



# Boletín Americanista

Universidad de Barcelona  
Facultad de Geografía e Historia  
Sección de Historia de América

Año LXIII. 2, Barcelona 2013

**67**

# ÍNDICE

## DOSSIER

*Poder, cultura y religión en los gobiernos españoles de América y Filipinas (siglos XVI-XVIII) / Power, Culture and Religion in the Spanish governments of the Americas and the Philippines (16th to 18th centuries)*

- Presentación / Presentation** . . . . . 9
- Miguel Anxo Pena González.** *En torno a la equidad. La escuela agustiniana en la Nueva España / Around the Equity. The Augustinian's School of the New Spain* . . . . . 11
- Sara Sánchez del Olmo.** *Cuerpos en lucha, lucha de cuerpos: discurso moral, propaganda e identidad religiosa en el Michoacán colonial / Bodies fighting, fighting bodies: moral discourse, propaganda and religious identity in colonial Michoacan* . . . . . 33
- Georgina Indira Quiñones Flores.** *El clero y el delito de proposiciones en Zacatecas: los errores manifestados en los sermones, siglos XVI y XVII / The clergy and the crime of propositions in Zacatecas: errors appear in sermons, 16th and 17th centuries* . . . . . 47
- Enrique N. Cruz.** *Poder y adaptación al sur de Charcas en el siglo XVIII. Curas doctrineros y curacas en San Antonio de Humahuaca / Power and adaptation in the South of Charcas in the 18th century. The parish priests and curacas (Indian native authority) in San Antonio de Humahuaca* . . . . . 71
- Paulina Numhauser.** *El Real Patronato en Indias y la Compañía de Jesús durante el período filipino (1580-1640). Un análisis inicial / The Real Patronato in the Indies and the Society of Jesus during the Philippine period (1580-1640). An initial analysis* . . . . . 85

**Alexandre Coello de la Rosa.** *Los conflictos jurisdiccionales entre los arzobispos de Manila y los jesuitas por las doctrinas de indios (siglos XVI-XVIII) / The jurisdictional conflicts between the archbishops of Manila and the Jesuits for the Indian doctrines (16th – 18th centuries)* 105

**ARTÍCULOS / ARTICLES**

**Isabelle Combès.** *De luciferinos a canonizables: representaciones del canibalismo chiriguano / From Luciferian to Canonizable: representations of Chiriguano cannibalism* . . . . . 127

**César Ceriani Cernadas y Hugo Lavazza.** *Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco argentino (1935-1962) / Borders, spaces, and dangers in an evangelical indigenous mission in the Argentine Chaco (1935-1962)* . . . . . 143

**Marcelo Jerez.** *Peronismo, Planificación y Estado en el Noroeste Argentino: Iturbe y el Plan Cuadrienal de Obras Públicas en la provincia de Jujuy (1947-1950) / Peronismo, Planning and State in Northwest Argentina: Iturbe and the Plan Cuadrienal de Obras Públicas in Jujuy (1947-1950)* . . . . . 163

**Rodrigo Vega y Ortega y José Daniel Serrano.** *Medicina, farmacia y química en el centenario de la República Mexicana, 1911 / Medicine, Pharmacy, and Chemistry in the Centennial of the Mexican Republic, 1911* . . . . . 183

**RESEÑAS / REVIEWS**

**Álvarez, Gustavo; Dalla-Corte, Gabriela y Prosperi, Marcela.** *Socialistas y socialismo en Santa Fe. La organización que venció al tiempo.* Rosario: Prohistoria, 2012, 285 págs. . . . . 207

**Campos Goenaga, María Isabel.** *Entre crisis de subsistencia y crisis colonial. La sociedad Yucateca en la coyuntura, 1765-1774.* México: INAH-ENAH, 2011, 274 págs. . . . . 209

**Lorenzo Río, María Dolores.** *El Estado como benefactor. Los pobres y la asistencia pública en la ciudad de México, 1877-1905.* México, D.F.: El colegio de México / El Colegio Mexiquense, 2011, 262 págs. . . . . 211

# CUERPOS EN LUCHA, LUCHA DE CUERPOS: DISCURSO MORAL, PROPAGANDA E IDENTIDAD RELIGIOSA EN EL MICHOACÁN COLONIAL

Sara Sánchez del Olmo  
Instituto Religiones, Culturas, Modernidad (IRCM)  
Universidad de Lausana

**Resumen:** A partir del siglo xvii la Nueva España sería testigo del desarrollo de una profusa literatura hagiográfica que adoptaría diversas formas, entre ellas su inserción en forma de biografía dentro de las crónicas de las órdenes religiosas. Analizamos aquí las obras de Rea y Basalenque, primeras crónicas oficiales de la provincia de Michoacán. Sus textos nos permiten, por un lado, aproximarnos al discurso moral en torno al cuerpo construido en el Barroco, y por otro, analizar las estrategias de las órdenes religiosas en su posicionamiento hacia el resto de los grupos sociales, mostrando cómo las hagiografías fueron un ejercicio de propaganda destinado a reafirmar su legitimidad y a reforzar su prestigio. Al mismo tiempo, estos relatos constituyeron una de las bases sobre las que se cimentaría la construcción de una identidad religiosa diferenciada, frente a la metrópoli y frente al «otro» más cercano.

**Palabras clave:** Hagiografía, Modelos corporales, Legitimidad, Prestigio, Identidad religiosa, Michoacán

**Abstract:** Since seventeenth-century New Spain would be witness of development for a vast hagiographic literature that would take different shapes, including their integration in the way of biography within the chronicles of religious orders. We analyse here Rea's and Basalenque's works, the first official chronicles of the province of Michoacán. Their writings allow us, on one hand, to approach the moral discourse about the body built up at baroque, and secondly, to analyse the strategies of religious orders in their positioning towards other social groups, showing how the hagiographies were a propaganda exercise to reinforce their legitimacy and to strength their prestige. At the same time, these works were one of the pillars on which was cemented the construction of a distinguished religious identity, facing the metropolis and facing the closer "other".

**Keywords:** Hagiography, Corporal models, Legitimacy, Prestige, Religious identity, Michoacan

## 1. Introducción

A lo largo de la época barroca la Nueva España se vería sacudida por profundos cambios que habrían de marcar su destino. Al compás de una expansión socio-económica comenzó a germinar una conciencia identitaria que encontraría en la literatura un medio privilegiado para expresar y exaltar su diferencia. Esa conciencia precisaba de símbolos comunes que contribuyeran a fortalecer los vínculos dentro de una sociedad pujante y, al tiempo, profundamente heterogénea. Como ha señalado Rubial, los únicos que entre todos los grupos novohispanos poseían las armas para construir una cultura que cohesionara la conciencia colectiva eran los eclesiásticos (Rubial, 1999: 54). No es extraño, pues, que el sentimiento de diferenciación gestado por los criollos tuviera una expresión fundamental en el campo de la religiosidad.

Para las élites novohispanas —especialmente para las religiosas— se convirtió en una tarea preferente mostrar que en la Nueva España existían también nuevos espacios y, sobre todo, nuevos cuerpos susceptibles de vivir experiencias divinas. Proliferó así el culto a los venerables y santos no canonizados, ejemplos fehacientes de la mano de Dios en esos territorios.

El problema fue que, en la mayor parte de los casos, ese culto no se tradujo en un *viaje hacia los altares*, y, a pesar de los esfuerzos de los poderes civiles y religiosos por lograr la canonización de algunos de estos venerables, el éxito fue muy escaso. Los cambios introducidos por la Iglesia tras el pontificado de Urbano VIII en relación con los requisitos para las canonizaciones, el carácter periférico de este territorio, la preferencia del papado por los *santos blancos* y cuestiones de índole política y económica frenaron el ascenso de la mayor parte de ellos. A lo largo de todo el período virreinal solo dos venerables novohispanos llegarían a ser beatificados: fray Felipe de Jesús, un franciscano criollo muerto en Japón en 1597 y beatificado por Urbano VIII en 1627, y fray Sebastián de Aparicio, un franciscano peninsular beatificado el 27 de marzo de 1790. Dos beatos pero ningún santo propio.

Los escollos y los límites impuestos a la formalización de estos cultos no frenaron sin embargo los deseos de las jerarquías eclesiásticas novohispanas por presentar el virreinato como una *tierra de prodigios*. La ausencia de ratificación fue compensada, en cierta manera, por la proliferación de una profusa literatura hagiográfica (Rubial, 2009: 398).<sup>1</sup>Aunque Urbano VIII había firmado en 1625 un decreto en el que prohibía imprimir libros que contuvieran sugerencias de santidad, milagros o revelaciones sin que tuvieran la aprobación explícita de la Iglesia (Rubial, 1999: 37-38), lo cierto es que la cultura barroca novohispana hizo de esta literatura una de sus señas de identidad.

Aunque estos textos eran, en principio, accesibles a un público minoritario vinculado esencialmente al ambiente clerical, la difusión de sus contenidos tras-

---

1. Entre los siglos XVII y XVIII aparecieron más de cien impresos de este carácter (Rubial, 2009: 398).

pasó los muros conventuales y pudo llegar a los diferentes estamentos sociales a través de los sermones, las confesiones, las direcciones espirituales y la lectura comunitaria de estas obras en espacios como hospitales y cofradías. De esta manera, la idea de una tierra prodigiosa fecunda en milagros y cuerpos escogidos se extendió por toda la sociedad.

Estas obras no fueron, obviamente, exclusivas del mundo novohispano pero sí presentan diferencias con la literatura de este género nacida en Europa. Por un lado, en la Nueva España la ortodoxia y el dogma quedaron, en numerosas ocasiones, francamente diluidas. Por otro, como certeramente ha señalado Rubial, la presencia de lo corpóreo, elemento característico del Barroco, devino en el caso novohispano en obsesión próxima al exceso (Rubial, 1999: 76).

Esta literatura hagiográfica adoptó diversas formas, entre ellas su inserción en forma de biografía dentro de las crónicas de las órdenes religiosas. Las vidas de esos varones ejemplares recogidas en sus páginas nos permiten aproximarnos a los discursos sobre el cuerpo y sus prácticas en la Nueva España colonial. Pero además, estos textos constituyen una fuente de inapreciable valor para comprender los conflictos y las luchas establecidas entre los diferentes cuerpos que compusieron la sociedad novohispana del Barroco ya que, como bien ha señalado Escandón, las crónicas provinciales del siglo xvii constituyen verdaderas «apologías de una nueva sociedad en gestación» (Rea, 1996: 16).

## 2. Michoacán, tierra de prodigios

Poco tiempo después de su nacimiento como diócesis, el antiguo señorío tarasco se convirtió en uno de los obispados más ricos e influyentes de la Nueva España. Las crónicas religiosas del siglo xvii presentan este territorio como un espacio de rápida y exitosa evangelización. A pesar de que los comienzos no fueron fáciles (Castro, 2004: 243-246), en la segunda mitad del siglo xvi los tarascos estaban plenamente inmersos en las nuevas prácticas devocionales traídas por los conquistadores espirituales. Convencidos o coaccionados, lo cierto es que en esa época el catolicismo constituía ya una de las señas de identidad de los pueblos de indios michoacanos.

Los primeros en penetrar en este territorio fueron los franciscanos, en 1525. Su entrada coincidió con una época marcada por la desaparición masiva de la población indígena a causa de las epidemias y los excesivos trabajos impuestos. No sería hasta 1533, año en que visitó Michoacán el entonces oidor de la Segunda Audiencia, Vasco de Quiroga, cuando comenzase la verdadera organización sociopolítica y, con ella, la expansión de las misiones franciscanas. Además, en esas mismas fechas, Quiroga solicitó a los agustinos, recién llegados a la Nueva España, que se adentrasen a misionar en este territorio. Estos arribarían en 1536, asentándose fundamentalmente en la denominada Tierra Caliente.

En el último tercio del siglo *xvi* ambas órdenes estaban presentes en la mayor parte de la diócesis michoacana. El incremento de las misiones fue tal que, en el caso franciscano, el capítulo general de la orden celebrado en 1567 tomó la decisión de agrupar todos los conventos fundados en este territorio en una nueva provincia independiente de la del Santo Evangelio de México, naciendo así la Provincia Seráfica de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán. En el caso de los agustinos, ya a finales del siglo *xvi* se había planteado en el seno de la Orden la posibilidad de separar las provincias de México y Michoacán, pero habría que esperar hasta 1602 para asistir al nacimiento de la Provincia Agustiniense de San Nicolás Tolentino de Michoacán.<sup>2</sup>

En el primer tercio del siglo *xvii* las dos órdenes estaban plenamente asentadas y consolidadas en la diócesis.<sup>3</sup> Llegó entonces el momento de recoger por escrito los penosos trabajos del pasado y los esfuerzos logrados en la evangelización de este territorio. Pero franciscanos y agustinos se enfrentaban a graves problemas vinculados a la observancia y a la disciplina. Las crónicas pasaron a desempeñar entonces un papel esencial en la búsqueda de la recuperación del ideal espiritual. A través de las *vidas ejemplares* recogidas en sus páginas se proponían modelos corporales que aludían a la espiritualidad originaria y combatían la relajación de las costumbres, señalando el camino a las nuevas generaciones. La virtud, entendida esta no solo desde la significación moral sino también desde el plano de lo extraordinario y lo prodigioso, se convirtió entonces en el eje discursivo.

En el caso michoacano, dos crónicas resultan especialmente significativas en este proceso, la escrita por el franciscano Alonso de la Rea<sup>4</sup> y la obra del agustino fray Diego Basalenque.<sup>5</sup>

A finales del primer tercio del siglo *xvii* fray Francisco de Ocaña (OFM), comisario general de Indias, ordenó que se nombraran cronistas en todas las provincias de la Orden. Estos habrían de escribir los hechos más memorables que allí habían tenido lugar. Cumpliendo con esta disposición, el ministro provincial de

---

2. A los seguidores de san Francisco y san Agustín habría de sumárseles la Compañía de Jesús, que en 1574 entraría formalmente en la diócesis michoacana. Otras órdenes como carmelitas, mercedarios y juaninos estuvieron también presentes en el territorio michoacano.

3. En 1631 los franciscanos administraban 38 doctrinas y los agustinos 20 prioratos (Carrillo Cázares, 1993: 25-26). En ese momento el obispado de Michoacán comprendía Michoacán, Guanajuato (menos Victoria e Iturbide) y Colima. Además, comprendía dos cantones de Jalisco (Zapotlán y La Barca), tres distritos de Guerrero y una gran parte de San Luis Potosí.

4. Nacido en Querétaro en la primera década del siglo *xvii*, Alonso fue el fruto de la relación extramarital de Francisca de la Rea y Tomás Angulo. En 1620 el futuro cronista estaba formándose en el colegio jesuita de la ciudad de México. Pronto regresó a Michoacán, donde tomaría los hábitos de la Orden franciscana y pasaría a formar parte de la provincia de San Pedro y San Pablo. Murió en 1661.

5. Nacido en Salamanca (España) en 1577, en 1586 se trasladó a la Nueva España con su familia. Estudió también con los jesuitas y en 1593 ingresó en la Orden de San Agustín. Una vez ordenado fue enviado al convento de Valladolid. En 1623 fue elegido provincial. En 1636 se trasladó al convento de Charo, donde residiría hasta su muerte en 1651.

San Pedro y San Pablo de Michoacán confirió este encargo a Alonso de la Rea, y de este modo, en 1637, el franciscano quedó convertido en el primer cronista oficial de su provincia (Rea, 1996: 59).<sup>6</sup>

En el caso agustino hubo también, obviamente, historiadores oficiales: el cronista oficial de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán fue Juan González de la Puente. Sin embargo, de su crónica —escrita en 1624— se publicó tan solo un menologio. Habría de ser fray Diego Basalenque quien en el ocaso de su vida diera forma escrita a la primera historia de la Provincia tras su segregación de la de México.<sup>7</sup> De hecho habría de ser esta, y no la de González de la Puente, la que trascendiera y acabara por convertirse en la primera crónica oficial de la provincia agustina de Michoacán (Rubial, 2002: 359).

De este modo, las obras escritas por un criollo y un peninsular *acriollado* se convirtieron en los primeros textos de *historia oficial* de sus respectivos institutos en este territorio. A pesar de las evidentes diferencias estilísticas, ambos escritos persiguen un mismo objetivo, conservar la memoria y, sobre todo, exaltar las proezas de sus respectivas órdenes en Michoacán. El medio escogido para lograr ese fin fue destacar la personalidad virtuosa de sus hermanos. Por esa razón, en ambas crónicas el cuerpo —esa presencia suprimida de la historia— encontró su gran espacio de autorrepresentación (Borja, 2002: 100).

### 3. Cuerpos en lucha

La Contrarreforma trajo consigo una nueva concepción y representación del cuerpo individual. A partir de ese momento el vínculo entre imperfección física y perfección espiritual se haría cada vez más estrecho: imperfección en cuanto tentación, enfermedad, sufrimiento... Perfección porque al vencer estas mediante la sumisión corporal se elevaba el espíritu y se hacía más evidente la proximidad a Dios. La retórica barroca giró en torno a virtudes como la humildad, la caridad, la obediencia, la mansedumbre, pero sobre todo articuló un discurso sobre la disciplina —y la violencia— del cuerpo: el ascetismo y el camino hacia la santidad se hallaban estrechamente ligados a los sufrimientos corporales, tanto los procedentes del exterior como, especialmente, los infligidos por el propio sujeto protagonista.

---

6. Como primer cronista oficial de la provincia, Alonso de la Rea no contó con fuentes bibliográficas sobre las que cimentar su obra. Se sabe que utilizó el *Memorial* escrito por fray Diego Muñoz, la obra de fray Francisco de Gonzaga, la de fray Juan de Torquemada, y la de Grijalva. La estructura de la obra sigue un esquema tradicional y está próxima a otras crónicas coetáneas. Rea presta especial atención a los virtuosos miembros de la Orden: de los noventa y dos capítulos que integran la crónica, cuarenta se dedican a loar a estos hermanos.

7. Basalenque, 1989 [1673]. La *Historia* de Basalenque está dividida en tres libros que relatan, siguiendo un orden cronológico, el estado y evolución de la provincia. En todos ellos aparecen insertadas biografías de los miembros más destacados de la Orden. Su obra constituye la primera crónica escrita tras la separación de esta provincia de la de México.

Estos presupuestos quedaron plasmados de manera evidente en la literatura hagiográfica barroca nacida en la Nueva España, en la que la presencia de lo corpóreo fue absoluta. De esta manera, los textos nacidos en el seno de las órdenes religiosas nos mostrarán el cuerpo como un gran teatro en el que las pasiones, las virtudes, las visiones y los prodigios salen a escena. En estos escritos jugarán un papel determinante los relatos ligados a los *cuerpos en lucha*, es decir, a las dolencias, los padecimientos y las disciplinas corporales de los protagonistas. Esa lucha —contra la tentación, contra el demonio— es, precisamente, la que convertirá a esos cuerpos en *cuerpos ejemplares*, modelos no solo para los miembros de la Orden sino también para los cristianos del común.

Dadas las restricciones impuestas por Urbano VIII en 1625 en relación con la literatura hagiográfica (Rubial, 1999: 37-38), los dos autores se cuidaron a la hora de presentar a estos hombres «grandes en santidad y heroicos en su prudencia» (Rea, 1996: 99). Tal y como afirma el propio Basalenque en su obra, «no los proponemos al lector como santos, sino como unos varones ilustres que resplandecieron en obras particulares y manifiestas a todos» (Basalenque, 1989 [1673]: 269). El fin, según el cronista, era la imitación de sus obras. Como bien señalara Michel de Certeau, la hagiografía es —ante todo— *un discurso de virtudes* (Certeau, 1993: 264). Por esa razón, más allá de la individualidad, lo verdaderamente importante en estos textos es el carácter ejemplarizante, y en muchos casos portentoso, de las vidas de estos ilustres varones.

En 1643 vio la luz la primera edición del trabajo de Alonso de la Rea. A partir de un material disperso y escaso, el cronista construyó un relato en el que se presentan las peculiaridades geográficas del territorio, los grupos indígenas que lo habitaron, la conquista material y espiritual del mismo y, por supuesto, las biografías de los más destacados miembros de la Orden. Todos ellos muestran una vida marcada por el alejamiento de los placeres, una existencia no solo de sencillez sino de carencias materiales, en la que el cuerpo se somete a privaciones alimenticias y llega a sustentarse —como nos dice Rea hablando de fray Antonio de Segovia— tan solo «con hierbas y raíces de hortaliza; y cuando acaso comía algo extraordinario, lo destemplaba con ceniza, agua fría o hiel de vaca» (1996: 134).

Este autocontrol ejercido sobre el cuerpo en relación con el alimento y la bebida se acompañó, en numerosas ocasiones, de un aspecto exterior marcado por la austeridad: Rea nos presenta así varones descalzos y desnudos (Rea, 1996: 108, 130, 132), con «el hábito a raíz de las carnes» (Rea, 1996: 122, 134, 217), que muestran un absoluto despego por la materialidad del mundo.

Este catálogo de privaciones se vería coronado por una de las más excelsas virtudes, la castidad. La Iglesia de la Contrarreforma puso un gran énfasis en la cuestión del celibato y, consecuentemente, convirtió la castidad en un elemento central del discurso moral. Por la crónica de Rea desfilan así varones castos y abstinentes (Rea, 1996: 107), de cuerpos puros (ibídem: 131), como ángeles del cielo (ibídem: 236).

No obstante, la virtud solo podía probarse frente a la tentación, y la lucha contra esta era una tarea ardua y difícil. La única manera de acallar este peligró que

amenazaba al cuerpo y podía hacerlo sucumbir a los impulsos era subordinarlo a los dictámenes del alma. Había que domesticarlo, perfeccionar lo imperfecto, dominar lo que por naturaleza era salvaje. Para ello había que someterlo a privaciones pero, sobre todo, atormentarlo; nada mejor que subyugarlo a golpes como medio de preparación para la santidad. Con la debilitación física del cuerpo se producía la debilidad de las pasiones y, por tanto, se reducían las posibilidades del triunfo de los demonios de la carne. Por esa razón, uno de los elementos esenciales de estos discursos sobre el cuerpo lo constituye el tema de la representación de la violencia ejercida sobre él. Desde los inicios del cristianismo, atormentar al propio cuerpo a través de los golpes y las privaciones suponía uno de los medios predilectos para resistir la tentación. El castigo corporal constituía también una forma de penitencia tanto por los pecados propios como por los ajenos. Finalmente, el sufrimiento representaba una forma de imitar a Cristo, quien había padecido también el tormento físico durante su Pasión. Con el autocastigo se revivía su dolor y el modelo corporal del Cristo flagelado era reproducido en el propio cuerpo. El suplicio se convertía en un acto de adoración y el impuro contenedor del alma quedaba transformado en un espacio sagrado. La violencia constituía así una *puerta de entrada* privilegiada hacia la virtud.

El relato de Rea transita por el mundo de las tentaciones demoniacas y, sobre todo, por los métodos empleados por los frailes para combatirlas. Así, el cronista nos habla de fray Martín de Jesús, quien «cortaba el ocio con las disciplinas y cilicios con que aseguraba los lances que el demonio a cada paso acometía» (Rea, 1996: 103); de fray Maturino Gilberti, cuyas armas fueron los «cilicios, desnudez y mortificaciones» (ibídem: 130); de fray Antonio de Segovia, quien «vestía por túnica un cilicio de cerdas anudadas, y por paños menores lo mismo» (ibídem: 134); de fray Antonio Pérez, cuyas disciplinas y ayunos eran tan asiduos que «el contarlos fuera hacer un libro de ellos» (Rea, 1996: 217), o de fray Juan Gallina, quien «se azotaba con tanta fuerza que ahuyentaba al demonio» (ibídem: 224). Entre todos ellos sobresale, sin duda, fray Jacobo Daciano, quien constantemente estaba tan «penitente y llagado de los azotes y disciplinas, que parecía que cada noche venía de las garruchas y suplicios de los tiranos; y no eran sino azotes propios, que como cañón enfogado, reventaba el fuego de su espíritu por cada ramal de la disciplina, escribiendo con su sangre los afectos de su amor» (ibídem: 122).

En 1644 terminaba su obra fray Diego Basalenque. En su texto, el agustino se esforzará por recoger y resaltar las virtuosas existencias de sus hermanos y por presentarlos como *cuerpos escogidos*. También en él se hacen presentes las privaciones corporales como eje de un discurso moral, y los ayunos, las abstinencias y la austeridad exterior serán características señaladas de estos varones ejemplares. Es el caso de fray Joan de San Román, quien domaba su carne con los ayunos y la mortificaba con el calzado y el vestido, pues «nunca usó de lienzo, una túnica de jerga a raíz de las carnes era su vestido, un hábito estrecho de jerga el exterior, los pies calzados con alpargates» (Basalenque, 1989 [1673]: 90); o de Alonso de la Veracruz, cuyos ayunos eran «muy continuos [...]

que el mayor regalo que tenía eran unos huevos duros con perejil» (ibídem: 109). La abstinencia fue precisamente la mayor virtud de fray Joan Baptista, quien «procuró sustentarse con la menor cosa del mundo» (ibídem: 127) y llegó a no beber «hasta que la necesidad era suma [...] de cuatro a cuatro días» (ibídem: 130). Basalenque, citando a san León, recuerda que «el que ayuna, siempre anda cerca de Dios» (ibídem: 133).

Al igual que en Rea, la castidad constituye un elemento central de la retórica del cuerpo de Basalenque. En opinión del agustino, eran precisamente las privaciones y la penitencia las que favorecían la presencia de esta virtud, ya que «este tesoro no se guarda en los vasos enteros... sino entre el ayuno, cilicios y azotes» (ibídem: 137). Basalenque nos presenta así cuerpos que *nunca olieron a hombre* humano (ibídem: 387). En el agustino, sin embargo, la castidad adquiere una mayor dimensión al incorporar referencias al universo femenino, identificado como un espacio de tentación. El cronista nos muestra las pautas corporales imperantes al señalar que en la Orden «no se prohíbe que se miren mujeres, mas apetecellas, o querer ser apetecido de ellas, es pecado mortal; y así cuando las miráredes, no se fijen vuestros ojos en alguna de ellas» (ibídem: 158). En este capítulo sobresalen dos varones agustinos: fray Joan de San Román, quien «nunca las visitó ni miró con curiosidad» (ibídem: 90), y fray Diego de Chaves, quien, según Basalenque, ni siquiera miraba a las mujeres por el riesgo que esta acción implicaba y así «huía todo lo que era posible de su vista y de su conversación» (ibídem: 158).

Un tercer elemento también presente en Basalenque es el sufrimiento corporal. Como ya hemos mencionado, la retórica barroca articuló un discurso moral que ligaba el padecimiento físico con el camino hacia la santidad. En ocasiones, la dolencia resultaba ajena a la voluntad, como en el caso de la enfermedad. Desde tiempo inmemorial, uno de los grandes interrogantes asociados a ella radicaba precisamente en su acción sobre los justos. En la Edad Moderna la respuesta articulada ante esa pregunta fue que la enfermedad era para ellos una gracia de Dios a través de la cual conocer la verdadera fe. Alonso de Orozco se refería a ella como un purgatorio en vida, idea en la que insistiría posteriormente el jesuita Nieremberg (1714: 18), mientras que el también jesuita Alfonso de Andrade explicaba que la enfermedad nacía del amor de Dios, quien la enviaba porque así convenía a la salud del alma (Andrade, 1662: 57). La enfermedad constituía, por tanto, una vía privilegiada otorgada por Dios a los justos en su camino hacia la santidad. Así se expresa el propio Basalenque, quien afirma que Dios «purifica en esta vida con regalo de enfermedades» (Basalenque, 1989 [1673]: 204). Por su crónica desfilan así cuerpos como el del padre Trasierra, a quien el Creador «le regaló con enfermedades continuas» que sufría con notable paciencia «pidiendo más dolores si más le convenían» (ibídem: 203).

Pero junto a estos males físicos procedentes del exterior, en Basalenque —al igual que en Alonso de la Rea— cobran verdadera importancia los padecimientos derivados de los castigos infligidos por estos varones sobre sus propios cuerpos. El camino hacia la santidad implicaba una batalla permanente contra la ten-

tación manifestada a través de los placeres de la vida, una lucha constante que encuentra en la violencia corporal su máxima expresión. Así, por la crónica del agustino transitan cuerpos cuyos interiores se visten de cilicios y viven sometidos al castigo (Basalenque, 1989 [1673]: 90) como medio para *enfrenar la carne* (ibídem: 294). El sometimiento del cuerpo hasta *reducirlo a servidumbre* (ibídem: 133) constituía el único medio para vencer «al mayor enemigo que traemos con nosotros, y con él a todos los de nuestra alma» (ibídem: 158). Tiranizar y martirizar el cuerpo (ibídem: 242), aunque teniendo siempre presente que los cilicios habían de ser *de mortificación y no de homicidio* (ibídem: 468). La retórica religiosa del Barroco convirtió en rasgos de perfección el sacrificio y el dolor, y la abstinencia, el ayuno y, muy especialmente, las mortificaciones corporales fueron vistos como *martirios cotidianos*, como instrumentos privilegiados en el camino hacia la santidad.

Por las páginas de Rea y Basalenque desfilan así contenciones, penitencias, dolencias y padecimientos. Cada uno de estos cuerpos escogidos contribuye a transmitir un modelo moral marcado por un elemento clave, la aceptación del sufrimiento. Por esa razón, estos textos no solo proponen pautas de comportamiento espiritual sino que buscan también transmitir valores individuales y colectivos capaces de armonizar la convivencia social y lograr la sumisión política (Rubial, 1999: 300). El control sobre el cuerpo era fundamental para la instauración del orden social, de ahí que este discurso de virtudes tuviera un valor no solo religioso sino también civil.

#### 4. Lucha de cuerpos

Pero las obras de Rea y Basalenque no solo nos permiten introducirnos en los discursos sobre el cuerpo individual elaborados en la Nueva España del Barroco, sino que constituyen además una fuente de inapreciable valor para aproximarnos al análisis del cuerpo social.

Ambas crónicas se sitúan en un contexto marcado por los conflictos entre el clero secular y regular. En un momento en el que el rol de las órdenes era cuestionado resultaba imprescindible rememorar la *edad dorada*. Era absolutamente necesario mostrar cómo estos primeros hermanos se habían desvelado por los *rústicos e ignorantes* indios, enfrentándose incluso a los abusos cometidos contra ellos por los españoles (Rea, 1996: 101). Sus arduos trabajos habían conseguido que el espacio quedase «limpio de las nieblas del error y del engaño de la idolatría» (ibídem: 105) y, al tiempo, «dar las leyes de la política» (ibídem: 109). En su constante batalla los religiosos habían logrado «desterrar al Demonio alcanzando cada día maravillosas y milagrosas victorias» (Basalenque, 1989 [1673]: 31). Su rol *civilizador* y sus esfuerzos por poner *orden y policía* en esos territorios debían ser puestos por escrito como una *probanza de méritos*.

Por esa razón estos textos constituyen, en gran medida, un ejercicio de legitimidad. Al rememorar el *glorioso pasado* ambos autores buscan poner en eviden-

cia el indudable papel jugado por las órdenes religiosas en la conformación de la sociedad novohispana, y en particular la del Michoacán colonial. Tanto Rea como Basalenque se afanan en mostrar el papel protagónico de sus institutos en la introducción, expansión y cimentación de la fe cristiana en el territorio michoacano. Y los hechos particulares y significativos de algunos de los miembros de estas órdenes se convirtieron en el eje sobre el que sustentar esa defensa.

Por otro lado, en un contexto de creciente pérdida de influencia, las órdenes religiosas se vieron *obligadas a competir* entre sí remarcando su *profundidad histórica* y, sobre todo, mostrando que cada una de ellas contaba en su seno y en su historia particular con los varones más dignos, más penitentes, más disciplinados y más próximos a la santidad.

Rea y Basalenque construyen así relatos en los que no solo se muestran modelos corporales a imitar sino también cuerpos a venerar. Por esa razón, en sus obras cobra especial importancia el tema de los prodigios y milagros. Y dado que, como ha señalado Teófanés Egido, «para la santidad, la piedra de toque era el trance de la muerte» (Egido, 2002: 30), no es extraño que ambos cronistas se recreen en los decesos de estos cuerpos escogidos, mostrando cómo sus ejemplares vidas terminaban en muertes aún más ejemplares. Ese era el momento en el que se hacía verdaderamente evidente el «testimonio del olor de sus virtudes» (Rea, 1996: 106). Así, por las páginas de las crónicas de Rea y Basalenque desfilan cuerpos muertos que desprenden olorosas fragancias (Basalenque, 1989 [1673]: 206) y que no se descomponen (Rea, 1996: 131-132), entierros concurridos, apariciones (ibídem: 106) y objetos de uso cotidiano convertidos en elementos de protección y amparo (ibídem: 126-127), revestidos de fuerza milagrosa y custodiados celosamente para evitar su hurto (Basalenque, 1989 [1673]: 122-123). Las *obras maravillosas* de estos varones se sucedían tras su muerte hasta el punto de que algunos de ellos, como el padre fray Joan Baptista, eran visitados por enfermos y moribundos michoacanos para que *actuase* sobre ellos (ibídem: 122).

En medio de una cultura marcada por los horrores asociados a la defunción y la putrefacción de los cuerpos, la incorruptibilidad y la emanación de fragancias post mórtem fueron consideradas signos inequívocos de una vida virtuosa. Constituían la constatación de que esos hombres gozaban ya de la gloria y la cercanía de Dios, por lo que estos siervos que «parecían seguir vivos después de su muerte» (Rubial, 1999: 41) se convirtieron en intermediarios privilegiados y en torno a ellos se articuló una profunda devoción.

La difusión de las vidas de estos personajes contribuyó no solo a fortalecer su veneración sino que sirvió también para construir una identidad religiosa colectiva y sacralizar estos territorios. A través de estos virtuosos hombres, las órdenes se dotaron de un instrumento de cohesión interna. Ambos cronistas buscaron —a través de estos cuerpos escogidos— poner en evidencia que la virtud había florecido en el Nuevo Mundo y que aquí también eran posibles los milagros. Estos varones —y las obras que realizaban— eran *señales* de la presencia divina en medio de un territorio hasta hacía poco tiempo *pagano* y alejado de

Dios. Al recoger por escrito sus vidas, Rea y Basalenque querían constatar ante las jerarquías y superiores de Europa que las tierras novohispanas podían poseer y poseían sus propios *santos*. A pesar de los fallidos intentos por promover sus procesos de beatificación ante Roma, los venerables constituyeron un verdadero *corpus de santidad extraoficial* que compartió culto con los santos conocidos y, al igual que estos, poseyeron también sus propias hagiografías en las que se resaltaba su capacidad para hacer milagros en esas alejadas tierras (Curiel, 1988: 71-98).<sup>8</sup> Su incorruptibilidad, signo evidente para la Iglesia de que gozaban del premio divino del paraíso, constituía en cierta medida la metáfora de que en el Nuevo Mundo el cielo estaba muy próximo a la tierra. Si la descomposición certificaba el signo del fracaso del hombre (Ariès, 2000: 54), la incorruptibilidad de aquellos cuerpos visibilizaba el triunfo de Dios en aquel nuevo territorio. No es extraño, pues, el interés de ambas órdenes por ensalzar y custodiar a estos varones.

Alonso de la Rea y Basalenque defienden así en sus crónicas la madurez espiritual de la Iglesia americana, resaltando cómo la virtud cristiana había florecido en esas tierras desde los primeros momentos de la predicación del Evangelio, lo que hacía de este territorio un espacio escogido por la divinidad. Al loar a estos varones se buscaba transmitir la idea de que esos cuerpos, nacidos en una u otra tierra, habían terminado por dar sus frutos en la Nueva España. Ellos constituían la prueba fehaciente de que Dios derramaba su gracia sobre el cuerpo social novohispano otorgándole su divina aprobación. Estas semblanzas biográficas constituyen así auténticas estrategias de promoción de las órdenes y, muy especialmente, del propio territorio que las albergaba.

Sin embargo, en el contexto de la época, por encima del amor a la *patria grande* se encontraba el amor a la *patria chica*, de modo que ese proceso de exaltación territorial y construcción de una identidad religiosa diferenciada tuvo su réplica a nivel local: las provincias michoacanas de las órdenes agustina y franciscana, como parte de una comunidad mayor, se vieron también inmersas en la búsqueda de su propia identidad. Tanto la crónica de Alonso de la Rea como la historia de Basalenque tienen como objetivo primordial la exaltación, y sobre todo la sacralización, del propio territorio michoacano, concebido y presentado como un espacio singularmente propicio para la virtud. Ambos autores, a lo largo de sus textos, se esfuerzan por justificar la conveniencia del nacimiento de la *ilustre y gloriosa* provincia de Michoacán (Basalenque, 1989 [1673]: 255). Los

---

8. El único santo *verdadero* que tuvo Nueva España en este período fue el mártir franciscano descalzo Felipe de Jesús. Su muerte en Japón junto con otros veinticinco compañeros y su beatificación en 1627 propiciaron que este héroe se convirtiera en un emblema urbano de la ciudad de México. A partir de las fiestas con que el ayuntamiento celebró su elevación a los altares en 1629, el beato fue tratado como «santo» por sus habitantes. Ese mismo año fue escogido «patrón de la ciudad y patrio suelo» y desde entonces su fiesta del 5 de febrero fue costeada por el ayuntamiento y celebrada con gran boato. A partir de 1638, la catedral también le rendía honores dedicando a su veneración y a su imagen una capilla en su interior (Curiel, 1988: 71-98).

cronistas insisten en mostrarnos la *calidad de sus sujetos* (ibídem: 256) y cómo allí habían florecido «varones tan ejemplares y con vidas tan religiosísimas» que la provincia era comúnmente llamada «la Provincia Santa» (ibídem: 257). En un «sitio tan apacible que el cielo, aires, aguas y temperamentos, acreditan su felicidad», la virtud sobresalía como en ninguna otra parte (Rea, 1996: 63). Paraíso terrenal (Rea, 1996: 64), Michoacán era el espacio donde estos hombres habían impreso sus huellas (ibídem: 101). Estas *grandes personas en santidad* eran, ante todo, *hijos de esta provincia* (Rea, 1989: 133).

De esta manera, estos virtuosos hombres fueron el cimiento sobre el que se construyó una doble identidad religiosa, frente a la metrópoli y frente al «otro» más cercano. *Elevados a los altares* más próximos, estos cuerpos escogidos proporcionaron a cada provincia sus propios *santos*. La posesión y presencia de sus restos otorgó a sus «dueños» su propia y diferenciada identidad. Poseerlos significaba ser distintos de los «otros»; otorgaba un elemento de prestigio que habría de traducirse en la incorporación de nuevos profesos, en más adeptos, en más protectores y benefactores, pero también en limosnas, donaciones y bienes materiales.<sup>9</sup>

## 5. Conclusiones

En opinión de Mario Cesáreo, el discurso y la práctica colonial convirtieron el cuerpo en un espacio instrumental y simbólico privilegiado (Cesáreo, 1995: 21). Nacido y construido en una sociedad determinada, el cuerpo es, obviamente, un producto cultural inscrito en unas coordenadas espacio-temporales, de ahí que la aproximación a las reflexiones y prácticas en torno a él nos permita abordar el análisis de las ideologías que gobiernan los comportamientos no solo individuales sino colectivos.

Las narraciones de vidas ejemplares constituyen un camino privilegiado para conocer y comprender las *obsesiones corporales* del Barroco novohispano. Los relatos de Rea y Basalenque nos permiten aproximarnos a cuerpos marcados por el dolor y la violencia, en permanente lucha contra la tentación. A través de las biografías de algunos de sus virtuosos hermanos, ambos cronistas buscaron trasladar esta experiencia de santidad a lo cotidiano construyendo modelos corporales a imitar, no solo por los miembros de la Orden sino también por los cristianos del común. Su docilidad, reflejada en la aceptación del sufrimiento, constituyó un elemento clave de este discurso moral ya que, más allá del com-

---

9. La importancia de esta posesión la ejemplifican las luchas entre provincias por la tenencia de esos cuerpos muertos. Así lo relata el propio Basalenque al referirse al P. Fr. Joan Baptista, cuyo cadáver fue ocultado por los propios frailes no para defenderlo de los posibles intentos de los indios por conseguir fragmentos del mismo, sino porque temían que los provinciales de México se lo llevaran. Finalmente, tras permanecer años escondido, sus restos fueron depositados en una caja forrada de seda en un nicho ubicado en la sacristía del convento de Valladolid (Basalenque, 1989 [1673]: 123).

portamiento espiritual, aseguraba un control sobre el cuerpo fundamental para la instauración del orden social. Ambos textos transmiten así valores destinados a lograr la convivencia social y lograr la sumisión política, de ahí que este discurso de virtudes tuviera un valor no solo religioso sino también civil.

Por otro lado, la aproximación a estos relatos nos permite descubrir las estrategias de franciscanos y agustinos en su posicionamiento hacia el resto de los grupos sociales. En un contexto marcado por los conflictos y la pérdida de influencia, Alonso de la Rea y Basalenque construyen textos destinados a reafirmar la legitimidad de sus respectivas órdenes y a reforzar su prestigio. En ese ejercicio, los relatos de estas vidas ejemplares constituyen un elemento central: cada una de estas comunidades constituía el seno materno en el que habían florecido esos varones escogidos.

Al mismo tiempo, gracias a esta literatura hagiográfica, las órdenes se dotaron de un instrumento de cohesión interna que les permitió mostrar ante Madrid y Roma que si bien la Vieja Europa contaba con innumerables santos reconocidos por toda la cristiandad, esas nuevas tierras descubiertas poseían también sus propios cuerpos escogidos. Paralelamente, gracias a la difusión de sus vidas y milagros, estos virtuosos hombres fueron *elevados a los altares* más próximos proporcionando a la provincia de Michoacán, «dueña» de sus restos, su propia y diferenciada identidad.

La vida de un santo es, como bien señaló Jacques Fontaine, «la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva».<sup>10</sup> Por esa razón, al cartografiar estos cuerpos escogidos, Rea y Basalenque no solo construyeron un discurso ideal sobre la práctica espiritual sino que, sobre todo, elaboraron un retrato de un cuerpo social en construcción.

## Bibliografía citada

- ALBERRO, Solange (1999). *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- ANDRADE, Alfonso de (1662). *Lección de bien morir y jornadas para la eternidad*. Madrid: Joseph Fernández de Buendía Impresor.
- ARIÈS, Philippe (2000). *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: Ed. Acantilado.
- BASALENQUE, Diego de (1989 [1673]). *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*. Morelia (México): Balsal Editores.
- BORJA, Jaime Humberto (2000). «Cuerpos barrocos y vidas ejemplares: la teatralidad de la autobiografía». *Fronteras de la Historia*, Bogotá, núm. 7, págs. 99-115.
- CARRILLO CÁZARES, Alberto (1993). *Michoacán en el otoño del siglo XVII*. Zamora (México): El Colegio de Michoacán.
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe (2004). *Los tarascos y el imperio español*. México: UNAM-UMSNH.

---

10. Palabras de Fontaine citadas por Certeau, 1993: 258.

- CERTEAU, Michel de (1993). *La escritura de la historia*. México D.F.: Universidad Iberoamericana (3.ª ed.).
- CESÁREO, Mario (1995). *Cruzados, mártires y beatos*. Indiana: Purdue University Press / West Lafayette.
- CROIZAT-VIALLET, Jean, y VITSE, Marc (2003). *El tiempo de los santos. Hagiografía en el Siglo de Oro. Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 33-2. Disponible en: <http://mcv.revues.org/119> (consulta: 20/12/2012).
- CURIEL, Gustavo (1998). «San Felipe de Jesús: figura y culto». En: *Historia, leyendas y mitos de México: su expresión en el arte*. Memorias del XI Coloquio Internacional de Historia del Arte del Instituto de Investigaciones Estéticas. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Estéticas, págs. 71-98.
- EGIDO, Teófanos (2002). «*Mors Sanctorum: Ritual y Hagiografía*». En: GONZÁLEZ CRUZ, David (ed.). *Ritos y ceremonias en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. Huelva: Universidad de Huelva, págs. 29-42.
- MALVIDO, Elsa et. al. (1997). *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- NIEREMBERG, Juan Eusebio [1714]. *Partida a la eternidad*. Madrid: Imprenta de Agustín Fernández.
- REA, Alonso de la (1996 [1643]). *Crónica de la Orden de N.S.P. San Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán en la Nueva España*. Edición y estudio introductorio de Patricia ESCANDÓN. Zamora (México): El Colegio de Michoacán.
- ROSELLÓ SOBERÓN, Estela (coord.) (2011). *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio (1999). *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados*. México: UNAM-FCE.
- (2002). «La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva». En: CHANG RODRÍGUEZ, R. (coord.). *Historia de la literatura mexicana. Vol. II*. México: Siglo XXI, págs. 325-371.
- (2009). «Tierra de prodigios. Lo maravilloso cristiano en la Nueva España de los siglos XVI y XVII». En: SIGAUT, Nelly (ed.). *La iglesia católica en México*. México: El Colegio de Michoacán, págs. 393-401.
- THOMAS, Louis-Vincent (1983). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.