

Las hagiografías y los procesos de canonización como fuentes para la historia de la religiosidad en la América Hispana *

The Hagiographies and the processes for canonization as sources for religious history in Hispanic America.

René Millar Carvacho **

RESUMEN

En esta presentación se establece en un balance del estado actual y una reflexión sobre un campo de investigación escasamente trabajado en Chile, a pesar de la gran cantidad de fuentes disponibles (entre las más importante en América), en archivos nacionales y en los de instituciones religiosas. Estos últimos aún no han sido explorados debidamente para encontrar documentos sobre la vida de religiosos y otros asuntos similares. Cuando se trabaja con estas fuentes, han de considerarse, además, sus características, diferentes a las de los documentos tradicionalmente usados por los historiadores, pero hoy se consideran muy valiosas porque nos suministran un riquísimo material para el estudio de las mentalidades religiosas de la América colonial.

Palabras claves: Religiosidad colonial americana, mentalidades religiosas, hagiografías, vidas de santos.

ABSTRACT

This presentation establishes a balance of the present state of this matter and a reflection about a researching field scarcely worked in Chili, in spite of the fact that there are a great amount of sources available (among the most important in America), in national archives and religious institutions. Those have not been properly explored yet with the objective of searching documents about the life of religious people and similar matters. When we research on these sources, it has been considered, besides of their different characteristics with respect to the traditional documents used by historians. Nevertheless, they are considered so valuable nowadays because of their contribution for the study of religious mentalities in America during the colonial period.

Keywords: American colonial religiosity, religious mentalities, hagiographies, life of saints.

Recibido: octubre 2012

Aceptado: abril 2014

* Conferencia inaugural de las *III Jornadas de Historia de las Mentalidades y de la Cultura*, Universidad de Concepción, 05 de octubre de 2011.

** Doctor en Historia, Universidad de Sevilla. Profesor Titular de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro de número de la Academia Chilena de la Historia.

Hemos elegido este tema para la conferencia inaugural de las Jornadas de Historia de las Mentalidades fundamentalmente porque la historiografía chilena ha utilizado muy poco este tipo de fuentes, no obstante que en el extranjero, desde hace ya varias décadas, ha constituido el soporte básico de numerosas e importantes obras relacionadas con la Historia de la religiosidad. Es muy posible que esa omisión sea consecuencia del escaso número de postulaciones a la santidad que hubo en Chile en el período español. En la medida que escasearon las candidaturas tampoco habrían existido las fuentes necesarias para sustentarlas. Con todo, eso es cierto de manera relativa, puesto que si bien encontramos solo dos o tres postulaciones, las órdenes religiosas, avaladas por el sentir de los fieles, estimaban que entre sus miembros había numerosos “santos”, cuyas aportes a la religión no debían olvidarse, para lo cual dejaban testimonio escribiendo sus “vidas”¹. En parte a ese criterio responde la colección de “vidas” de jesuitas que escribió el padre Rosales y que se conservan manuscritas en la Sala Medina, salvo las que publicó Gustavo Valdés con el título de *Seis misioneros en la frontera mapuche* (Temuco, 1991). En relación con este tema tenemos una tarea pendiente: revisar los archivos de las órdenes religiosas, tanto masculinas como femeninas, a la búsqueda de “vidas” de sus miembros. La escritura de ese tipo de textos fue una práctica habitual en las comunidades de diversos lugares de América y por lo tanto es muy factible que lo realizado por los jesuitas se repita en otras órdenes. Pero tampoco podemos olvidar que nuestro interés por la historia de la religiosidad debería trascender el marco geográfico chileno. Tenemos una deuda pendiente con la temática hispanoamericana. No nos caracterizamos por cultivar la Historia de América no chilena y resulta que poseemos unos de los repositorios más importantes del mundo en materia de impresos coloniales. Las colecciones de hagiografías americanas existentes en la Sala Medina solo se comparan a las de la Universidad de Brown. En nuestra biblioteca hay un material documental prácticamente virgen, que nos espera para enriquecer nuestra producción historiográfica.

Tanto o más que la escasez de este tipo de fuentes, pienso que también ha podido influir en su limitada utilización una tradición positivista muy marcada que se da en la historiografía chilena. Los criterios de verdad impuestos por aquella han implicado una valoración exagerada de las fuentes que permitían acercarse al conocimiento de manera empírica, según principios sacados de las ciencias naturales. Se ha privilegiado un tipo de documentación que mostraba los hechos estimados verdaderos; se buscaba lo “real”, lo que efectivamente ocurrió, rechazando aquello que se consideraban como ficción. Esto necesariamente ha llevado a un desprecio de la “hagiografía” como fuente histórica, pues en ella está presente de manera muy marcada lo maravilloso, lo extraordinario, lo milagroso, cuestiones todas muy alejadas de la verdad positivista. Un buen ejemplo de esta manera de percibir “el valor” de estas fuentes por una de historiografía tradicional, es la opinión que un historiador extranjero manifiesta respecto de una hagiografía de fines del siglo XVII sobre un jesuita peruano. Dice de ella, que es un obstáculo para aproximarse a la figura histórica del personaje porque tiene “una propensión a lo legendario, lo maravilloso, y – por qué no decirlo- lo truculento. A cada instante son suspendidas por Dios las leyes de la naturaleza”².

Los procesos de canonización como fuente histórica son prácticamente desconocidos por nuestra historiografía. No hay más de cuatro o cinco trabajos que los han utilizado parcialmente.

¹ Utilizamos la expresión “santo” en sentido amplio, es decir englobando a todos los que en su tiempo gozaron de fama de santidad, aunque no hubiesen alcanzado el reconocimiento oficial. La palabra “vida” la utilizamos como sinónimo de hagiografía.

² Vélez, Armando. 1992. *Francisco del Castillo. El apóstol de Lima*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú, p. 17.

Aquí nos encontramos con el mismo problema ya señalado. En el período hispano hubo sólo una postulación formal, la del franciscano Fr. Pedro Bardeci. Pero también aquí vale, en parte, lo manifestado respecto a las hagiografías. En la Biblioteca Nacional hay publicaciones oficiales relacionadas con procesos de santidad postulados en diversas partes de América, por lo que perfectamente podríamos haberlas trabajado, desarrollando una historiografía relacionada con la santidad americana. Sin embargo, como decíamos, nuestras inquietudes disciplinarias han estado bastante alejadas de este ámbito geográfico. Deberíamos volver a dar vida al espíritu y a los objetivos que en la década de 1960 animaron a los destacados maestros Eugenio Pereira, Álvaro Jara y Rolando Mellafe.

Antes de analizar las posibilidades que nos ofrecen las fuentes en comento, me detendré en un aspecto conceptual: ¿Qué se entiende por hagiografía? ¿Es una expresión cuyo significado sea inequívoco? En términos generales puede decirse que la palabra hagiografía hace referencia a todo escrito relacionado con los santos. Para muchos, corresponde a los textos que refieren las vidas de esos personajes, en una especie de equivalencia a las biografías laicas o al género biográfico común, pero premoderno³. Con todo, el tema es un poco más complejo de lo que parece. Dentro del concepto hagiografía caben muchas formas diferentes, desde aquellas que refieren una vida en sus diferentes etapas, hasta otras que aluden sólo a los milagros, o a las reliquias o al martirio que experimentó el santo. Por otra parte, el término hagiografía comenzó a utilizarse recién en la segunda mitad del siglo XVII, con los bolandistas, por lo que buena parte de la producción de textos sobre estos temas se conocían con los nombres, de *vitae*, leyendas, *exempla*, menologios, *passiones* y libelli y correspondían a contenidos y formas diferentes dentro del tema general de los santos⁴. En consecuencia, hoy utilizamos una palabra que en buena parte de la Época Moderna no estaba presente y que el significado y objetivo que le damos no concuerda con el que le asignaban los hombres de esa época a los diferentes textos relacionados con la santidad. El uso del término santo, también merece precisarse. Las hagiografías no se refieren de manera exclusiva a los santos oficiales, por el contrario, la mayoría corresponden a bienaventurados, es decir a sujetos que vivieron y murieron con fama de santidad, independiente de si llegaron a no a los altares.

Otro problema se plantea cuando se compara o trata de hacer equivalente una hagiografía a una biografía moderna. En una hagiografía no siempre vamos a encontrar la reconstrucción de una vida. Perfectamente puede centrarse sólo en la espiritualidad, sin que contenga información sobre acontecimientos de su existencia. Además, como lo ha explicado con maestría la doctora Norma Durán, el sujeto en uno y otro caso es sustancialmente diferente. En el segundo es el individuo, la individualidad, autónoma, independiente de lo trascendente, lo que condiciona el relato. En las “hagiografías” no aparecen los rasgos individuales, porque lo que interesa es responder al modelo, que en última instancia no es otro que Cristo⁵.

Veamos ahora algunas consecuencias que se desprenden de esas precisiones conceptuales. En la medida que el texto hagiográfico es una creación “tardía” debemos tener muy claro que el objetivo, contenido y forma de él debe ser analizado a partir de los criterios vigentes al momento de su elaboración. No debemos atribuirle a esta fuente características o condiciones asignadas por la historiografía de los siglos XIX y XX. Es necesario tener presente que en la Época Moderna no existe un tipo único de texto hagiográfico, sino que hubo varios, que dependían del propósito que

³ Certeau, Michel de, 1993. *La escritura de la historia*. 3ª edición. México, Universidad Iberoamericana, p. 258.

⁴ Durán, Norma. 2008. *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, p. 106 y ss.

⁵ Durán, Norma. *Op. cit.*, cap. III.

se buscaba. Por otra parte la hagiografía fue vista por “la historia científica” como una especie de biografía, que al no responder exactamente a los criterios de verdad que a ésta se le exigía, fue despreciada. Lógicamente, de una hagiografía de los siglos XVI o XVII no debemos esperar, ni menos exigirle el relato “verdadero” de las diferentes etapas de la vida de un sujeto. Primero, porque el concepto de “verdad” que se manejaba en esa época poco tiene que ver con el defendido por la ciencia histórica contemporánea. Lo que importaba era la verdad revelada, fuente de todo conocimiento, que era aprendida por los exégetas reconocidos por la Iglesia. Esto hacía que la verdad estuviera vinculada a la autoridad: lo que estaba autorizado era verdadero, lo que no, era apócrifo. Con todo, desde mediados del siglo XVII, ante el auge humanista y el ataque Protestante a la santidad, se comienza a efectuar una crítica a los testimonios para precisar su autenticidad; es la obra de los bolandistas, que si bien tienden a separar verdad de autoridad, no se plantean en contra del principio o fuente del conocimiento: la revelación⁶; pero, como lo señala Michel de Certeau, la obra de los bolandistas implicó un primer paso desde la verdad dogmática a la verdad histórica⁷. No obstante, esa renovación no afectará al grueso de la producción hagiográfica, que mantendrá su orientación no crítica. En definitiva, la diferencia de aquélla con la verdad empírica, que se desarrolla sobre todo de la Ilustración en adelante, es sustancial. Así, ni siquiera podemos pedirle a un texto hagiográfico que nos muestre la individualidad de un personaje. En la biografía lo que se destaca es lo propio de cada persona. En la hagiografía, en cambio, lo que importa es la identificación con Cristo o con sus imitadores más connotados, como San Francisco. De ahí, que en esos escritos no aparezca el sujeto, pues lo que interesa es mostrar la cercanía con el modelo. Por lo mismo no nos debe extrañar que exista una gran similitud entre las diversas hagiografías⁸.

Para poder apreciar el aporte que puede hacer la hagiografía como fuente histórica, es conveniente conocer los objetivos que perseguían los hagiógrafos cuando las escribían. En primer lugar, tenían un fin edificante. Les interesaba mostrar situaciones o hechos que fueran ejemplares, que sirvieran de modelo a los fieles y a los religiosos. Como destaca Michel de Certeau, no se trataba de mostrar lo que había pasado, sino lo que era “ejemplar”. Las hagiografías narraban el difícil camino recorrido por los bienaventurados para alcanzar al cielo, destacando las tentaciones que enfrentaron, las luchas con el demonio, las mortificaciones a las que había sometido su cuerpo, las horas dedicadas a la oración y, en general, las virtudes que había cultivado. Esos eran los modelos de vida que los cristianos debían tener siempre presente para lograr la salvación y la vida eterna junto a Dios⁹. Asociado a ese objetivo, las hagiografías también cumplían un fin didáctico. Se buscaba que el aspecto edificante llegara de manera efectiva a los fieles, por lo mismo se procuraba que la narración fuera entretenida, que llamara la atención, de ahí, en parte el énfasis por lo extraordinario¹⁰. Por todo ello, las hagiografías se debatían entre lo admirable y lo imitable, aunque, desde la segunda mitad del siglo XVII, es la orientación segunda la que tiende a predominar en la medida que la exageración de lo maravilloso es vista críticamente por la Santa Sede. Estas “vidas” de mujeres y hombres virtuosos eran destinadas al oficio litúrgico, a ser leídas en los refectorios de los conventos masculinos y femeninos a las horas de las comidas y a la lectura

⁶ *Ibidem.*, p. 113 y ss.

⁷ Certeau, Michel de, *Op. cit.*, p. 259.

⁸ *Ibidem.*, p. 263.

⁹ Rubial García, Antonio. 1994. “Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de Nueva España”, en *La literatura novohispana. Revisión Crítica y Propuestas Metodológicas*, José Pascual Buxó y Amulfo Herrera, editores. UNAM, México, p. 90.

¹⁰ Lavrin, Asunción. 1993. “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”, en *Latin American Review*. N^{os} 1 y 2. Albuquerque, p. 32-33.

formativa de los fieles en general. En Hispanoamérica su circulación fue bastante más amplia de lo que puede suponerse para una población mayoritariamente analfabeta y pobre. El préstamo de ejemplares, la lectura grupal, los sermones y la iconografía fueron los medios que permitieron la difusión de las hagiografías en los sectores populares. Por ejemplo, las series pictóricas sobre vidas de santos seguían la narración de las hagiografías. En el caso de Chile, la vida de San Francisco que está en el convento de la Alameda utiliza el relato de San Buenaventura y la serie sobre la vida de Santa Rosa, que está en el convento de las monjas Rosas de Santo Domingo, sigue textual la hagiografía de Leonardo Hansen.

El texto hagiográfico también tenía un objetivo apologético. Se buscaba resaltar la figura del hombre virtuoso en función del engrandecimiento de la orden religiosa a la que pertenecía o a la que estaba vinculado, si se trataba de un laico. En América, la vinculación de un bienaventurado con una religión determinada era muestra del éxito que ella tenía en la labor de cristianización de estas tierras. Pero también una hagiografía, muchas veces, al destacar un determinado personaje, estaba haciendo lo propio con el hagiógrafo. Era frecuente que éste hubiera sido el director espiritual del o de la protagonista y por lo mismo en la narración tenía una cierta presencia, que contribuía a incrementar su imagen como maestro de espíritu. Por último, las hagiografías del barroco americano servían para dar cohesión e identidad al grupo. Los autores presentan al bienaventurado no solo como representativo de la obra apostólica de la orden sino también de la comunidad en la que desarrolló su vida. La figura del “santo” representa al grupo de donde surgió y al mismo tiempo éste tiende a identificarse con su imagen. El historiador norteamericano Ronald J. Morgan ha desarrollado este tema en su obra *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity*¹¹.

Vinculado a lo anterior, es importante destacar que las hagiografías, junto con mostrar la figura del santo, estaban también representando una conciencia colectiva. Las devociones, las prácticas, las creencias del “santo” que describía el hagiógrafo respondían a la realidad cultural de la época y a la mentalidad del grupo al que pertenecía. Como señala Antonio Rubial esos textos “nos hablan de prejuicios, de expectativas, de sentimientos y, sobre todo, de la formación de conciencias de identidad local o nacional”¹². Por otra parte, y como lo acabamos de mencionar, las hagiografías contribuían a la difusión de valores, virtudes, imágenes y prácticas religiosas favoreciendo la formación de un cierto imaginario y el conocimiento de las propuestas doctrinarias de la Contrarreforma¹³. En las vidas de los venerables, como bien lo destacan Gruzinski y Sallmann, se produce una interacción entre la cultura popular y la cultura docta¹⁴. En dichas obras es posible apreciar transferencias entre ambos ámbitos. El hagiógrafo, que por general conoció personalmente al “santo”, recoge elementos provenientes del círculo en los que vivió y los integra en el marco de la tradición oficial de la Iglesia y de la orden religiosa que avala la fama de santidad del protagonista.

Las hagiografías nos entregan información sobre la espiritualidad practicada en una época en un área geográfica determinada, asociado a lo cual estaban los fenómenos extraordinarios que generaban el vínculo entre el “santo” y los fieles. Aquel alcanzaba la fama de santidad, en la medida que los dones sobrenaturales que poseía llegaban a conocimiento de los fieles, los que se veían favorecidos por ellos. Así, las cualidades taumatúrgicas ocupaban un lugar preferente en esa

¹¹ The University of Arizona Press. 2002. Tucson, USA.

¹² Rubial García, Antonio, *Op. cit.*, p. 90.

¹³ Morgan, Ronald, J. *Op. cit.*, p. 36.

¹⁴ Gruzinski, Serge y Jean Michel Sallmann. 1976. “Une source d’ethnohistoire: Les vies de «venerables» Dans l’Italie meridionales et le mexique baroques”, en *Mélanges de l’école Française de Rome (MEFRM)*, t. 88, 1976-2, pp. 789-791.

relación y en general todos los hechos que pueden ser calificados de milagrosos servían para afianzar el prestigio de un hombre virtuoso en su entorno, generándose con éste unos vínculos muy especiales que terminaban asignándole a aquél una función social clave en la América barroca. Estos textos por tanto permiten acercarse a ese tipo de fenómenos y poder analizarlos, hacer comparaciones, precisar particularidades e identidades regionales o globales. Pero las hagiografías no solo nos muestran lo maravilloso, sino también las virtudes que cultivaba el “santo”. A partir del estudio de ellas se puede intentar precisar porqué predominan algunas sobre otras; ver a qué obedecía ese comportamiento, ¿era producto de políticas que venían de Roma o eran a circunstancias locales las determinantes? En ese sentido resulta particularmente interesante tratar de ver el tema de las mortificaciones. ¿Cuál era su sentido? ¿Se puede hablar de una peculiaridad americana al respecto? ¿Qué sentido se le asignaba al dolor?

Pero en esta fuente no sólo encontramos información para precisar mentalidades colectivas, también es posible, en determinados casos, encontrar información útil para reconstruir la biografía de un “santo”. Aparentemente esto estaría en contradicción con lo que habíamos mencionado antes, en cuanto a que el sujeto individual prácticamente no tenía cabida en la hagiografía, pues lo que importaba era el modelo. Pues bien, en la historia la cronología es determinante. Resulta que lo anterior es válido hasta mediados del siglo XVII. Desde esa época en adelante la situación irá modificándose debido en parte a la labor desarrollada por los bolandistas y sobre todo por las políticas sobre la santidad que impulsó la Santa Sede desde el papado de Urbano VIII. Este dictará normas para limitar la publicación de relatos de hechos milagrosos que no hubiesen sido reconocidos por la Congregación de los Ritos¹⁵. En la elaboración de las hagiografías, siguiendo las directrices romanas, se fue disminuyendo el contexto maravilloso y se fue enfatizando el ejercicio heroico de las virtudes. Fue apareciendo cada vez más la individualidad y se procuró que los hechos narrados respondieran a una fuente confiable. En América ese proceso de cambio no se expresó, al parecer, de manera uniforme ni simultánea respecto a Europa. En todo caso, es un aspecto a estudiar con mayor detención.

Ahí, en las cuestiones anteriores, tenemos una muestra del sinnúmero de posibilidades que ofrecen las hagiografías como fuente histórica. En la parte inicial de la exposición hacíamos referencia a los criterios de verdad que llevaban a descalificar el valor historiográfico de esta documentación. Pues bien, lo indicado en estas últimas páginas nos permiten apreciar que las hagiografías nos entregan información relevante e insustituible para estudiar mentalidades religiosas, independiente de la calificación positivista que se haga de ellas. Las hagiografías nos entregan la verdad de los hombres de los siglos XVI y XVII, que es la que a nosotros nos interesa.

Ahora en cuanto a los procesos de canonización, nos detendremos primero en el tipo de documentación que generan. Este se encuentra determinado por las etapas en las que se estructuran las causas. De acuerdo a lo establecido por la Sagrada Congregación de los Ritos existe una fase inicial, que se denomina proceso ordinario y que se lleva adelante en la diócesis en donde residió el candidato. La postulación por lo general es efectuada por religiosos cercanos a aquél, ante la cual, el obispo, a la vista de los antecedentes que se presentan, nombra un juez que recabe información formal al respecto. Se elabora un cuestionario con preguntas muy precisas referentes a la vida, muerte, virtudes y milagros del candidato y se convoca a testigos para que declaren

¹⁵ Millar Carvacho, René. 2009. *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII*. Santiago, Ediciones Universidad Católica, pp. 81-82; Renoux, Christian. “Une source de l’histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome*, t. 105, N° 1, pp. 187-188; Sallmann, Jean-Michel. 1994. *Naples et ses Saints a l’âge baroque (1570-1750)*. Paris, Presses Universitaires de France, pp. 111-115.

sobre el particular, de todo lo cual queda testimonio escrito, refrendado por el juez eclesiástico y un notario. Ahí tenemos, en consecuencia, un tipo de documentación, que corresponde a los expedientes con las declaraciones de los testigos, dando respuesta al cuestionario indicado. Por lo general, esta etapa procesal se realiza poco tiempo después de la muerte del Siervo de Dios y los testigos que declaran, cuyo número es fluctuante aunque gira entre los 50 y los 100, en su mayoría lo conocieron personalmente y refieren hechos que vieron o de los que supieron de oídas. Al momento de testificar debían jurar ante el tribunal eclesiástico y los evangelios decir la verdad, no estar confabulados y guardar absoluto secreto de lo que declararen.

Una vez concluida esa etapa, se enviaba la documentación a Roma a la Sagrada Congregación de los Ritos. Allí, se analizaba y de considerarse que existían fundamentos, se autorizaba el paso a una segunda etapa, que correspondía al denominado proceso apostólico. Éste guardaba una serie de formalidades fijadas por la Congregación de los Ritos y si bien se realizaba en la diócesis del postulante todo el procedimiento tenía que atenerse a las directrices dadas en Roma, que incluía un nuevo cuestionario y un nuevo tribunal. Como mínimo debía llevarse a cabo 50 años después de la muerte del candidato, por lo que los testigos que concurrían en su mayoría no habían conocido personalmente al postulante y casi siempre declaraban de oídas, aunque, a veces, cuando se trataba de milagros sí lo hacían de vista. Las declaraciones de los testigos debían cumplir con una serie de formalidades, que no podían omitirse por ningún motivo. Los expedientes de la causa, eran sellados y enviados a la Sagrada Congregación.

Un tercer tipo de documentación lo generaba un denominado proceso de “non culto” que se realizaba antes del proceso apostólico y que tenía por finalidad probar que al candidato no se le había rendido culto público desde su fallecimiento en adelante. Era un proceso con un tribunal formal y en el que se convocaba a diversos testigos. El último tipo de documentación importante que generaban estas causas correspondía a la originada en la vista de ella en la Congregación de los Ritos. Aquí se llevaba adelante la parte controversial del proceso en la que intervenía el promotor de la fe o abogado del diablo y el postulador de la causa, que, en las diferentes congregaciones o juntas, defendían sus puntos de vista ante un tribunal de cardenales, encargado de fallar. Esta fase producía un material que se imprimía y publicaba bajo el título de “Positio”, que era la documentación sobre la que deliberaban los jueces. En ella se incluía una presentación del postulador en la que presentaba el ejercicio heroico de las virtudes por parte del Siervo de Dios fundamentándolo en las declaraciones de los testigos. Luego se incluía la nómina de ellos considerando ambos procesos y un resumen de las deposiciones de los mismos, ordenadas de acuerdo al ejercicio de las diversas virtudes y al goce de dones sobrenaturales. Finalmente venían las animadversiones u objeciones del abogado del diablo y las respuestas del postulador.

¿Qué información es la que podemos extraer de esa variedad de documentación? Sin duda, nos proporciona un material riquísimo para el estudio de las mentalidades religiosas. Disponemos de las declaraciones de numerosos testigos, que deponen voluntariamente y que si bien responden a un cuestionario preestablecido, tienen libertad para explayarse e ir más allá de lo preguntado. Allí encontraremos información sobre devociones, valoración de determinadas virtudes, milagros que llamaban la atención, reliquias más apreciadas, mortificaciones, cumplimiento de los votos religiosos y en general prácticas ascéticas de más frecuente uso y consideración. Es frecuente que la información muestre la importancia que el candidato daba, por ejemplo, a la virtud de la obediencia. ¿Qué sentido tenía la insistencia en ella? Respondía a una actitud particular del Siervo de Dios o a una política de la orden religiosa que trataba de transmitir un mensaje a los fieles respecto a la relación que debían guardar respecto de sus confesores. Los testigos al referir el ejercicio podían dar luces en uno u otro aspecto, pero sobre todo, dejaban en evidencia la importancia que en ese caso se le daba a determinadas virtudes u obligaciones, que podía ser

diferente a las que se valoraban en otros períodos o a las que practicaban las candidatas femeninas. Esta documentación permite en muchos casos observar la evolución de determinadas creencias o de políticas u orientaciones devocionales. Esto por la existencia de los dos procesos ya indicados. El segundo, el apostólico, se realizaba bastante tiempo después del ordinario, por lo que un porcentaje menor de los testigos se repetía. Y aunque las preguntas no eran exactamente iguales, guardaban, como no podía ser de otra manera, bastante similitud. En consecuencia, era posible que el segundo grupo de testigos, que en gran medida no conoció al Servio de Dios, resaltare otros aspectos de su vida, que le interesaba enfatizar virtudes o comportamientos distintos a los del primero. Esto nos llevará a preguntarnos acerca del porqué de esos cambios. Eran producto de una reorientación de la acción apostólica en la diócesis, de nuevas estrategias de la orden religiosa o de la necesidad de adecuarse a nuevas políticas que impulsa la Santa Sede.

Otros temas que resaltan de esta documentación es aquella que tiene que ver con los dones sobrenaturales. Es decir con los milagros que hacía el Siervo de Dios y que merecían la mayor atención de los fieles. En ese sentido ¿eran los dones taumatúrgicos los más valorados y los que condicionan la condición de santo del candidato? O bien ¿eran los milagros asociados a la oración, como los éxtasis, visiones y revelaciones los que más ponderaban o llamaban la atención de los fieles? Podemos preguntarnos además si en esos aspectos se aprecian cambios entre un proceso y otro y de haberlos tratar de buscar las causas de ellos, apoyándonos por cierto en otras fuentes no necesariamente generadas en las causas de canonización. De manera paralela al tema de los milagros, los procesos nos entregan información sobre las mortificaciones, que iban asociadas al ejercicio heroico de determinadas virtudes. ¿Cómo valoraban los testigos estas prácticas? ¿Es posible apreciar tendencias a lo largo del tiempo? ¿Se daban en ese aspecto diferencias de género?

Por último, también debemos tener en cuenta a la documentación denominada “Positio” (situación). Ésta es muy interesante no solo por resumir buena parte de las testificaciones que se habían efectuado en ambos procesos, sino también porque allí se incluyen las animadversiones del promotor de la fe (abogado del diablo). En otras palabras allí están las críticas, los cuestionamientos a la postulación, que van de aspectos formales a cuestiones de fondo. Entre los primeros estaba el no respeto a las formalidades en materia de procedimiento y en los segundos, las razones para considerar que el candidato no había cumplido con el ejercicio heroico de las virtudes, ni gozaba de los dones sobrenaturales que se le atribuían. En suma, allí se puede apreciar la sintonía o contraposición entre el tipo de santidad postulado y la política de la Santa Sede al respecto. Pero además, es posible encontrar información sobre los cambios que en el tiempo se producían en ese ámbito, pues en una causa de fe podían haber varias “Positio”, dependiendo de la duración de aquella y de las decisiones de los jueces de la Congregación de los Ritos a la hora de acoger o rechazar los planteamientos de las partes.

En suma, dada la exposición de algunas de las posibilidades que ofrecen las fuentes comentadas, esperamos que más de alguno de los presentes se interese y se atreva a trabajarlas, contribuyendo así a un mayor desarrollo de los estudios sobre aspectos de la religiosidad americana, ya que hasta ahora nosotros no le hemos dado la importancia que se merecen.

Bibliografía

- De Certeau, Michel. 1993. *La escritura de la historia*. 3ª edición. Universidad Iberoamericana. México.
- Durán, Norma. 2008. *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*. Universidad Iberoamericana, México.

- Gruzunski, Serge y Jean Michel Sallmann. 1976-2. "Une source d'ethnohistoire: Les vies de «venerables» Dans l'Italie meridionales et le mexique baroques", e *Mélanges de l'ecole Française de Rome* (MEFRM), t. 88, pp. 789-791.
- Lavrin, Asunción. 1993. "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial", en *Latin American Review*. N°s 1 y 2. Albuquerque.
- Millar Carvacho, René. 2009. *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII*. Ediciones Universidad Católica. Santiago.
- Renoux, Christian. "Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation", *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, t. 105, N° 1, pp. 187-188.
- Rubial García, Antonio. 1994. "Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de Nueva España", en *La literatura novohispana. Revisión Crítica y Propuestas Metodológicas*, José Pascual Buxó y Amulfo Herrera (editores), UNAM, México.
- Sallmann, Jean-Michel. 1994. *Naples et ses Saints a l'âge baroque (1570-1750)*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Vélez S., Armando. 1992. *Francisco del Castillo. El apóstol de Lima*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.