

Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, 2006

Libro tras libro, artículo tras artículo, Antonio Rubial se afirma como un imprescindible historiador social de la religiosidad en la Nueva España. Por eso, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, dista de ser un producto aislado o fuera de lugar en el conjunto de una obra cada vez más notable. Hay una clara línea de continuidad entre la ya lejana tesis de licenciatura del autor, en 1975, sobre el franciscanismo en la primera evangelización de México, y el presente libro.

En efecto, de la orden franciscana pasó a *El convento agustino y la sociedad colonial (1533-1630)*, en 1989; luego *Una monarquía criolla* (1990), también en torno a los agustinos, pero adentrándose en el siglo XVII. Vino después la reelaboración de su tesis inicial, con el título de *La hermana pobreza* (1996). A continuación, en *La santidad controvertida* (1999), siguieron presentes las órdenes religiosas, pero entonces en un segundo plano. Analizó el significado de la santidad en aquella sociedad donde los criollos buscaban, en vano, contar con un santoral local a través del cual afirmarse frente a la metrópoli. Se ha ocupado también de la capilla del Rosario en Puebla y de la iglesia de Tonanzintla, por no hablar de las decenas de artículos en torno a los conventos masculinos y de monjas en la ciudad de México, esa ciudad que le obsesiona y de la que el año pasado nos ofreció una suerte de visita guiada en *Monjas, cortesanos y plebeyos*. Incluso sus incursiones en la novela histórica se enmarcan en esas mismas temáticas.

Profetisas y solitarios se propone, al decir del título, dar cuenta de los “espacios y mensajes” de una peculiar religiosidad, la desarrollada por beatas y ermitaños en la Nueva España. Pero el libro va mucho más lejos. Al examinar esas manifestaciones religiosas desde la perspectiva de la marginalidad, ofrece un cuadro de conjunto de

la sociedad virreinal en sus relaciones con lo sobrenatural. Fija su atención en ermitaños y beatas laicos, lo que lo lleva a hablar también del público que los seguía, compuesto en gran parte por gente sin formación literaria; se refiere, al mismo tiempo, a la casta de los letrados, pronta a condenar o a dejarse atrapar por tales demostraciones de fervor. Así, el libro podía haber tenido como subtítulo suficiente "Religiosidad popular en la Nueva España".

Rubial aprovecha dos fuentes opuestas y complementarias. Por un lado, examina cerca de una docena de "vidas" de ermitaños y beatas publicadas en México y Puebla durante los tres siglos de vida colonial. Paralelamente, explora en los archivos inquisitoriales los procesos penales seguidos contra más de cincuenta de esos individuos. A partir de unos y otros documentos ofrece un libro limpiamente trabajado y desarrollado: una radiografía o, mejor aún, una taxonomía de ese multiforme fenómeno que es la religiosidad popular. Ciertamente trae a cuento centenares de chismes y relatos a cual más estrafalarios y espeluznantes, pero nunca cae en la digresión ni se limita a lo anecdótico.

En un primer capítulo caracteriza a los dos protagonistas de su obra, los ermitaños y las beatas laicos. En el segundo, refiere el espacio social en que se movían, entre seguidores incondicionales procedentes de todos los estratos, y testigos escépticos o críticos. Dedicar el tercer apartado a describir el desempeño público de aquellos rezanderos, para ocuparse, en el cuarto, de analizar el contenido de los mensajes que transmitían a sus oyentes. Por fin, en el último capítulo, estudia el punto de vista de los letrados sobre aquellos individuos y sus prácticas, para mostrar que estaban escindidos entre la aprobación y la condena.

En lugar de resumir el contenido de cada uno de los apartados del libro, prefiero referirme a lo que, a mi modo de ver, constituye su eje: la tensión entre cultura popular y cultura letrada. Una tensión que, lejos de ser estática y unipolar, permea a ambos miembros de ese binomio.

De las distintas características que Rubial atribuye a los protagonistas de su libro, importa resaltar el paralelismo existente entre la condición de laicos de las beatas y los ermitaños, y la circunstancia de que poseían escasas o ningunas letras. No pertenecían, pues, ni a la casta superior de los clérigos ni al grupo selecto de los letrados, formados en colegios y universidades, conocedores del latín, y

tal vez provistos de grados universitarios. En tanto profesionales del saber, los letrados, sobre todo si eran además clérigos, tenían acceso a los cargos más prestigiados de la administración y del gobierno; los teólogos estaban capacitados para juzgar acerca de la ortodoxia de todos y cada uno de los miembros de su comunidad; por su parte, los juristas eran aptos para presidir los principales tribunales, incluido el de la Inquisición. La marginalidad de beatas y ermitaños era, por tanto, doble. No siendo sacerdotes, no tenían acceso a la administración de los sacramentos ni a la predicación. Por poco que invadieran este espacio exclusivo de los clérigos, se ponían en riesgo de ser denunciados y condenados. Asimismo, por carecer de la sólida formación de los letrados, todo aquello que declaraban en materia religiosa acerca de Dios y los santos y en torno a sus visiones del más allá, era susceptible de ser tachado de diabólico, herético o fingido. Beatas y ermitaños eran conscientes de la desventaja resultante de su deficiente formación: a veces reivindicaban la ciencia infusa por encima de la libresca, como las hermanas Romero; otras veces, como Pedro García de Arias, se andaban “con muchas bachillerías” (p. 25). Marchaban siempre sobre el filo de la navaja, y era su astucia o su fortuna para obtener reconocimiento, no obstante su doble limitación, lo que les permitía gozar de un auditorio favorable y sobrevivir en tanto figuras prestigiosas.

Quizás nadie los caracterizó con una pluma más ácida que el jesuita Miguel Godínez, miembro, por lo mismo, de la doble casta de clérigos y letrados: Si se trata, dice, de “beatas y melancólicas que se arroban por las iglesias, si son monjas principiantes [...], si son unos ermitaños desgreñados, idiotas, populares, amigos de corrillos, aplausos, alabanzas y regalos, “toda revelación, aunque sea divina y buena”, en tales personas es peligrosa, por no ser estilo de Dios elegir a “tan viles personas” para el oficio de secretario de Estado” (p. 189). Se trataba de individuos “idiotas”, es decir, iletrados, además de “populares”, gente de la hez de la sociedad; en consecuencia, Dios no tenía por qué encomendar nada a “tan viles personas”, pudiendo en todo caso valerse de individuos más dignos, y por qué no, de clérigos y letrados.

Y si beatas y ermitaños eran en principio sospechosos por su falta de letras y su baja condición, como unas y otros se presentaban en calidad de emisarios de la acción divina, se imponía aplicarles “La mirada del censor”, según se titula el último capítulo. La ope-

ración no era sencilla, pues, según dice el autor, tanto los censores como los censurados y el pueblo sediento de prodigios y milagros, de beneficios materiales y espirituales, compartían los mismos códigos culturales y religiosos. Todos creían en los milagros, en lo prodigioso, en la potencia de Dios para irrumpir directamente en la vida de cualquier individuo, con independencia de sus letras y de su extracción social. Por lo mismo, cada vez que una mujer o un anacoreta se reivindicaban como vehículos de la revelación divina, era indispensable definirse al respecto.

El problema se agravaba porque, con sus más y sus menos, todos aquellos individuos recurrían a los mismos despliegues circenses: arrebatos violentos, éxtasis, visiones sobre el cielo, el infierno y el purgatorio, diálogos con Jesús, María y los santos, viajes en espíritu a tierras remotas, rudísimas y espectaculares batallas con los demonios. Todos reivindicaban el don de profecía, su capacidad medianera entre el mundo terrenal y los espacios superiores e inferiores, y todos ostentaban signos externos de feroces penitencias: ásperas telas, cilicios, horcas, y se colgaban al cuerpo incontables cruces, imágenes, reliquias y amuletos.

El pueblo, más allá de la eventual malicia de unos cuantos individuos, a veces decepcionados en sus expectativas, estaba pronto a creer. En cambio, a clérigos y letrados tocaba discernir cuáles de todas aquellas exuberantes manifestaciones externas tenían carácter divino, diabólico o si se trataba de mero fingimiento. Para el caso, el fraile curioso, el confesor y el hagiógrafo valían tanto como el fiscal de la Inquisición, y a veces los papeles se trastocaron y permutaron en aquel terreno resbaladizo y ambiguo. Un juez proverbialmente estricto, el jesuita Antonio Núñez, calificador del Santo Oficio, dio el visto bueno a una hagiografía sobre Catalina de San Juan, obra del también jesuita Alonso Ramos (1689). No obstante, aquel superlativo despliegue de visiones y raptos resultó inadmisibile para otro tribunal inquisitorial, el de Madrid, que ordenó sacar de la circulación el libro.

Rubial se adentra, sobre todo en el capítulo V, en esa situación paradójica. Comienza por un repaso de las "vidas" de ermitaños y beatas publicadas en Nueva España durante la época colonial. Se trata, en todos esos casos, de censuras aprobatorias. Cada hagiógrafo da fe de la vida virtuosa, del auténtico ascetismo y del carácter milagroso o sobrenatural de los raptos y visiones de su biografiado.

El demonio es un gran protagonista, pero siempre sale derrotado por la virtud.

A continuación, Rubial se asoma al otro punto de vista, el de la censura, sobre todo la inquisitorial, que condenaba a hombres y mujeres al tacharlos de actuar movidos por el demonio o a consecuencia de una herejía como la del alumbradismo. Se encuentra con la ausencia de criterios firmes e indubitables para realizar el indispensable “discernimiento de espíritus”. Los dictámenes de calificadores y fiscales resultaban con frecuencia titubeantes y se prefería acudir a circunstancias concomitantes como la calidad social de la persona y, muy en especial, a un examen concienzudo de la vida y virtudes del implicado. Si se descubría en él o en ella una vida sin tacha, con rigurosa práctica de la castidad y de un no menos estricto ascetismo, había elementos para suponer la obra de Dios. En cambio, si se revelaban amantes, ropas lujosas debajo del sayal, o el vicio de la glotonería en vez del riguroso ayuno, el reo ya podía darse por perdido.

El asunto del origen social era, si cabe, todavía más ambiguo. El asceta o la beata podían ser españoles, criollos, mestizos, mulatos o indios. Si Dios decidía manifestarse en ellos, eran templos dignísimos, no obstante la bajeza de su estado. Lo importante era que fuesen capaces de crearse redes de protección y apoyo. Si Catalina de San Juan, la esclava hindú conocida como China Poblana, pudo tener arrobos y delirios durante más de sesenta años sin ser molestada, fue porque gozaba de la protección de la Compañía de Jesús y de los obispos de Puebla. A cambio, ella fomentaba la devoción a imágenes veneradas en templos de la Orden. La mestiza Francisca de los Ángeles, terciaria queretana, era útil para los fines propagandísticos de los franciscanos de Propaganda Fide, e incluso si tuvo problemas con la Inquisición, no fue condenada. La criolla María de Poblete, hermana del deán de la catedral metropolitana, pese a ser casada y llevar una vida poco ascética, realizó por más de veinte años el milagro de “reconstruir” los panecillos de Santa Teresa, y aunque fue denunciada por embaucadora con sólidos argumentos, se la dejó morir en paz y en olor de santidad. Los intereses y los respetos humanos pesaban, pues, mucho, a la hora de decidir en torno a la santidad de aquellos individuos.

De cualquier modo, ante el complejo problema de discernir las conciencias, los letrados tendían a optar por una de las siguientes

conclusiones: admitían las virtudes del ermitaño o la beata y conferían carácter sobrenatural a sus raptos y revelaciones; lo calificaban de iluso, es decir, declaraban la intervención del demonio como móvil de un comportamiento que, sin saberlo bien a bien el sujeto, carecía de toda santidad; achacaban los delirios a enfermedad: debilidad derivada de los ayunos y penitencias o locura; y, por último, determinaban que sus actuaciones respondían a un propósito deliberado de fraude, por lo que tachaban al individuo de embaucador.

En fechas recientes, han proliferado estudios sobre casos aislados de individuos cuyas manifestaciones externas de piedad merecieron pasar a la letra impresa o dieron lugar a procesos inquisitoriales con resultados más o menos funestos para la víctima. Quien se interese en el tema, puede acudir a la bibliografía. El gran mérito del libro de Rubial consiste en que por vez primera ofrece una visión de conjunto del fenómeno, desde los primeros procesos y las primeras hagiografías, a finales del siglo XVI, hasta el tibio Siglo de las Luces, cuando los últimos ermitaños y beatas fueron “domesticados” al quedar sometidos a la permanente vigilancia de la autoridad eclesiástica.

Conociendo su prolífica e incontenible actividad, seguramente Rubial nos convocará muy pronto a acompañarlo en una nueva investigación.

Enrique GONZÁLEZ GONZÁLEZ
Instituto de Investigaciones sobre
la Universidad y la Educación, UNAM