Crónicas coloniales*. San José: Editorial Costa Rica.

Fernández Guardia, Ricardo. 2005. *Historia de Costa Rica. El descubrimiento y la conquista*. San José: EUNED.

Fernández Guardia, Ricardo. 2006. *Reseña histórica de Talamanca*. San José: EUNED.

Fernández López, Inés et al. 2015. *Vocabulario eclesiástico novohispano*. México: INAH.

Fonseca Corrales, Elizabeth et al. 2002. *Costa Rica en el siglo XVIII*. San José: EUCR.

Foucault, Michel. 2009. *Hermenéutica del sujeto*. Argentina: Ed. Altamira.

Foucault, Michel. 2008. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2008. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. México: Paidós.

Fradejas Lebrero, José (Ed). 2005. *Novela corta del siglo XVI*. España: Eds. Libertarias.

Frost, Elsa Cecilia. 2002. *Historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*. México: Tusquest.

Gabb M, William. 1981. *Talamanca el espacio y los hombres*. San José: EUNED.

Garau, Jaume. 2017. “El tratamiento de la hagiografía en Castillo de Solórzano a la luz de la contrarreforma”. *Edad de Oro*, XXXVI, pp. 75-91, doi: <http://dx.doi.org/10.15366/edadoro2017.36.005>

García, Idalia. 2013. “Anatomía del impreso novohispano: consideraciones bibliográficas”. En: Cabañas Suarez, María Guadalupe *et al*, *Mosaico de Estudios coloniales (I Coloquio Internacional lenguas y culturas coloniales 2008)* (347-368). UNAM.

Genette, Gérard. 2001. *Umbrales*. Mexico: Siglo XXI

Glendinning, Nigel. 2012. *Historia de la literatura española 4: Siglo XVII*. España: Ariel.

Gómez Canedo, Lino. 1988. *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México: Ed. Porrúa.

Gómez Moreno, Ángel. 2008. *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar del mio Cid a Cervantes)*. España: Iberoamericana.

Góngora, María Eugenia. 2010. “El diamante y el imán, dos temas tradicionales en la escritura medieval”. En: *Revista chilena de literatura*, N° 24, (1984) Noviembre. Sección Estudios. 2016-05-16.

González de Caldas, Victoria. 2008. *El poder y su imagen. La inquisición real*. España: Universidad de Sevilla.

González Marín, Susana. 1996. *Análisis de un género literario: Las vidas de los santos en la Antigüedad Tardía*. España: Ediciones Universidad de Salamanca.

González Marmolejo, Jorge René. 2009. *Misioneros del desierto. Estructura, organización y vida cotidiana de los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide, siglo XVIII*. México: INAH.

González S., Carlos Alberto y Vila Vilar, Enriqueta. 2003. *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI- XVIII)*. México: FCE.

González Villanueva, Gustavo. 2009. *Los primeros cristianos de la Audiencia de los Confines (1542- 1563) Tomo III*. San José: Ed. Promesa.

Greenleaf, Richard E. 1995. *La inquisición en Nueva España, siglo XVI*. México: FCE.

Gruzinski, Serge. 2004. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI- XVIII*. México: FCE.

Habig, Marion A. O.F.M. 2004. *The Alamo chain of missions*. EEUU: Franciscan Herald Press.

Hastings, Adrian et al. 2002. *Breve historia del pensamiento cristiano*. España: Alianza.

Hernández, Ángel Santos. 1972. "Orígenes históricos de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide (en el 350 aniversario de su fundación)". *Revista española de derecho canónico*, 28 (81), 509-543.

Holgado Redondo, Antonio. 1991. "Retórica y humanismo". *Excerpta philologica: Revista de filología griega y latina de la Universidad de Cádiz*. Nº 1-1.

Horacio. 2006. *Arte Poética*. México: Ed. Porrúa.

Huizinga, Johan. 2012. *El otoño de la Edad Media*. España: Alianza.

Ibarra Rojas, Eugenia. 2002. *Las sociedades cacicales de Costa Rica (siglo XVI)*. San José: EUCR.

Infantes, Víctor. 2000. "La crítica por decreto y el censor crítico: la literatura en la burocracia aérea". *Bulletin hispanique*. 102 (2), 371-380.

Insúa, Mariela y Peres, Lygia. 2009. *Monstruos y prodigios en la literatura hispánica*. España: Universidad de Navarra.

Iraburu, José María y Pacheco, Luis. 2007. *Fray Antonio Margil de Jesús, el fraile de los pies alados, misionero en Talamanca del año 1700*. San José: Fund. Gratis Date.

Jiménez Macedo, Tania. 2007. "El relato milagroso en el contexto de la literatura religiosa novohispana". *La Experiencia Literaria*, Num 14-15, Colegio de Letras (UNAM), (33-59).

Juarros y Montúfar, Domingo. 1999. *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala*. Guatemala: Academia de Geografía e Historia.

Kohut, Karl y Rose, Sonia V. 2004. *La formación de la cultura virreinal. II. El siglo XVII*. España: Iberoamericana.

Kohut, Karl y Torales Pacheco, María Cristina. 2007. *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. España: Iberoamericana.

Kristeller, Oskar Paul. 1999. "La retórica en la cultura medieval y renacentista." En: J.J. Murphy, *La elocuencia en el Renacimiento* (11-31). Visor.

Lamadrid, Lázaro. 1951. "Letters of Margil in the Archivo de la Recolección in Guatemala". En: *The Americas*, Vol. 7, N° 3 (Jan, 1951) Academy of American Franciscan History, pp. 323- 355.

Lamadrid, Lázaro. 1953. "Letter of Fray Pablo de Rebullida, O.F. M., to Venerable Antonio Margil de Jesús, O.F. M., Urinama, Costa Rica, August 18, 1704". En: *The Americas*, Vol. 10, N° 1 (Jul., 1953) Academy of American Franciscan History, pp. 89-92.

LaRusso, Dominic A. 1999. "La retórica en el Renacimiento italiano" En: J.J. Murphy. *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la práctica de la retórica renacentista* (53-73). Visor.

Le Goff, Jaques. 2002. *La Baja Edad Media*. México: Siglo XXI.

Le Guern, Michel. 1976. *La metáfora y la metonimia*. España: Cátedra.

Leutenegger, Benedict (Ed). 1976. *Nothingness Itself. Selected writings of Ven. Fr. Antonio Margil 1690- 1724*. EEUU: Franciscan Herald Press.

Lopetegui, León y Zubillaga, Felix. 1965. *Historia de la Iglesia en la América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México, América Central y Antillas*. España: BAC

López Estrada, Francisco. 2004. *Historia y crítica de la literatura española. Siglos de Oro: Renacimiento*. España: Ed. Crítica.

López Muñoz, Manuel. 1993. "Quintiliano, Agustín y Fray Luis de Granada ante la doctrina de la alegoría". *Florentia Iliberata. Revista de Estudios Clásicos de la Antigüedad*, N3, (332-354).

Lutero, Martín. 2018. *Obras reunidas: 1. Escritos de reforma*. España: Ed. Trotta.

Maravall, José Antonio. 2008. *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Madrid: Editorial Ariel.

Martínez Fernández, José Enrique. 2001. *La intertextualidad literaria*. España: Cátedra.

Martínez Ruiz, Enrique. 2008. "La monarquía española en la transición dinástica: coyuntura interna y coyuntura internacional (1680-1734)". Román Gutiérrez, José Francisco *et al.*, *Los Colegios de Propaganda Fide: su historia y su legado*. México: UAZ, 31-42.

McCloskey, Michael B. 1951. "Isidro Félix de Espinosa: Companion and Biographer of Margil." *The Americas*, Vol. 7. N°3 (Jan., 1951) Academy of American Franciscan History, (283-295).

Mendiola, Alfonso. 2014. "La *amplificatio* en el género epidíctico del siglo XVI". *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, núm. 43 (103-125).

Meyer, Jean. 2009. *El celibato sacerdotal. Su historia en la Iglesia católica*. México: Ed. Tusquets.

Millar Carvacho, René. 2019. "Hagiografía y santidad dominica en el Perú virreinal". *Arte y Hagiografía, siglos XVI al XX*. Universidad de Santo Tomás, Bogotá. Tomo V, (21- 53).

Mires, Fernando. 1991. *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*. San José: DEI.

Montaigne, Michel de. 2015. *Ensayos*. Cuba: Sed de Belleza Eds.

Morales, Francisco O.F.M. (coordinador). 1993. *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*. México: Conferencia franciscana de Santa María de Guadalupe.

Morales Padrón, Francisco. 2008. *Teoría y leyes de la conquista*. España: Universidad de Sevilla.

Moreno Basurto, Salvador. 2018. *El Humanismo de Fray Antonio Margil de Jesús en el Septentrión Novohispano. Estudios y reflexiones desde el siglo XXI*. México: Ed. Universidad Autónoma de Zacatecas.

Moreno Basurto, Salvador. 2015. *Diarios, derroteros e historias. Colegio de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, siglo XVIII*. México: Ed. Universidad Autónoma de Zacatecas.

Motolinía, Fray Toribio. 2007. *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. [1536]. México: Ed. Porrúa.

Murphy, James J. (Ed). 1999. *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*. España: Visor

Murphy, James J. 1999. "Mil autores olvidados: panorama e importancia de la Retórica en el Renacimiento" En: J.J. Murphy *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista* (33-51). Visor.

Nebel, Richard. 2013. *Santa María Tonanzin, Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. México: FCE.

O'Gorman, Edmundo. 2006. *La invención de América*. México: FCE.

Ortega, Sergio (Ed). 1986. *De la santidad a la perversión, o por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*. México: Grijalbo.

Otto, Rudolf. 2010. *The idea of the holy. An inquiry into the non- racional factor in the idea of the divine and its relation to the racional*. EEUU: Martino Publishing.

Palou, Francisco. 2002. *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del Venerable Padre Fray Junípero Serra, y de las Misiones que fundó en la California Septentrional, y nuevos establecimientos de Monterrey [1787]*. México: Dastin.

Pastor, María Alba. 1999. *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*. México: FCE.

Parodi, Claudia et al. 2013. *La resignificación del Nuevo Mundo*. España: Iberoamericana.

Paz, Octavio. 1982. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Seix Barral.

Pedraza, Felipe B. y Rodríguez, Milagro. 1980. *Manual de literatura española. III Barroco: Introducción, prosa y poesía*. España: Cénlit Eds.

Pérez, Manuel. 2019. "Vino nuevo en odres viejos: sobre la recuperación cristiana de la argumentación clásica". *Retor*, 1, (53-67).

Pérez, Manuel. 2018. *Exempla novohispanos del siglo XVII*. México: Ed. Vervuert.

Pérez, Manuel. 2012. *Los cuentos del historiador. Literatura y ejemplo en una historia religiosa novohispana*. España: Bonilla Artigas eds.

Pérez, Manuel. 2011. *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en Nueva España*. España: Universidad de Navarra.

Pérez Brignoli, Héctor. 1989. *Breve historia de Centroamérica*. México: Alianza Editorial Mexicana.

Pérez González, Andrea Mariel. 2018. “La censura previa y la formación del juicio crítico lector: la evolución de un paratexto”. *Bibliographica* Vol. 1 (2), 52-76.

Pérez Puente, Leticia. 2010. *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555- 1647)*. México: UNAM.

Pinto Soria, Julio (Ed). 1999. *Historia General de Centroamérica. Tomo II. El Régimen Colonial*. España: FLACSO.

Portilla, Miguel León. 2006. *El reverso de la conquista*. México: Ed. Joaquín Mortiz.

Portillo, Mauricio. 1993. “Los franciscanos en Centroamérica”. Morales, Francisco (coordinador) *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*. México: Conferencia franciscana de Santa María de Guadalupe, 281-299.

Poutrin, Isabelle. 2015. “Censuras y elogios. Los paratextos de las obras de sor Hipólita de Jesús (1679-1683). *Criticón* (125), 107-119.

Prado, Eladio. 1983. *La orden franciscana*. San José: ECR.

Pujante, David. 2003. *Manual de retórica*. España: Ed. Castalia.

Quesada Pacheco, Miguel Ángel. 1995. *Diccionario histórico del español de Costa Rica*. San José: EUNED.

Quirós, Claudia. 1996. *La Era de la Encomienda*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Ramos Soriano, José Abel. 2011. *Los delincuentes del papel. Inquisición y libros en Nueva España (1571-1830)*. México: FCE.

Ricard, Robert. 2005. *La conquista espiritual de México*. México: FCE.

Rice, Robin Anne. 2014. "Hacia una poética de las hagiografías novohispanas. El caso de la "vida" de Catarina de san Juan de Alonso Ramos". *Perífrasis* Vol. 5, N 10, 125-139.

Ríos, Eduardo Enrique. 1941. *Fray Margil de Jesús, Apóstol de América*. México: Antigua Librería Robledo de José Porrúa e hijos.

Ríos, Eduardo Enrique. 1959. *Life of Fray Antonio Margil O.F.M.* EEUU: Academy of American Franciscan History.

Rodríguez de la Flor, Fernando. 2012. *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgia en el Barroco hispano*. Madrid: Ediciones Akal.

Rodríguez Mesonero, José Luis. 2018. *El debate sobre la santidad y el Concilio de Trento*. Trabajo final de grado, Universidad de Cantabria. En línea: <http://hdl.handle.net/10902114936>

Rojas Mix, Miguel. 1997. *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*. San José: EUCR.

Rojas Mix, Miguel A. 2002. *La plaza mayor*. San José: EUCR.

Román Gutiérrez, José Francisco *et al.* 2004. *Los colegios de Propaganda Fide. Su historia y su legado*. México: Gobierno del Estado de Zacatecas.

Román Gutiérrez, José Francisco et al. 2004. *Diario histórico (o diario de Narvais) compendio de noticias pertenecientes al Colegio Apostólico de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas y comprensivas a otros lugares. 1767- 1804. Por: Fr. Mariano Antonio de Vasconcelos*. México: Ediciones Culturales.

Romano, Ruggiero y Tenenti, Alberto. 2007. *Los fundamentos del mundo moderno*. España: Siglo XXI.

Roque Baldovino, Ricardo. 2019. “Anna Guerra de Jesús: Hagiografía, confesión y pugnas por el fuero interno en el Reino de Guatemala durante el siglo XVIII. En *Revista Ístmica*, N° 23, enero- junio, p.p 53- 66.

Rubial García, Antonio. 1997. “Imprenta, criollismo y santidad, los tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de Dios y beatos novohispanos. En: *REDIAL Revista Europea de información y documentación sobre América Latina*, N° 8-9, 1997-1998, p.p. 43- 52.

Rubial García, Antonio. 1999. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México: FCE.

Rubial García, Antonio. 2002. *La evangelización de Mesoamérica*. México: Tercer Milenio.

Rubial García, Antonio. 2007. “La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos”. *Revistas UNAM*, Vol 1. (2007), pp. 125- 142.

Rubial García, Antonio. 2008. “La violencia de los santos en Nueva España”. En: *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, BUCEMA, hors- série n° 2 (2008), pp. 2- 12.

Rubial García, Antonio. 2010. *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521- 1804)*. México: FCE.

Rubial García, Antonio. 2011. *La justicia de Dios. La violencia de los santos en la historia del cristianismo*. México: Trama Editorial.

Ruggiero, Romano; Tenenti, Alberto. 2007. *Los fundamentos del mundo moderno. Edad media tardía, reforma, renacimiento*. México: Siglo XXI.

Rull Fernández, Enrique (Ed). 2003. *Autos sacramentales del Siglo de Oro*. España: Eds. Libertarias.

Ruz, Mario Humberto. 2008. “¿Retorno a la “justa guerra”? *Propaganda Fide* en Centroamérica”. Román Gutiérrez, José Francisco *et al.*, *Los colegios apostólicos de Propaganda Fide: su historia y su legado*. México: UAZ, 213-232.

Ruz, Mario Humberto. 1988. “La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704”. En: *Estudios de Cultura Maya*. Vol. XVII, 213- 267.

Ruz, Mario Humberto. 1991. “Melodías para el tigre. Pablo de Rebullida y los indios de la Talamanca, 1694- 1709”. En: *Revista de Historia* # 23 UNA (1991), pp. 59-105.

Sabat de Rivers, Georgina. 1992. *Estudios de literatura hispanoamericana. Sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la colonia*. España: PPU.

Sabat de Rivers, Georgina. 1999. *Esta, de nuestra América pupila. Estudios de poesía colonial*. EEUU: Society for Renaissance & Baroque Hispanic Poetry.

Sabena, Julia. 2014. “Autoridades, Eurdición Noticiosa y Figuras de Pensamiento en los Sermones Barrocos del Lunarejo”. *Revista de la Sociedad de Estudios de Lengua y Literatura*, Salamanca, Número VII.

Sánchez Mora, Alexánder. 2021. *La fiesta barroca en la periferia. Relación de fiesta de proclamación de Luis 1 en la ciudad de Cartago, Costa Rica (1725)*. San José: Encino ediciones.

Sánchez Mora, Alexánder. 2021. “La muerte del rey en el antiguo reino de Guatemala (1666- 1793): la retórica de las relaciones de exequias fúnebres”. *Revista Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 64.

Sanchez Mora, Alexánder. 2016. “Sancho Dobles, Leonardo Teatro breve de la Provincia de Costa Rica. Tres piezas de Joaquín de Oreamuno y Muñoz de la Trinidad. Nueva York: IDEA 2016.” *Revista Estudios* no. 33 UCR (2016), pp. 436-445.

Sancho Dobles, Leonardo. 2009. *La voz otra en Sor Juana Inés de la Cruz. Las contradicciones entre la razón y la pasión*. San José: EUCR

Santa Biblia. 2000. Reina Valera.

Schuessler, Michael K. 2009. *Artes de fundación. Teatro evangelizador y pintura mural en la Nueva España*. México: UNAM.

Schwaller, John F. 2008. “El esfuerzo de los Colegios de *Propaganda Fide* como reflejo de los motivos de la empresa misional en las Américas”. Román Gutiérrez, José Francisco *et al.*, *Los colegios apostólicos de Propaganda Fide: su historia y su legado*. México: UAZ, 171-183.

Sebastián, Santiago (Ed). 1983. *Alciato. Emblemas*. España: AKAL.

Solórzano, Juan Carlos y Quirós Vargas, Claudia. 2006. *Costa Rica en el siglo XVI: descubrimiento, exploración y conquista*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Solórzano Fonseca, Juan Carlos. 2012. *Los indígenas en la frontera de la colonización. Costa Rica, 1502- 1930*. San José: EUNED.

Spreger, Jacobo. 2004. *Malleus Maleficarum. El Martillo de las Brujas*. España: Ed. Maxtor.

Stanley Turberville, Arthur. 1994. *La inquisición española*. México: FCE.

Todorov, Tzvetan. 2009. *La conquista de América*. México: Siglo XXI.

Todorov, Tzvetan. 2005. *Introducción a la literatura fantástica*. México: Ed. Coyoacán S. A.

Torquemada, María Jesús. 2000. *La inquisición y el Diablo*. España: Universidad de Sevilla.

Valadés, Fray Diego. 2003. *Retórica Cristiana [1579]*. México: FCE.

Velázquez, Carmela. 2012. *Diccionario de términos coloniales*. San José: EUCR.

Velázquez Bonilla, Carmela y Payne Iglesias, Elizet. 2014. *Poder, economía y relaciones sociales en el Reino de Guatemala*. San José: EUCR.

Vilaplana, Fr. Hermenegildo. 1763. *Vida de Fray Margil de Jesús*. México: Gobierno del Estado de Querétaro.

Villalobos R, Sergio. 1989. *Para una meditación de la conquista*. Chile: Ed. Universitaria.

Vernier, Martha Elena. 2001. "La Rhetorica Cristiana de Diego Valdés". *Caravelle*, N° 76-77. Hommage à Georges Baudot, pp. 437-442.

Vitoria, Francisco de. 2012. *Sobre el Poder Civil. Sobre los Indios. Sobre el derecho de la guerra*. España: Ed. Tecnos.

Von Ranke, Leopold. 1993. *Historia de los Papas*. México: FCE.

Weckmann, Luis. 1994. *La herencia medieval de México*. México: FCE.

White, Hayden. 2010. *La ficción narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría, 1957- 2007*. Argentina: Ex Libris.

White, Hayden. 2010. *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*. Argentina: Prometeo Libros.

White, Hayden. 1992. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.

Yáñez, Jaime O.F.M. 1983. *Fray Antonio Margil de Jesús. Un misionero santo e incansable*. México.

Zafra Molina, Rafael. 2015. “La *summa* de Canisio: catecismo del Concilio de Trento”. *Anuario de Historia de la Iglesia*. Vol.4, pp. 311-330.

Zambon, Francesco. 2010. *El alfabeto simbólico de los animales. Los bestiarios de la Edad Media*. España: Siruela.

Zea, Leopoldo. 1993. *Ideas y presagios del descubrimiento de América*. México: FCE.