

Discurso ejemplar, memoria e identidad criolla en dos obras biográficas de Juan Antonio de Oviedo, S.I. (siglo XVIII)¹

Carlos Hugo Zayas González

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego.

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

email: zagohu@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4086-2137>

Ana Lorena Carrillo Padilla

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego.

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

email: lorencarr@yahoo.mx

<https://dx.doi.org/10.5209/chmo.91701>

Recibido: 10 de julio de 2023 • Aceptado: 16 de septiembre de 2024

ES Resumen: El artículo analiza los elementos que conforman el discurso de ejemplaridad criollo en dos textos historiográficos escritos por Juan Antonio de Oviedo (1670-1757) en la primera mitad del siglo XVIII. Estas obras al dirigirse a un amplio sector de las élites criollas transferían a sus lectores los valores e ideas propias de un sujeto criollo letrado y católico, contribuyendo a construir la cultura e identidad de este sujeto colonial. En la adaptación de modelos españoles a Nueva España, el discurso colonial criollo incorporó aspectos del conocimiento científico proveniente de las Artes –lógica, filosofía natural, metafísica, astronomía, y matemáticas– como un elemento más de su identidad.

Palabras clave: Jesuitas; Juan Antonio de Oviedo (1670-1757); Nueva España siglo XVIII; identidad criolla; vidas ejemplares.

^{EN} Exemplary discourse, memory, and Creole identity in two biographical works by Juan Antonio de Oviedo, S.I. (18th Century)

Abstract: This article analyzes the elements that make up the Creole discourse of exemplarity in two historiographical texts written by Juan Antonio de Oviedo (1670-1757) in the first half of the 18th century. These works, by addressing a broad sector of the Creole elites, transferred to their readers the values and ideas of a *letrado* and Catholic Creole subject, contributing to the construction of the culture and identity of this colonial subject. In the adaptation of Spanish models to New Spain, the Creole colonial discourse incorporated aspects of scientific knowledge from the Arts –logic, natural philosophy, metaphysics, astronomy, and mathematics– as another element of their identity.

¹ Parte de este proyecto fue elaborado durante la estancia posdoctoral CONAHCYT en el Posgrado en Ciencias del Lenguaje del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades *Alfonso Vélaz Pliego* de la BUAP. Agradecemos a los revisores anónimos de este texto sus amables comentarios, los cuales contribuyeron a refocalizar nuestros planteamientos.

Keywords: Jesuits; Juan Antonio de Oviedo (1670-1757); New Spain 18th century; creole identity; exemplary lives.

Sumario: Introducción. Las vidas ejemplares como género histórico-literario. La práctica historiográfica de Juan Antonio de Oviedo. Identidad y cultura criolla en Nueva España. Conclusión. Bibliografía.

Cómo citar: Zayas González, Carlos Hugo; Carrillo Padilla, Ana Lorena (2025). Discurso ejemplar, memoria e identidad criolla en dos obras biográficas de Juan Antonio de Oviedo, S.I. (siglo XVIII), en *Cuadernos de Historia Moderna* 50.1, 9-33.

Introducción

El 18 de noviembre de 1701, respondiendo a la petición hecha por el arzobispo Juan de Ortega y Montañés, el Dr. Don Alonso Alberto de Velasco (1635-1704) firmaba su “parecer” a la *Vida* del venerable jesuita Padre Antonio Nuñez de Miranda (1618-1695), escrita por el también jesuita y rector del Real Colegio de San Ildefonso de la ciudad de México Juan Antonio de Oviedo. Velasco, como autor del “parecer”, es presentado como el cura más antiguo de la iglesia catedral de México, abogado de la Real Audiencia, consultor del Santo Oficio de la Inquisición, candidato al arzobispado de Manila, y procurador en el proceso de beatificación y canonización de Gregorio López –primer ermitaño de las Indias². En otra hoja de méritos más extensa se revela que Velasco, oriundo de esta ciudad y descendiente de cristianos viejos y primeros pobladores europeos llegados a Nueva España, para obtener los grados de Bachiller y Doctor en derecho canónico echó mano de sus habilidades literarias para reunir la cantidad suficiente que cubriera los gastos correspondientes. Además, que el tribunal de la Santa Inquisición lo había nombrado abogado de prisioneros en 1661 porque, de entre todos los de la Real Audiencia, era el más capacitado en letras y cristiandad, así como en otras virtudes necesarias para ese ministerio³.

La buena reputación de Velasco como hombre de letras⁴ ya se había manifestado en 1688 con la publicación de la información jurídica que daba fe del milagroso Cristo de Ixmiquilpan y, un año después, una obra devocional relatando a detalle el famoso milagro operado en esa imagen⁵. Así que sus opiniones eran las de un hombre con una vasta experiencia profesional y una virtuosidad

² Alonso Alberto de Velasco, «Parecer,» en Juan Antonio de Oviedo, *Vida ejemplar, heroicas virtudes y apostólicos ministerios de el V. P. Antonio Nuñez de Miranda de la Compañía de Jesús...* (México: Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1702), preliminares, s. p.

³ «Méritos: Alonso Alberto de Velasco», Archivo General de Indias (AGI), Indiferente, 209, N. 66, 16 de septiembre de 1690, 428 fte-429 fte. En 1661 Velasco intentó por primera vez ingresar al curato de la iglesia catedral metropolitana. Después, rechazó el arzobispado de Manila por su avanzada edad, los problemas de salud que presentaba, y el complicado viaje que sería desde México. Con relación al proceso de canonización de Gregorio López, Velasco enfatiza su nombramiento mediante bula papal de Inocencio XII.

⁴ Empleo la categoría “hombre de letras” por ser más amplia que la de “letrado”, que en la práctica cotidiana se empleó desde el siglo XVII como sinónimo de jurista, aun cuando estaba definida para señalar a cualquier “docto en las ciencias” porque a “estas se llamaron letras”. *Diccionario de la Lengua Castellana*, vol. 4 (1734), s. v. «Letrado»; y Rafael Ramis Barceló, «La carrera académica de los letrados en el Barroco hispano», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, vol. 9, n.º 2 (2021), 76.

⁵ Alonso Alberto de Velasco, *Renovación por sí misma de la soberana imagen de Christo Señor Nuestro Crucificado que llaman de Itzmiquilpan...* (México: Imprenta de la Viuda de F. Rodríguez Lupercio, 1688); e Idem, *Exaltación de la divina misericordia en la milagrosa renovación de la soberana imagen de Christo señor nuestro crucificado...* (México: por María de Benavides viuda de Juan de Rivera en el Empedradillo, 1699). La segunda obra fue re-editada en 1724, 1776, 1790, 1807, 1810, 1820, y 1845. María Idalia García Aguilar, «Un texto, una devoción y el largo viaje de una edición novohispana: el caso de la *Exaltación de la divina misericordia*», *Contribuciones desde Coatepec* 36 (2022), 7-8, <https://revistacoatepec.uaemex.mx/article/view/18276>. García Aguilar compara las diferentes ediciones para explicar que tanto ellas como las

moral propia de un abogado eclesiástico que la comunidad letrada novohispana del siglo XVIII reconocía por su labor y desempeño en la estructura eclesiástica y en la cultura escrita⁶.

Por otro lado, Juan Antonio de Oviedo, autor del libro bajo censura, nació en Bogotá en 1670.⁷ A la ciudad de México, donde prácticamente permaneció el resto de su vida, había llegado diez años antes de publicar este trabajo con el que iniciaba una serie de vidas ejemplares de venerables jesuitas. Oviedo también tenía un origen familiar importante, era descendiente de distinguidos soldados y letrados españoles –por ejemplo, su padre llegó a ser abogado de la Corte del Nuevo Reino de Granada. Ingresó a la Compañía en la ciudad de Guatemala después de un conflicto familiar durante el cual defendió valientemente su decisión de convertirse en jesuita. En la ciudad de México había logrado asegurar un lugar importante en la opinión pública como resultado de su excelente desempeño docente en sus cursos de retórica, de letras humanas, y de filosofía. Además, gozaba de una excelente reputación como rector del Real Colegio de San Ildefonso. Ahora, al publicar este trabajo, adquiriría una corporalidad más permanente todo aquello que comunicaba a sus estudiantes en los salones de clases⁸.

Como religiosos y hombres de letras, ambos personajes debieron haber compartido intereses y coincidido más de una vez en diferentes círculos sociales, esta vez cada uno de ellos jugaba en este nicho de la República de las Letras un papel específico. Es bien sabido que la comunidad letrada de Nueva España formaba parte de redes locales y globales. Sus miembros sostenían una actividad importante mediante una constante comunicación en los espacios urbanos que frecuentaban, tales como la Real y Pontificia Universidad de México, los colegios, y las librerías o bibliotecas, entre otros. Más allá de la ciudad de México, la correspondencia era el medio por el que la comunidad letrada interactuaba comunicándose con otros letrados de diferentes regiones. Se intercambiaban libros, ideas, y opiniones –un ejemplo bien conocido de ello es Eguiara y Eguren y la composición de su *Bibliotheca Mexicana*⁹. En esos días la ciudad de México era un importante polo en el Mundo Ibérico, y la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús asentada ahí con colegios y congregaciones constituía un espacio intelectual y espiritual en donde muchos futuros hombres de letras, seculares y laicos, entraban en contacto y recibían educación. Como tal, la Provincia era una red muy activa en contacto con otras redes dentro y fuera de la Orden, locales e internacionales¹⁰.

Tanto Velasco como Oviedo son participantes del proceso de consolidación del grupo criollo. Hombres de letras, productores culturales protagónicos que apuntalan su agencia mientras registran, interpretan, y representan simbólicamente la materialidad del virreinato. Se ha demostrado que mediante sus discursos y estrategias literarias conciliaron las dos tradiciones que

adaptaciones que se hicieron a las leyes Reales de publicación para que pudiera ser impresa denotan la importancia de este trabajo en la formación de la cultura mexicana.

⁶ Raúl Manuel López Bajonero, «La vida y andanzas de un libro antiguo en Nueva España y la península ibérica. Cultura escrita en la obra hierofánica del doctor don Alonso Alberto de Velasco», *Electronic Thesis and Dissertation Repository* (2017), 36-75. <https://ir.lib.uwo.ca/etd/4584>. En 1701, Velasco tenía 67 años. Falleció tres años después.

⁷ El examen, parecer, juicio o dictámen que se hacía o escribía sobre alguna cosa. *Diccionario de la Lengua Castellana* vol. 2 (1729), s. v. «Censura». En este caso la «cosa» es un relato que, por su misma naturaleza, además de estar regido por las normas de la historiografía de la época, lo estaba también por las de la Iglesia y las propias de la Compañía. El autor mismo pertenece a estas instituciones, lo que nos da una idea clara del lugar desde donde un Yo (Oviedo) enuncia su discurso, o sus discursos si consideramos que su obra puede impactar a diferentes grupos o sectores sociales y de la República de las Letras.

⁸ Véanse los Capítulos XI a XVI de Francisco Xavier Lazcano, *Vida ejemplar, y virtudes heroicas del venerable padre Juan Antonio de Oviedo de la Compañía de Jesús* (México: Imprenta Real Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1760), 35-72; sobre las obras de Oviedo, consúltese a Carlos Sommervogel, «Juan Antonio de Oviedo», en *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. VI: Otazo-Rodríguez (Bruxelles: Oscar Schepens, 1895), 43-50.

⁹ García Aguilar, «Un texto, una devoción», 5-7.

¹⁰ Stuart McManus, «The art of being a colonial letrado: Late humanism, learned sociability and urban life in eighteenth-century Mexico City», *Estudios de Historia Novohispana* 56 (2017): 40-64; *Ibid.*, *Empire of Eloquence. The Classical Rhetorical Tradition in Colonial Latin America and the Iberian World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), especialmente el Capítulo 2; y Paul Nelles, «Chancillería en el colegio: la producción y circulación de papeles jesuitas en el siglo XVI», *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XIII (2014): 49-70.

recibieron, la dominante y las sometidas, y que generaron los impulsos que fueron modificando en el tiempo el producto de esta conciliación. En este sentido, tanto Velasco como Oviedo pueden ser considerados agentes transculturadores ejerciendo una “praxis de gestión” que permite descubrir su identidad en un proceso de elaboración cotidiana que los confronta con la alteridad –o alteridades, si suponemos una sociedad multiétnica. Esto permite pasar de ver actores sociales a observar sujetos con prácticas escriturarias, una “praxis cultural” cuya causa final irá acomodándose y aclarándose con el pasar del tiempo¹¹. También sabemos que la transmisión de identidad a grupos específicos ocurre al relatarla, describirla, y enunciarla, esto es, estimulando su reconocimiento por parte del grupo criollo, así como su sentido de pertenencia al grupo y por lo tanto a su identidad¹².

El artículo analiza los elementos que conforman el discurso de ejemplaridad criollo en dos textos historiográficos escritos por Juan Antonio de Oviedo (1670-1757) en la primera mitad del siglo XVIII. El análisis de estas vidas ejemplares de venerables jesuitas escritas entre 1701 y 1752 muestra que estas obras al dirigirse a un amplio sector de las élites criollas transferían a sus lectores los valores e ideas propias de un sujeto criollo letrado y católico, por lo que estos textos funcionan como un medio fundamental para la formación de la cultura e identidad de este sujeto colonial. Finalmente, se concluye que, en la adaptación de modelos europeos, españoles, a suelo americano, el discurso colonial criollo incorporó aspectos del conocimiento científico proveniente de las Artes –lógica, filosofía natural, metafísica, astronomía, y matemáticas– para conformar un elemento más de su identidad¹³.

El estudio consiste en tres partes. La primera sección aborda brevemente el debate historiográfico que ha rodeado a la hagiografía y las vidas ejemplares. La segunda discute la figura de Juan Antonio de Oviedo como historiador y las condiciones de producción del discurso en la Nueva España del siglo XVIII. En la tercera sección se analiza, mediante las obras de Juan Antonio de Oviedo, la contribución de la Compañía de Jesús a la formación de la cultura e identidad criolla de la primera mitad del siglo XVIII.

Las vidas ejemplares como género histórico-literario

Estudios recientes han planteado que el término hagiografía se ha usado de manera arbitraria para definir diferentes formas narrativas relacionadas a las vidas de los santos. Norma Durán ha mostrado que lo hagiográfico no surgió hasta el siglo XVII, momento a partir del cual se desarrolló paulatinamente hasta consolidarse en el siglo XIX, y que en dicho proceso se fueron integrando un amplio rango de diferentes textos. Jaime Humberto Borja Gómez ha señalado que los autores del virreinato de Nueva Granada de los siglos XVII y XVIII no apreciaban a la hagiografía como un género específico y que más bien al producirlos tenían en mente estar escribiendo textos de historia. Siguiendo a Durán y Borja, en esta investigación no se desecha el término hagiografía, pero se preferirá referirse a ellos en la medida de lo posible como *vidas ejemplares*¹⁴.

Para el caso de Nueva España, y a reserva de una investigación más amplia, Juan Antonio de Oviedo refleja una situación similar a la descrita por Borja Gómez. Por ejemplo, en el “Prólogo, y protesta del autor” de la *vida* del Padre Nuñez de Miranda, Oviedo menciona que

Luego que los Superiores me ordenaron, escribiesse aquesta *historia*, procuré informarme con toda diligencia, y cuidado de quantas, Personas de credito, y verdad trataron familiar, e inmediatamente con el U. Padre, assi de los domesticos, Confessores, y Compañeros

¹¹ Mabel Moraña, *Viaje al Silencio: exploraciones del discurso barroco* (México: UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1998), 15.

¹² Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* (México: Siglo XXI, 1987), 13.

¹³ Cf. Antony Higgins, *Constructing the Criollo Archive: Subjects of Knowledge in the Bibliotheca Mexicana and the Rusticatio Mexicana* (West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2000), ix.

¹⁴ Norma Durán, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano* (México: Universidad Iberoamericana México, 2008), 48-49 y 51-57; y Jaime Humberto Borja Gómez, «Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada», *Fronteras de la Historia* 12 (2007), 59-61.

suyos; no perdonando á trabajo, diligencia en escrebir à muchos que se hallaban ausentes de esta Ciudad; como de los mas antiguos, y authorizados Congrega[n]tes de la muy illustre, y Venerable Congregacion de la Purissima¹⁵.

En otro prólogo, hace un recuento del fuerte deseo que sintiera de escribir “para la comun edificacion la *historia*”¹⁶ de la vida del Padre Joseph Vidal, otro venerable jesuita. Tres años después, Oviedo publicaba una colección global de *vidas* de hermanos jesuitas coadjutores, en la que expresaba haber observado un “estilo... meramente *histórico*, sin propasarme al oratorio o panegírico, en que la elocuencia de ponderaciones, tropos, y figuras no suele muchas veces avenirse con la sencillez, y verdad, que pide la *historia*”¹⁷.

A primera vista se puede notar que el pensamiento de Oviedo en el primer fragmento apunta a dos aspectos fundamentales de las vidas ejemplares, su carácter narrativo y verdadero de los hechos pasados que refiere, de acuerdo con lo que se entendía por “historia” –“relación hecha con arte [que] describe las cosas como ellas fueron por una narración continuada y verdadera de los sucesos más memorables y las acciones más celebres”¹⁸. Además, distingue el texto narrativo del acto propio de vivir de personajes pasados con el uso de la mayúscula en el sustantivo vida¹⁹. En el segundo ejemplo, Oviedo resalta la función moral y pedagógica de las narraciones ejemplares enfocadas en referir o contar las acciones ejecutadas por estos jesuitas durante el tiempo de su vida. Finalmente, el tercer ejemplo nos acerca al “modo y forma de hablar ò escribir...”²⁰ estos informes históricos, un género literario específico, que como acto comunicativo requería sencillez y prudencia expresiva.

Tanto Durán como Borja Gómez proponen tratar a las *vidas ejemplares* como textos y discursos históricos, buscando alejarse de la idea establecida de una evolución de tipologías literarias y en su lugar mostrar puntos de vista dialógicos. De acuerdo con Borja Gómez, la historiografía reciente²¹ ha agrupado a las *vidas* dentro de tipologías textuales considerando exclusivamente sus características narrativas sin tomar en cuenta los espacios de enunciación ni los procesos de producción, algo que también Rolena Adorno ha enfatizado con el fin de recuperar tipologías de formaciones discursivas producidas por las sociedades de la América española y diseñadas para funcionar en ellas²².

¹⁵ Oviedo, «Prólogo, y protesta del autor», en *Idem, Vida exemplar... Antonio Nuñez*, preliminares, s. p. Énfasis nuestro.

¹⁶ Juan Antonio de Oviedo, «Prólogo al lector», en *Idem, Vida admirable, apostólicos ministerios, y heroicas virtudes del venerable padre Joseph Vidal, professo de la Compañía de Jesus en la Provincia de Nueva España* (México: Antiguo Colegio de san Ildefonso, 1752), preliminares, s.p. “...confieso ingenuamente, que desseaba yo encargarme del trabajo de escribir para la comun edificacion la *historia* de su Vida...” Énfasis nuestro.

¹⁷ Juan Antonio de Oviedo, «Prologo al lector, y Protesta del Autor», en *Idem, Elogios de muchos hermanos coadjutores de la Compañía de Jesús que en las quatro partes del Mundo han florecido con grandes creditos de santidad* vol. 1 (México: Imprenta de la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1755), preliminares, s. p. Énfasis nuestro.

¹⁸ *Diccionario de la lengua castellana* vol. 4 (1734), s.v. «Historia».

¹⁹ *Diccionario de la lengua castellana* vol. 6 (1739), s.v. «Vida» y RAE, *Ortografía de la lengua castellana* (Madrid: Gabriel Ramírez, 1754), 94-100.

²⁰ La definición completa es como sigue: “El modo y forma de hablar ò escribir, la contextura de la oracion, el método, manera, y phrase con que uno se explica y dá à entender”. *Diccionario de la lengua castellana* vol. 3 (1732), s.v. «Estilo».

²¹ Se refiere a Antonio Rubial García, *La Santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (México: FCE, 1999), 30-32; y Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana México, 1994), 258. Consideramos que Dolores Bravo también pertenece a este grupo. Véase María Dolores Bravo Arriaga, «Santidad y narración novelada en las crónicas de las órdenes religiosas (siglos XVI y XVIII)», en *Idem, La excepción y la regla: estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España* (México: UNAM, 1997), 111-112; e *Idem*, «La hagiografía en el siglo XVIII», en *Cambios de reglas, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*, ed. Nancy Vogeley y Manuel Ramos Medina, vol. 3, *Historia de la literatura Mexicana* (México: UNAM/ Siglo XXI, 2011), 310-311.

²² Durán, *Retórica de la santidad*, 119-32; Borja Gómez, «Historiografía», 59-60; y Rolena Adorno, «Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14, n.º 28 (1988), 16-17.

Como discursos históricos, estas *vidas ejemplares* son parte de una antigua tradición narrativa cuyo objetivo era referir hechos reales con propósitos de edificación moral, mientras que la retórica y la oratoria epidíctica regían el proceso de producción de narraciones históricas pretendiendo mostrar las virtudes y vicios de sus personajes. Entre los siglos XI a XV, las vidas ejemplares experimentaron una serie de cambios que llevaron al establecimiento de estructuras narrativas por las cuales actualmente se considera a las hagiografías como textos literarios emparentados a las novelas de caballería²³. Durante el proceso de popularización de las vidas ejemplares del siglo XVII, estas mantuvieron sus características tardío-medievales y la relación cercana entre historia y leyenda (ficción), al tiempo que respondían a las expectativas de la jerarquía social novohispana quien no siempre distinguía claramente lo sagrado de lo profano²⁴. A esta respuesta es la que Borja Gómez considera de suma importancia debido a que nos muestra las formas en que los autores de la América española adaptaron las reglas de escritura europeas a las condiciones de la cultura regional, facilitando así la producción de textos²⁵.

Sin embargo, aun cuando los lectores y autores no distinguían enfáticamente entre géneros literarios, comprendían perfectamente cuando estaban escribiendo o leyendo una narración ficcional, imaginativa, tales como una novela de caballería o picaresca. De la misma forma, eran capaces de identificar trabajos que cumplían los requerimientos historiográficos de la época²⁶. Esto era posible porque, como interlocutores de una sociedad estratificada cristiana, sus valores y discursos morales jugaban un papel comunicativo fundamental²⁷. Es claro que los autores de la América española, en materia de historia, tenían en gran valía el precepto de escribir con una rigurosa veracidad, aunque también valoraban el uso de atributos retóricos provenientes de la poesía épica y lírica²⁸ (*vid supra* los fragmentos de los prólogos).

La historiografía reciente se ha aproximado a las vidas ejemplares desde las consideraciones hechas para un género biográfico moderno; sin embargo, Durán y Borja Gómez afirman que aquellas narraciones biográficas temprano modernas no pretendían construir un perfil psicológico de sus protagonistas. Como se menciona arriba, debido a su herencia medieval, estos textos despliegan las historias de sus protagonistas en episodios sin proyectar aún rasgos totalmente particularizados, sino que los envuelven en otros moralizantes y ejemplares que otorgaban significado a los modelos que describían. Más tarde, se fueron incorporando la exaltación del individuo y otras ideas basadas en los valores del humanismo literario; consecuentemente, estos modelos y su pretensión de tratar con materiales históricos y hechos reales adquirió relevancia. El resultado fue que las vidas ejemplares obtuvieron rasgos más parecidos a los de los relatos biográficos clásicos estilo las *Vidas paralelas* de Plutarco, al tiempo que las sociedades del periodo temprano moderno las iban diferenciando del género biográfico como tal. Como lo señalan sus

²³ Borja Gómez, «Historiografía», 62-63; Rubial García, *Santidad controvertida*, 23; y Bravo Arriaga, «Hagiografía», 311-12. Bravo Arriaga en «Santidad y narración novelesca», 112 afirma que con la política de prohibición de 1531 de importar a América "textos novelísticos", la Corona española causó que los lectores novohispanos transfirieran a las crónicas del Nuevo Mundo el papel que cumplían los relatos ficcionales en satisfacer los deseos de leer y escuchar historias sobre hechos militares o misioneros que estimularan sus sentimientos y les causaran efectos catárticos.

²⁴ William B. Taylor observa una explosión espiritual y devocional manifiesta en la gran cantidad de fundaciones de santuarios asociados a imágenes milagrosas durante el "largo siglo diecisiete" (1580-1720). Afirma que un factor fundamental que impulsó tal movimiento fue la aceptación de los decretos Tridentinos y su corroboración durante el Tercer Concilio Provincial Mexicano. *Theatre of a Thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain* (Nueva York: Cambridge University Press, 2016), 35-94. Sobre el Tercer concilio provincial mexicano, véase Martínez López-Cano, María del Pilar, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, «Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)», en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, coord. por María del Pilar Martínez López-Cano (México: UNAM, 2004), 1-27.

²⁵ Borja Gómez, «Historiografía», 61.

²⁶ Rolena Adorno, *Colonial Latin American Literature. A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 3.

²⁷ Alfonso Mendiola Mejía, *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista* (México: Universidad Iberoamericana México, 2003), 328.

²⁸ Adorno, *Colonial Literature*, 3.

títulos, su objetivo, al igual que las narraciones historiográficas, era relatar la vida y virtudes de personajes heroicos²⁹ desde la perspectiva de la historiografía barroca, la cual buscaba imitar el modelo narrativo clásico³⁰.

Las vidas ejemplares de los siglos XVII y XVIII pertenecen al género de literatura edificante escritas bajo los preceptos de la historiografía barroca vigente para dar a conocer vidas admirables. Sus autores empleaban un modelo narrativo en el marco de la retórica clásica, usando una estructura que relacionaba las extraordinarias acciones y virtudes de los personajes, mientras que, en menor medida, trataban hechos sobrenaturales.

La práctica historiográfica de Juan Antonio de Oviedo

Las vidas ejemplares perseguían un doble propósito: además de proporcionar ejemplos ideales de lo que significaba ser católico, empleaban formas literarias preestablecidas y figuras retóricas que deleitaban y estimulaban al lector, con la intención de motivar en él acciones similares. El empleo de códigos reconocibles en la creación de discursos plausibles e inteligibles basados en las tradiciones clásica, bíblica, y teológica, daba al autor la base informativa para presentar al lector hechos que arraigaban en sus estructuras mentales y así, por ejemplo, formarse significaciones del ambiente social novohispano³¹. Al ser textos que narran eventos biográficos, construyen arquetipos y modelos mediante los cuales un grupo social personificaba su subjetividad, esto es, comunicaba discursos e ideologías que guiaban a los lectores sobre las formas de ser un sujeto colonial³².

El hecho de que los autores premodernos emplearan valores culturales y morales basados en sus experiencias del mundo real, con el fin de delinear sujetos ideales en la escritura de vidas ejemplares, lleva a poner atención en dos aspectos de dichos relatos. El primero tiene que ver con la participación de los autores en la construcción discursiva de un sujeto ideal. Julio Caro Baroja ha expresado que los relatos biográficos antiguos y premodernos generan un continuo recelo al lector contemporáneo debido a las exageraciones de las virtudes o defectos que usualmente sus autores emplean para caracterizar a los personajes biografiados. Es en este sentido que los clasifica como ficcionales, dado que gran parte de los dichos, y no los hechos, se

²⁹ Las sociedades hispánicas premodernas clasificaban con este adjetivo a hombres que por sus extraordinarias acciones y hazañas, permanecían en la memoria colectiva. La gente los consideraba como deidades o como una mezcla entre Dios y ser humano. *Diccionario de la lengua castellana* vol. 4 (1734), s. v. «Heroe».

³⁰ Durán, *Retórica de la santidad*, 51-57; Borja Gómez, «Hagiografía», 60 y 63-64. Cfr. Rubial García, *Santidad controvertida*, 38; Bravo Arriaga, «Santidad y narración novelesca», 115-16; *Idem*, «Una biografía ejemplar del siglo XVII, la vida y virtudes de Catharina de San Joan (La China poblana), por el P. Francisco de Aguilera, de la Compañía de Jesús. Puebla, año de 1688», en *Idem*, *La excepción y la regla*, 129-36; e *Idem*, «Canonización real e invención novelesca: una biografía novohispana de san Juan de la Cruz», en *Idem*, 137-42.

³¹ Todo relato, como texto, reproduce al lector un mundo narrado (contenido narrativo o diégesis) que resulta de configurar (significar) en un discurso narrativo una historia (mundo). Dado al carácter ontológico que adquiere el mundo narrado como algo significativo es que se constituye como una información narrativa en cuanto a que un «relato como todo acto verbal, sólo puede *informar*, es decir, transmitir significados. El relato no «representa» una historia (real o ficticia), la *cuenta*, es decir, la significa mediante el lenguaje...» Luz Aurora Pimentel, *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa* (México: Siglo Veintiuno Editores/UNAM, 1998), 17-18; y Gerard Genette, *Nuevo discurso del relato*, trad. Marisa Rodríguez Tapia (Madrid: Cátedra, 1998), 31. Resulta aún más relevante si notamos que las vidas ejemplares como relaciones, es decir, narraciones o informes («dar noticia de alguna cosa») de vidas pasadas, al hacerlo, intentaban con palabras hacer presente las vidas de jesuitas para fijarlas en la imaginación de sus lectores, señalando algo más que el simple accionar del personaje biografiado, su calidad extraordinaria, en su interacción con otros personajes. *Diccionario de la lengua castellana* vol. 5 (1737), s. v. «Relación» y «Representar», *Idem* vol. 6 (1739), s. v. «Significar».

³² Se usa el término arquetipo pensando más en el origen de la función simbólica de estas idealizaciones discursivas en tiempos y espacios específicos, mientras que el término modelo indica la ejemplaridad contenida en el relato biográfico. Julio Caro Baroja, *De los arquetipos y leyendas* (Madrid: Itsmo, 1991), 24-29.

componen para terminar de darles el perfil que el historiador o el público esperan, el cual se ajusta a un modelo de héroe previamente existente en la conciencia colectiva. También ha señalado que el relato histórico en general es sólo un reflejo de lo real debido a que al emplear palabras para articular la narración nos presentan los hechos no como son sino como debieron ser según los criterios de quien lo compone. Además, señala que, de manera similar al relato literario, el legendario, y aún el mítico, están sujetos a un principio de la actividad verbal que hace que los relatos se aparten de la realidad, engrandeciéndola o achicándola, deformándola en un sentido u otro, pero siempre con la pretensión de reflejarla tal como es³³.

Sobre la construcción discursiva del sujeto ideal hecha por Oviedo, Balthasar de Alcozer y Sariñana, Provincial mercedario y profesor de filosofía en la Real Universidad de México, en su parecer sobre la vida del padre Nuñez de Miranda, expresaba que

...he mirado, y admirado, *no con poca admiración de la Sagrada Compañía*, esta vida, pues *saliendo tan admirable en lo escrito, es porque fue exe[m]plarissima en las obras* del V. P. Antonio Nuñez a quien si la Sagrada Compañía amó [como] Madre, rezeló también prudente, como sabia, no alabarle mientras vivía, para no incurrir la nota de aduladora ni poner al peligro de la vanidad a un hijo perfecto como el V. P. ... Publica pues sus exe[m]plares virtudes ya muertos; hazelo para exemplo del mundo...³⁴

Con el énfasis que Alcozer pone sobre la ejemplaridad de la vida de Nuñez de Miranda, jesuita que es muestra de la presente calidad de los novohispanos, otorga a la Compañía, la orden en general, un destacado papel actoral en la creación y publicación de este relato, destacándola además por igual al ponderar su amor, prudencia, y sabiduría. Virtudes universales que comunica a sus miembros que identificados con grupos sociales locales se espera las reproduzcan.

Si esta “perfecta substancia” en la vida de Nuñez de Miranda la hacía ya candidata a ser narrada y reconocida por un amplio público, “el estilo, claridad, [y] propiedad de voces” con que fue escrita complementan la censura positiva de Alcozer. Por su parte, Alfonso Alberto de Velasco específicamente señala la erudita contribución que hace Oviedo al informar narrativamente al lector sobre un sobresaliente individuo novohispano, empleando escritura lacónica como solamente un estudioso y sabio historiador podría hacerlo para “reducir à breve compendio, acciones tan heroicas, y virtudes tan sublimes.” Una tarea que la Iglesia Católica había siempre considerado de alto valor debido a los beneficios morales que traía a los lectores³⁵.

Tales valoraciones confirman dos logros de Oviedo como autor y escritor de relatos historiográficos. Por un lado, al juzgar acciones pasadas bajo criterios vigentes de la época e informando de prácticas y comportamientos sociales que fungían como mecanismos culturales e identitarios de un grupo, cumplía con ofrecer instrumentos moralizantes que proporcionaban símbolos y modelos de ejemplaridad esperados por la sociedad novohispana³⁶. Al escribir estas vidas ejemplares, Oviedo, además de contar la historia de la Orden en un contexto local, presuponía una

³³ *Ibidem*, 18-22.

³⁴ Balthasar de Alcozer y Sariñana, «Parecer», en Oviedo, *Vida exemplar... Antonio Nuñez*, preliminares, s. p. Se usaba *exemplar* como original, un primer modelo a seguir para hacer otras cosas, aunque también referían con esta palabra a las copias hechas del original. Itálicas nuestras. *Diccionario de la lengua castellana* vol. 3 (1732), s. v. «Exemplo» y «Exemplar».

³⁵ Velasco, «Parecer». Acerca de su carrera como catedrático, véase Leticia Pérez Puente y Marcela Saldaña Solís, «Cátedras y catedráticos de la Facultad de Artes, siglos XVI al XVIII», en *Estudios y estudiantes de filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, coord. por Enrique González González (México: UNAM/IISUE/El Colegio de Michoacán, 2008), 159-200.

³⁶ La función del historiador como juez de personajes y acciones mediante relatos históricos, suponía la posesión de una ética sólida que le permitiera discernir sobre el bien y el mal, “coronar la virtud y castigar el vicio... [ser] arbitro de las buenas y malas acciones”, así como instruir y aconsejar trayendo al pasado frente al tribunal del presente. Sin este derecho a juzgar y reflexionar, tanto el historiador como el relato histórico «no sirven a la República», quedando este último como una *Gazeta* –sumario o relación semanal o mensual de las novedades de las provincias europeas, asiáticas, africanas, y americanas–, como un entretenimiento (Polibio) que no aconseja ni muestra las motivaciones de las acciones (Cicerón). Pedro Moyné, S.I., *Arte de Historia*, trad. Francisco García, S.I. (Madrid: Imprenta Imperial, 1676), 126-29.

audiencia novohispana sobre la que proyectaba discursivamente un individuo idealizado con la intención de formar cuerpo social, esto es, sujetos coloniales criollos³⁷. Sus textos, como resultado, señalan el importante papel que los jesuitas, y la Orden como agente de la modernidad³⁸, desempeñaban educando a buena parte del cuerpo eclesiástico y no únicamente a sus propios estudiantes, con lo que no sólo podían imponer suavemente un modelo de predicación y de visión del mundo, sino que también construían importantes conexiones con otros ilustres miembros de la Iglesia novohispana. Desde diferentes lugares de enunciación la sociedad novohispana proponía modelos culturales de comportamiento mediante esta historiografía la cual representaba valores jerárquicos determinantes en sus individuos y sus relaciones sociales. Alonso, Alcozer, y Oviedo suponían un grupo social, al que ellos mismos pertenecían y que encontraría en las vidas ejemplares una codificación literaria de la conciencia colectiva que tenían de sí mismos, un mecanismo criollo de conciencia que articulaba “la posibilidad y responsabilidad de crear una representación ideal del sujeto colonial” y de la sociedad de la que formaba parte³⁹.

Como ya se ha mencionado, durante el periodo barroco, el carácter historiográfico de las vidas ejemplares enfatizaba el aspecto didáctico de un medio que presentaba las vidas de personajes pasados como símbolos y modelos de comportamiento propios de un grupo social. Una actitud ciceroniana que destacaba la función de la historia como maestra de vida (*magister vitae*), la cual afirmaba las vidas de santos como elementos destacados en el drama narrativo de la historia de salvación, la única que de acuerdo con la visión providencial cristiana narraba “las vicisitudes y luchas del pueblo de Dios contra las fuerzas del demonio en su camino al cielo”⁴⁰.

El segundo aspecto tiene que ver con las dimensiones cognitivas de las vidas ejemplares del siglo XVIII. Junto al carácter narrativo de las acciones ejemplares del protagonista, puestas en relación con una santidad figurada sobre respetables modelos de comportamiento para mostrarlos públicamente en un relato histórico, los autores instrumentaban los valores narrados como elementos de conocimiento para fijar hechos reales pasados en la memoria colectiva⁴¹. Debido a esto, Oviedo se dice preocupado por la pérdida de información a siete años del fallecimiento de Nuñez de Miranda, tanto porque ha sido condenada al olvido o por el fallecimiento de testigos que por su cercanía en el trato con el biografiado pudieron haber proporcionado información que afinara más su figura⁴². Para escribir “la Historia, y Vida del Padre Vidal,” apegado a “las leyes, y reglas de la Historia,” Oviedo escribió todo lo que pudiera guiar a perpetuar en la memoria y corazón de los lectores los recuerdos, la estima, y apreciación de un hombre que había proporcionado enorme prestigio a la Provincia jesuita mexicana⁴³.

Ambos comentarios revelan que la sociedad novohispana consideraba a la escritura de relatos históricos como una manera adecuada de fijar las destacadas acciones de venerables personajes, jesuitas criollos en este caso, en la memoria colectiva para beneficio de toda la sociedad colonial, de otro modo las consecuencias del olvido podrían ser fatales. Pero ¿qué fuentes empleó Oviedo para recuperar información sobre Nuñez de Miranda y Vidal? ¿Cuáles fueron los criterios que usó para valorarlas?

Como ya se explicó (*vid supra* nota 11), Oviedo llevó a cabo un trabajo desafiante para recolectar información de testigos de vista, hombres de la Ciudad de México y de otras partes del virreinato

³⁷ “...y al paso que esta obra ha sido de todos tan deseada, será después de tanto tiempo mejor recibida.” Juan Antonio de Oviedo, «Prologo, y protesta del autor», en *Vida exemplar... Antonio Nuñez*, ¶13v.

³⁸ Entendemos la modernidad junto a su indisoluble lado oscuro de colonialidad. Véase, Walter Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options* (Durham-Londres: Duke University Press, 2011).

³⁹ Borja Gómez, «Hagiografía», 57; y Certeau, *Escritura de la historia*, 260.

⁴⁰ Rubial, «Hagiografía como historiografía», 696.

⁴¹ Borja Gómez, «Hagiografía», 63-64; y Walter D. Mignolo, «El Metatexto Historiográfico y la Historiografía Indiana», *MLN* 96, n.º 2 (Marzo 1981), 367-68.

⁴² Oviedo, «Prólogo, y protesta», en *Idem, Vida exemplar... Antonio Nuñez*, preliminares, s. p.

⁴³ *Idem, «Prólogo», en Idem, Vida admirable... Joseph Vidal*, preliminares, s. p.

quienes poseían una excelente reputación moral y que tuvieron relación cercana con Nuñez de Miranda. Es importante señalar que, junto a sirvientes, confesores, y compañeros jesuitas, Oviedo resaltó a los congregantes de la Inmaculada Concepción⁴⁴. El mismo Oviedo se auto refiere como testigo, recordando que para crear esta historia usó testimoniales de otros testigos y el suyo propio: “lo que yo mismo ví y experimenté en casi tres años...” de haber conocido a Nuñez de Miranda en el colegio de san Pedro y san Pablo de la Ciudad de México. Una segunda categoría de fuentes de información fueron los apuntes, registros, y memoriales que el propio Núñez de Miranda escribió⁴⁵.

Oviedo empleó el mismo método para escribir la vida ejemplar de Joseph Vidal. En este caso, además de los propios manuscritos de Vidal, recolectó información de un primer escrito biográfico que el padre jesuita Francisco Antonio Ortiz dejó a su muerte. Oviedo organizó los documentos, los corrigió y complementó con “la mayor información que por mí mismo experimenté como testigo en el tiempo que platiqué con el padre Vidal”⁴⁶.

Oviedo asume así plenamente su posición como autor de un relato verdadero basado en testimonios de observadores directos y documentos escritos por los mismos protagonistas del relato biográfico. Sobre esto, al analizar las partes que componen a la Historia (narración, juicio, arengas, y digresiones), el jesuita Pierre Le Moyne (1602-1671) mencionaba que las “acciones [humanas] o cosas hechas” son la materia de la narración y los juicios emitidos sobre ellas, otorgando a la primera una importancia fundamental para la Historia. Tales acciones las debe escoger el autor “todas verdaderas, todas grandes, y en cuanto pudiese todas públicas.” Según Moyne, este es el rasgo que “distingue a la Historia de los libros de Cavallerías, que [al igual que ella] tienen sus Juizios, Harengas, y Disgresiones.” La búsqueda de la verdad, religión histórica de todo historiador, se basaba en tres preceptos básicos: no decir nada falso, no callar nada de la verdad, y dar a cada cosa su justa medida⁴⁷.

Mientras que el primero de ellos debe practicarse rigurosamente, no así el segundo, que debe ejercerse selectivamente evitando llenar el relato de “cosas inútiles, o manchada de vicios escandalosos. El Historiador ha de tener siempre puesta la mira en su fin, que es instruir, y aprovechar; y sobre este fin ha de tomar la medida a las cosas que se han de decir o se han de callar”⁴⁸. Finalmente, el tercer precepto prohíbe al historiador

las amplificaciones, que son las virtudes, y meritos del Orador, y el Poeta. [...] Deje, pues, el Historiador al Poeta el empleo de estas figuras, que levantan los sujetos más allá de lo grande, y los hacen llegar hasta lo inmenso. Absténgase también de los colores, que tienen demasiado esplendor, y mudan el semblante de las cosas por el exceso de lustre que las comunican⁴⁹.

⁴⁴ Las congregaciones marianas fueron “un complemento admirable y magnífico para la formación religiosa y espiritual de sus alumnos”. Guiados por el espíritu propio de la Compañía de Jesús, sus miembros buscaban a través de sus actividades “la salvación y perfección propias y la salvación y bien espiritual de los prójimos”, mientras que la Compañía perseguía infundirles sería y eficazmente la formación espiritual y religiosa jesuita a sus miembros. Su éxito y popularidad fue tal que se volvió tradición fundar una congregación en las ciudades donde hubiera colegio jesuita. Esteban J. Palomera, *La obra educativa de los jesuitas en Puebla, 1578-1945* (México: Universidad Iberoamericana, 1999), 40-42.

⁴⁵ Oviedo, «Prólogo, y protesta», en *Idem, Vida ejemplar... Antonio Nuñez*, preliminares, s. p. “... de cuantas Personas de crédito y verdad trataron familiar e inmediatamente con el V. Padre... Y de lo que en sus dichos, y testimonios he hallado, y de lo que yo mismo ví, y experimenté en casi tres años, que alcancé vivo al V. Padre en el Colegio de S. Pedro y S. Pablo, junto con los papeles, y memorial de sus apuntes... he formado esta historia.”

⁴⁶ *Idem*, «Prólogo», en *Idem, Vida admirable... Joseph Vidal*, preliminares, s. p. Esta era una metodología dominada por Oviedo, ya que cinco años antes, en su edición aumentada del *Menologio*, empleó un manuscrito que el propio Francisco de Florencia había iniciado con la intención de mejorar lo que había publicado en Barcelona en 1671. Juan Antonio de Oviedo, «Prologo, y dedicatoria a los padres, y hermanos de la Compañía de Jesus de la Provincia de Nueva España», en Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Menologio de los varones mas señalados en perfección Religiosa de la Compañía de Jesus de Nueva España* (s. l., n. e.: 1747), s. p.

⁴⁷ Moyne, *Arte de Historia*, 73-75.

⁴⁸ *Ibidem*, 75.

⁴⁹ *Ibidem*, 76-79.

Oviedo seguía un método cuyos criterios fundamentales se habían definido durante la fase final de la Edad Media, de los cuales todavía algunos de ellos continuaron vigentes hasta la primera mitad del siglo XVIII, en una sociedad en la que la oralidad y la gesticulación persistían como elementos esenciales del proceso comunicativo. Los sentidos de la vista y del oído proporcionaban sólidos cimientos a la veracidad que construían los historiadores temprano modernos. Colocados en este orden jerárquico, los historiadores edificaban su conocimiento recolectando información escuchando a los testigos de vista y complementándola con otra que había sido observada directamente o leída en documentos de fiable autoría. “La verdad, más que estar soportada por algún tipo de crítica de los documentos que se usaban, estaba basada en la subjetividad de quien veía o escuchaba, esto es, en la del testigo”⁵⁰. En las sociedades temprano modernas occidentalizadas, como la novohispana del siglo XVIII, los testimoniales eran más o menos verdaderos dependiendo de quién los enunciaba; según la calidad moral del testigo, si eran personas dignas de confianza de acuerdo con su estatus social, sus testimoniales eran considerados de mayor veracidad. En el caso de la Compañía de Jesús, este criterio lo instituyó Pedro de Ríbadeneira en el siglo XVI, el cual tuvo validez y uso común durante los siguientes dos siglos⁵¹.

Estos hombres de letras novohispanos podían establecer un diálogo con sus lectores porque compartían los mismos códigos culturales y de escritura, e hicieron uso de ellos para construir estas narrativas y discursos históricos.

Identidad y cultura criolla en Nueva España

En su *parecer*, Alonso de Velasco se reconocía como el más humilde discípulo de Núñez de Miranda, “hijo de su doctrina filosófica y su enseñanza moral y espiritual hasta que pasó de esta vida a la eterna”⁵². No es coincidencia que el arzobispo y virrey Juan de Ortega y Montañés designara a Velasco como examinador de la vida ejemplar de Núñez de Miranda escrita por Oviedo. Esto es aún más evidente no sólo por la cercana relación que Alonso de Velasco tuvo con el protagonista, su profesor de Artes en el colegio Máximo⁵³, sino también porque como consejero y consultor del Santo Oficio, en 1691 Velasco denunció al jesuita Francisco Xavier Palavicino Villarasa.

Esto último se dio en ocasión del sermón pronunciado por Palavicino en el que defendía la respuesta dada por Sor Juana Inés de la Cruz a la jerarquía eclesiástica –entre ellos el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas y el mismo Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana– en la *Carta Atenagórica*⁵⁴. Además, Velasco en su testamento del 15 de octubre de 1699, se declaraba humilde miembro de las congregaciones de San Francisco Xavier y de la Virgen Inmaculada María Nuestra Señora, entre otras. En opinión de Velasco, Núñez de Miranda restauró y dirigió por treinta y dos años a esta última congregación, guiando a sus miembros con fe, una firme doctrina

⁵⁰ Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica* (México: Universidad Iberoamericana, 1995), 70-71.

⁵¹ Dante A. Alcántara Bojorge, «El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la Construcción de la Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España a principios del siglo XVII», *Estudios de Historia Novohispana* 40, n.º 40 (enero-junio 2009): 57-80; y Jodi Bilinkoff, «The Many ‘Lives’ of Pedro de Ribadeneyra», *Renaissance Quarterly* 52, n.º 1 (Spring 1999): 180-196.

⁵² Velasco, «Parecer», s. p.

⁵³ Específicamente el curso de física correspondiente al segundo año de este programa, con un repaso del curso de lógica. Oviedo, *Vida ejemplar... Antonio Nuñez*, 19 y 21.

⁵⁴ Palavicino pronunció su sermón en el convento de san Jerónimo el 26 de enero de 1691, poco después fue publicado como *La fineza mayor* (México: María de Benavides, Vda. de Juan de Ribera, 1691). Para octubre del mismo año, Alberto Alonso de Velasco lo denunciaba ante el tribunal del Santo Oficio. El sermón fue retirado de la circulación en 1698 y Palavicino expulsado de la Compañía en 1703, prohibiéndosele decir misa, predicar, y confesar. López Bajonero, «La vida y andanzas», 63-64; Margo Glantz, «Ruidos con la Inquisición», *Fractal* II, n.º 6 (Julio-Septiembre 1997): 121-142; y Márlom Fermín Pérez Villegas et al, «Interrogación y argumentación en la *Carta Atenagórica* de sor Juana Inés de la Cruz», *Forma y Función* 30, n.º 2 (2017): 71-90, <https://doi.org/10.15446/fyf.v30n2.65788> [consultado el 14/09/2023].

evangélica, y una sólida esperanza, hacia “el puerto de la salvación de las almas”⁵⁵. Las Congregaciones Marianas fundadas en cada Colegio complementaban de forma importante la formación religiosa y espiritual de los alumnos jesuitas. En 1574 se fundó en Nueva España la primera de ellas y paulatinamente se fueron constituyendo como importantísimos espacios de interacción entre alumnos y exalumnos jesuitas, seculares y laicos, los prohombres y jefes de familia de cada ciudad, compartiendo códigos culturales e ideologías, así como interactuando en prácticas culturales que permiten identificarlos como miembros de un sujeto social⁵⁶.

El parecer de Velasco, además de ser una valoración del trabajo historiográfico y literario de Oviedo, es un testimonio que valida la veracidad de la narración sobre las ejemplares acciones de Núñez de Miranda. Implícitamente señala a un Velasco identificado con un grupo de clérigos seculares letrados criollos quienes tienen fuertes nexos con otros grupos similares dentro de órdenes religiosas u otras congregaciones. A partir de experiencias comunes, de participar en actividades en torno al cumplimiento de un proyecto común, los criollos van a ir generando su memoria e identidad colectiva. Un censor además de poder emitir discursos valorativos en términos moralizantes y estéticos podía, figuradamente, incluir otros de tinte más político, elaborados desde la subjetividad y conciencia del sujeto social, intelectual, y político al que, como en el caso de Velasco, pertenecía y desde el cual se relacionaba con otros miembros con los que claramente se reconocía⁵⁷.

Se ha demostrado que una de las razones por las que a mediados del siglo XVII la identidad y conciencia criolla adquirieron rasgos de cierta uniformidad, fue que gran parte de la élite criolla novohispana compartía las bases de una formación académica obtenida en las aulas de los colegios jesuitas y de la Real Universidad⁵⁸. En Nueva España, los jesuitas se dedicaron a cubrir de manera importante las necesidades educativas fundamentales que preparaban a los jóvenes españoles para una carrera eclesiástica o civil dentro de las estructuras administrativas y de gobierno virreinal. Sus colegios abrían la posibilidad de que buena parte de los jóvenes criollos pudieran obtener una educación general (de nivel medio o preuniversitario) de muy buen nivel académico, a partir de la cual los más ambiciosos y con buenas capacidades intelectuales, interesados en conseguir un grado universitario, seguían en la Compañía o en la Universidad a los estudios superiores que los preparaban para la teología o el derecho civil o canónico⁵⁹. Los colegios y el proyecto educativo jesuita gozaron de muy alta popularidad durante todo el siglo XVII y, al igual que las congregaciones marianas, fueron espacios en donde además de desarrollar su intelecto,

⁵⁵ López Bajonero, «La vida y andanzas», 57; y Velasco, «Parecer», preliminares, s. p.

⁵⁶ La membresía a estos grupos pasaba por la formación espiritual y religiosa recibida mediante pláticas orientadoras y el compromiso de sus miembros a realizar diversas actividades que reforzaban la posición y el sentido de participación religiosa y social del grupo. Es decir, aunque en última instancia perseguían la formación de sus miembros tanto en virtud como en letras, paralelamente contribuían a la difusión de elementos identitarios como grupo social específico. Un rasgo característico es su especialización social, enfocada a cubrir la formación para la vida pública de diversos grupos tales como sacerdotes, cortesanos, comerciantes, y militares, entre otros. De este modo, cada miembro seguiría una línea conductual propia de acuerdo con su condición social, profesión, o formación cultural e ideología. Javier Martínez Naranjo, «Las congregaciones marianas de la Compañía de Jesús y su contribución a la práctica de la caridad (ss. XVI-XVIII)», *Revista de historia moderna* 21 (2003): 24-31; y Pere Ferrusola, *El congregante practico en las Congregaciones de estudiantes de María Santísima* (Barcelona: Juan Nadal, 1762), 6.

⁵⁷ Andrea Mariel Pérez González, «La aprobación de libros en la literatura novohispana de los siglos XVII y XVIII: La censura como ejercicio intelectual», *Nueva Revista de Filología Hispánica (NRFH)* 69, n.º 2 (2021), 647-648. Explica que las aprobaciones mantuvieron su aspecto legal y burocrático mientras que progresivamente se iban transformando en textos de crítica literaria, evaluando diferentes aspectos de una obra dada, tales como el estilo y su contenido moralizante. Es decir, escribir una censura o aprobación se convirtió en un ejercicio intelectual que los propios miembros de la República de las Letras llevaban a cabo, eran un juicio personal emitido por un lector profesional.

⁵⁸ Rubial García, «Hagiografía como historiografía», 698; y Claudia Comes Peña, «La formulación del Criollismo en Juan José de Eguiluz y Eguren», *Anales de literatura española* 13 (1999), 180.

⁵⁹ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana* (México: El Colegio de México, 1990), 128-132.

los estudiantes de diferentes orígenes interactuaban y comenzaban a tejer su integración a algún sujeto colonial según sus intereses y afinidades⁶⁰.

David Brading ha observado dos elementos coyunturales que propiciaron la rápida expansión de la Compañía entre las élites criollas novohispanas; por un lado, el comercio transatlántico y la producción de plata, y por el otro, la urgencia que tenían los jóvenes criollos de ingresar a la clerecía⁶¹. En cuanto al primero, encontramos dos importantes figuras en las que la empresa jesuita encontró apoyo financiero para su establecimiento y desarrollo autosuficiente. Alonso de Villaseca, prolífico hacendado y minero, realizó importantes donaciones para fundar el colegio de san Pedro y san Pablo (1576) en la ciudad de México; mientras que Melchor de Covarrubias, comerciante poblano y productor de grana cochinilla, al morir pasaba toda su fortuna al “collegio, cassa e Yglesia de la Compañía de Jesus de esta dicha ciudad de los Angeles”⁶². Interesa resaltar que, en una cláusula de su testamento, Covarrubias compromete a su heredero, “el dicho collegio e cassa de la Compañía,” a aceptar hasta cuatro “deudos e parientes [que] quisieren aplicarse a estudiar y entraren en el collegio de san Jerónimo” y cubrirles sus gastos de estudio, comida, vestido, calzado, y sustento⁶³.

Esto último conduce al segundo punto. Sabemos que la emergencia y crecimiento del grupo de españoles americanos en Nueva España se dió dentro de una sociedad colonial caracterizada por la diversidad y diferenciación étnica, y por lo mismo asentada sobre una natural condición de contradicción, generadora de conflicto y tensión permanentes⁶⁴. Para el caso específico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, Pablo Abascal plantea que, durante el generalato de Claudio Acquaviva (1581-1615), diferentes grupos sociales, en una lucha de bandos, tomaron posturas específicas en relación con el poder asociado a la administración provincial. Confrontados con el grupo peninsular por la visión de inferioridad y la eterna sospecha de impureza sanguínea que imponían sobre ellos, los criollos intentaron constantemente reivindicarse disputando primero su acceso a la orden y después el provincialato⁶⁵. Para finales del siglo XVII la recuperación

⁶⁰ Antonella Romano señala que al tomar la decisión de trasladar el problema de la salvación vía el saber a la esfera de la vida pública como una posibilidad para laicos también, la Compañía creó nuevos espacios locales de negociación. En terrenos novohispanos, observa en el intento de solucionar las necesidades bibliográficas al ampliar los cursos en el colegio máximo jesuita hacia 1577, llevado a cabo por el virrey Enríquez y los miembros de la provincia mexicana jesuita, un ejemplo manifiesto de los espacios y prácticas entre diferentes grupos no necesariamente confrontados. «Los jesuitas, la cultura humanista, el nuevo mundo: reflexiones sobre la apertura del Colegio de San Pedro y San Pablo de México», en González, coord., *Estudios y estudiantes de filosofía*, 241-249.

⁶¹ David A. Brading, *La Nueva España. Patria y Religión* (México: FCE, 2015), 40-41.

⁶² María Cristina Torales Pacheco, «Comerciantes novohispanos y sus redes transoceánicas», en *Des marchands entre deux mondes. Pratiques et représentations en Espagne et en Amérique (XVe-XVIIIe siècles)*, ed. por Béatrice Perez, Sonia V. Rose y Jean-Pierre Clément (Paris: PUPS, 2007), 72-73; *Testimonio del patronazgo y testamento de Don Melchor de Covarrubias*, Enrique Aguirre Carrasco, trans. paleográfica (Puebla-México: BUAP/ Gobierno del Estado de Puebla/Fundación BUAP, 2002), 89 y 111; y Palomera, *Obra educativa*, 78-81. Sobre el comercio transatlántico de la grana cochinilla véanse los trabajos de Carlos Marichal, «La grana cochinilla mexicana y los colores de la temprana globalización comercial, siglos XVI-XVIII», en *Rojo Mexicano. La grana cochinilla en el arte*, coord. por Miguel Fernández (México: Secretaría de Cultura/INBA, 2017), 100-117, y «Un capítulo olvidado del comercio internacional: la grana cochinilla mexicana y la demanda europea de tintes americanos, de 1550 a 1850», en *De la plata a la cocaína. Cinco siglos de historia económica de América Latina, 1500-2000*, ed. por Carlos Marichal, Steven Topik, y Zephyr Frank (México: FCE, 2017), 9-36.

⁶³ *Testimonio del patronazgo*, 113-115.

⁶⁴ Véase el clásico ensayo de Solange Alberro, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo* (México: El Colegio de México, 1992). Brading se basa en Bernard Lavallé para proporcionar las siguientes cifras: en 1600, 29% de jesuitas eran criollos; en 1653, 58%, y en 1696, 69%. Para el siglo XVIII esta tendencia creciente es más evidente. En 1748 Tepozotlán tiene 36 novicios de los cuales 29 son americanos y sólo 7 europeos; mientras que para 1767, del total de jesuitas 68,5% son americanos y el resto europeos, españoles mayoritariamente. Arturo Reynoso, *Francisco Xavier Clavigero. El aliento del espíritu* (México: FCE/Artes de México/UIA, 2018), 109-110. Pedro de Velasco fue el primer provincial (1646-49) criollo de la Compañía en Nueva España. Brading, *Patria y Religión*, 41.

⁶⁵ Pablo Abascal, «‘Recíbanlos con cautela y consideración:’ las pugnas por el poder entre el personal de la Compañía de Jesús en la Nueva España durante el generalato de Claudio Acquaviva (1581-1615)», *Colonial*

económica ayudó a la consolidación del grupo criollo al tiempo que iba creciendo su conciencia sobre una cada vez más evidente diferenciación y las relaciones de poder implicadas. La intelectualidad criolla, consecuentemente, se afianzará durante el siglo siguiente, y textos biográficos como los de Oviedo contribuirían a rememorar un estado de cosas reciente en el que la educación jesuita jugaba un papel preponderante en la construcción de la subjetividad e ideología criollas⁶⁶.

Si bien la jerarquía eclesiástica novohispana se había comprometido a cumplir con lo establecido en Trento sobre la creación de seminarios conciliares, lo cierto es que su proceso de creación fue lento y al menos hasta inicios del siglo XVIII la Real Universidad, dominada en su claustro por dominicos y franciscanos, y los colegios jesuitas, principalmente, cumplieron esa función. El primer seminario conciliar se fundó en Puebla en 1647 por el obispo Palafox, y hasta 1697 el arzobispo Aguiar y Seijas concretó el de la Ciudad de México. A partir de la apertura de este último, se agudizó la competencia entre colegios jesuitas y seminarios por captar jóvenes novohispanos, provocando que la matrícula de los primeros descendiera y por consiguiente de algún modo su influencia sobre el grupo criollo también⁶⁷. Sin embargo, la problemática para mantener una continuidad en las cátedras ofrecidas por el seminario provocó que sus estudiantes continuaran estudiando filosofía con los jesuitas hasta 1710, y aún después en periodos intermitentes hasta 1726. Para la primera mitad de ese siglo, con el cambio de dinastía reinante, el impulso a los seminarios conciliares vino dado por una visión pragmática acerca de formar un clero secular leal a la corona⁶⁸. Sobre los miembros de las órdenes religiosas se sumaba, a la visión de inferioridad americana, la sospecha de su relación con el papado.

Hasta antes de que los seminarios conciliares se consolidaran, en los colegios de las órdenes mendicantes y de la Compañía se formaban “los futuros voceros de la ideología e intereses [locales] de las órdenes”, jóvenes criollos de diversos orígenes que veían en el estado clerical una alternativa de empleo y ascenso social⁶⁹. Paralelamente, al interior de los cuerpos religiosos se fueron formando importantes alianzas entre grupos de criollos novohispanos, que en el caso de los jesuitas, además, poseían una fuerte identidad corporativa que creaba y promovía lazos sólidos entre sus agremiados y seguidores⁷⁰.

Dentro de la vida del venerable padre Joseph Vidal (1630-1702), publicada en 1752, Oviedo incluyó un pasaje en donde describe la forma en que la Compañía establecía su relación con el clero secular mediante la labor educativa. Las dos veces que Vidal enseñó el curso de Filosofía

Latin American Review 27, n.º 1 (2018): 52-72. Sobre un compañero criollo contemporáneo a Núñez de Miranda cuya influencia dentro del gobierno de la Provincia, sin llegar a ser nombrado provincial, se dejó sentir a partir de 1635, véase Trilce Laske, «¿Un ‘monarca criollo’ jesuita en la Nueva España? Diego de Monroy (1598-1679)», *Historia Mexicana* 73, n.º 1 (julio-septiembre 2023): 7-42. Para comparar y contrastar la experiencia jesuita, véase Antonio Rubial García, *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVII)* (México: CONACULTA, 1990).

⁶⁶ Mabel Moraña, «La diferencia criolla: diáspora y políticas de la lengua en la colonia», en *Idem, Crítica Impura. Estudios de literatura y cultura latinoamericanos* (Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2004), 55-57; e Ignacio Osorio Romero, «Jano o la literatura neolatina de México (Visión retrospectiva)», en *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla* (México: UNAM, 1989), 33.

⁶⁷ También en Ciudad Real (1678), Oaxaca (1681), y Guadalajara (1696). Entre 1703 y 1767 los seminarios conciliares absorbieron una tercera parte de estudiantes, mientras que el número de estudiantes jesuitas se mantuvo casi estática. Rodolfo Aguirre Salvador, «Formación y ordenación de clérigos ante la normativa conciliar. El caso del arzobispado de México, 1712-1748», en *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, coord. por M^a del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (México: UNAM/BUAP, 2005), 354.

⁶⁸ Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición: población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749* (México: UNAM/Bonilla Artigas, 2012), 28-53.

⁶⁹ Iván Escamilla González, «La élite letrada eclesiástica y la cultura de la controversia, primera mitad del siglo XVIII», en *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, ed. por María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (México: UNAM/IIH/BUAP/ICSyH, 2017), 369-70.

⁷⁰ Stephanie Merrim, «Sor Juana Criolla and the Mexican Archive: Public performances», en *Creole subjects in the Colonial Americas. Empires, Texts, Identities*, ed. por Ralph Bauer and José Antonio Mazzotti (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2009), 194; y Luis Fernando Restrepo, «The Ambivalent Nativism of Lucas Fernández de Piedrahita's *Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada* (1688)», en *Creole subjects*, 348-49.

en el colegio de la Ciudad de México, tuvo discípulos muy avanzados, muchos de los cuales después honrarían al clero novohispano ocupando puestos importantes de gobierno dentro de la Iglesia. Por ejemplo, García de Legazpi y Velasco (1643-1706), arzobispo de Durango (1691-1701), Michoacán (1701-1703), y segundo obispo criollo de Puebla (1704-1706), mantuvo siempre un especial afecto por la Compañía actuando en su favor en repetidas ocasiones, y José de Adame cuya excelente reputación y gran literatura motivó su nombramiento como arzobispo de Manila. Oviedo, más adelante, también menciona que el doctor Juan Manuel Rojo (1708-1764), canónigo de la Catedral de México y exestudiante del colegio de San Ildefonso, apoyó económicamente para reemplazar el marco al cuadro de san Francisco Xavier que los estudiantes veneraban en la capilla de dicho colegio⁷¹.

Cincuenta años antes, en la *Vida* de Antonio Núñez de Miranda, Oviedo ya había empleado un tramado narrativo similar. En este caso, Núñez de Miranda llegaba al Colegio Máximo para enseñar Filosofía (1650-1653) en ausencia de Diego Osorio, quien había enfermado gravemente. Su designación obedeció al “grande ingenio, pronta facilidad, y expedición en materias escolásticas, y exacta aplicación y cuidado”⁷² que lo caracterizaban. Para este curso, entre sus discípulos se contó a Isidro de Sariñana, y Cuenca, quien falleció siendo Obispo de Oaxaca (1682-1696), “después de haber ilustrado con sus grades letras, y no vulgares talentos, este Reyno,” donde fue catedrático de Sagrada Escritura por muchos años⁷³. También Joseph Ramírez de Arellano, “su-jeto muy cabal, que murió Prebendado de esta Santa Iglesia de México,” Alonso Alberto de Velasco, censor de esa obra y de quien ya se ha hecho referencia arriba, Agustín Dorantes, fraile dominico calificador del Santo Oficio y “uno de los más insignes sujetos que ilustraron su Santa Mexicana Provincia”, Pascual Treto, mercedario que fue bien conocido por sus “prendas, y talentos, de virtud, letras, y grande aplicación al trato.” Más tarde, en el colegio de san Ildefonso de Puebla (1653-1655), Núñez de Miranda enseñó por segunda vez Filosofía, en donde logró “no

⁷¹ Oviedo, *Vida admirable... Joseph Vidal*, 22, 29. José de Adame y Arriaga era archidiácono de la Catedral de la Ciudad de México cuando fue electo candidato al arzobispado de Manila. Juan de Ortega Montañez, así como García de Legazpi y José de Adame eran congregantes de la Venerable Unión, grupo oratorio de la misma ciudad. “Elección de vicario y administrador iglesia de Manila”, AGI, Patronato, 7, N. 12, R 3, 18 de agosto de 1692; y Benjamin Reed, «Cultura de los oratorianos en la Ciudad de México, 1659-1821: identidad corporativa, entre estructura y acción», *Historia y Grafía* 26, n.º 51 (Julio-diciembre 2018): 15-52. En la breve biografía que Vicente de P. Andrade escribió sobre García de Legazpi menciona que, con aproximadamente 19 años sustituyó a su tío Juan de Velasco Altamirano como alcalde Mayor en el Cabildo de la Puebla de los Ángeles de noviembre, 1661 a octubre, 1662. El siguiente dato que consigna es el nombramiento de García de Legazpi como cura párroco en San Luis Potosí en 1671. Lo que hace inferir que aproximadamente entre 1662 y 1671 se formó en alguno de los colegios jesuitas. Vicente de P. Andrade, *Noticias biográficas sobre los ilustrísimos prelados de Sonora, de Sinaloa y de Durango* (México: Imprenta del Museo Nacional, 1899), 163-164; y Juan Pablo Salazar Andreu, «Algunos aspectos políticos y jurídicos del obispo don García de Legazpi Velasco y Altamirano (1704-1706)», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 2, n.º 1 (2014): 155-163. Manuel Antonio Rojo del Río Lafuente Lubián y Vieyra, fue estudiante del Real Colegio de San Ildefonso (ca. 1719-1724) donde cursó el ciclo de Gramática y Humanidades y parte del de Artes, el cual continuó en el Colegio Máximo. Se graduó de la Real y Pontificia Universidad de México en 1725, donde continuó estudiando hasta 1728 cuando obtiene el grado de bachiller en Teología y Cánones. Posteriormente migró a la Universidad de Salamanca donde obtuvo el grado de doctor en Cánones. Entre 1738 y 1759 fue miembro del cabildo de la Catedral de México. Fue nombrado obispo de Manila en 1755, donde tuvo una cuestionada participación durante la invasión inglesa en el contexto de la Guerra de los Siete Años. Joaquín Meade, *Semblanza del Ilustrísimo Señor Doctor Don Manuel Antonio Rojo del Río Lafuente y Vieyra, Arzobispo de Manila, Gobernador y Capitán General de las Islas Filipinas, mexicano ilustre que propuso la fundación del Real Colegio de Abogados de la Ciudad de México* (s.l.: s.e., 1960); e Iván Escamilla González, «Nueva España como puente transoceánico del imperio español en el discurso criollo del siglo XVIII (1694-1762)», en *Nueva España. Puerta americana al Pacífico asiático. Siglos XVI-XVIII*, coord. por Carmen Yuste López (México: IIH/UNAM, 2019), 274-279.

⁷² Oviedo, *Vida exemplar... Antonio Nuñez*, 18-19.

⁷³ *Ibidem*, 20-21. Como obispo reparó el seminario, fundó un colegio de niñas, y persiguió la idolatría. Guillermo Tovar y de Teresa, «Estudio biobibliográfico sobre el Dr. Isidro Sariñana y Cuenca», en Isidro Sariñana y Cuenca, *Llanto del occidente en el ocaso del más claro sol de las Españas y Noticia breve de la deseada, última dedicación del templo metropolitano de México. Edición facsimilar de las impresiones hechas en 1666 y 1668* (México: Bibliófilos mexicanos, A. C., 1977), s. p.

inferiores estudiantes al primero,” de entre los cuales Oviedo destaca a Juan de Urquiola (¿-1692), oidor de la Real Audiencia de Guatemala y alcalde de Corte de esa ciudad⁷⁴.

En estos pasajes Oviedo presenta la calidad pedagógica y el alto perfil académico que los miembros de la Compañía poseían en Filosofía, y que para el caso de Nueva España están ejemplificados en las personas de Núñez de Miranda y Joseph Vidal. Además, sugiere claramente el resultado de transmitir esta ejemplar calidad a la juventud criolla vía la educación en los colegios de la orden. Al enlistar estos ilustres personajes que no ingresaron a ella, hace uso de la memoria colectiva del sujeto colonial criollo y letrado para reforzar sus lazos de identidad y subjetividad. No se ahonda en el papel de estos destacados alumnos, pero podemos imaginar que, como Velasco, a partir de su propia experiencia debieron haber mostrado algún interés en promover la correcta formación filosófica de misioneros y sacerdotes criollos. En este sentido, Oviedo apelaría a un grupo de prelados eclesiásticos seculares novohispanos recordándoles la importante función que la educación jesuita cumplía en el proceso de secularización, formando sacerdotes, futuros párrocos, con una alta calidad moral y académica. Si, como afirma Arturo Reynoso, para el siglo XVIII, sin que la conflictividad generada por la condición colonial criolla haya desaparecido por completo al interior de la provincia mexicana jesuita, es posible entonces considerar que en los escritos de Oviedo existe de cierta manera un discurso político generado por la tensión de la diferencia colonial atizada por políticas absolutistas emanadas desde Madrid⁷⁵.

Es necesario notar que, en ambas estructuras narrativas, Oviedo destaca el curso de Filosofía, esto es, el segundo año del ciclo de Artes, lo que respondería a la irregularidad de estos cursos en los seminarios conciliares durante la primera mitad del siglo XVIII⁷⁶. En este sentido, esta red intelectual, de hombres de letras, sujetos criollos que describe Oviedo, interactuaba en espacios de sociabilidad como los colegios o las diferentes congregaciones de la época, empleando un discurso sobre el mundo natural codificado en términos aristotélicos. Es decir que, la totalidad de ellos estaban en posición de interpretar en mayor o menor medida al libro de la naturaleza, los cambios en el mundo natural, incluyendo los que por su extraordinariedad significarían alguna causa oculta.

Se observa el reforzamiento de “la hegemonía de una élite netamente hispana,” que veía en la acumulación del saber la representación de un poder tan legítimo y necesario como la acumulación de metales preciosos y mercancías⁷⁷. En este proceso acumulativo, se construía también el archivo criollo, es decir, la “constitución de una red de formaciones intelectuales e institucionales que articulan textos y aseveraciones acerca del ambiente natural y la historia de México”⁷⁸. Por lo tanto, el reconocimiento de un código filosófico-científico en ciertas producciones simbólicas y formas discursivas no sólo facilitaba la interacción comunicativa entre miembros del grupo dentro y fuera de la orden, sino que también estrechaba sus lazos afectivos, generando cohesión e identidad al apelar a la memoria individual que acaba sumándose a la colectiva mediante la experiencia común: ser maestro, ser alumno, y haber estudiado juntos la filosofía natural. Muestra, en fin, un estado de la conciencia criolla y la homogeneidad del grupo en términos morales y

⁷⁴ *Ibidem*, 21-22. A Urquiola, además, se le acredita la fundación de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Mark A. Burkholder, «Juan Bautista de Urquila y Elorriaga», *Diccionario Biográfico Español. Real Academia de Historia*, <https://dbe.rah.es/biografias/63754/juan-bautista-de-urquiola-y-elorriaga> [consultado el 2/09/2024].

⁷⁵ Reynoso, *Francisco Xavier Clavigero*, 109-117; y Javier Vergara Ciordia y Beatriz Comella Gutiérrez, «El seminario conciliar en las relaciones Iglesia-Estado en España desde Trento al Conilio Vaticano II», *Revista de Estudios Extremeños* t. LXX, núm. extraordinario (2014), 560.

⁷⁶ “La filosofía era entonces como preliminar de la teología; era, digámoslo así, la portería del gran palacio científico que formaban las letras sagradas”. Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. 4, *Acquaviva (segunda parte) 1581-1615* (Madrid: Administración de Razón y Fe, 1913), 57.

⁷⁷ Beatriz González Stephan, «Sujeto criollo/conciencia histórica: La historiografía literaria en el periodo colonial», en *Ruptura de la conciencia hispanoamericana (Época colonial)*, ed. por José Anadón (México: FCE, 1993), 26.

⁷⁸ Higgins, *Constructing the Criollo Archive*, 9. Traducción nuestra.

civilizatorios basado en la posesión y articulación de un conocimiento universal con tintes distintivos regionales⁷⁹.

Sin profundizar acerca del grado de politización al interior de la Compañía en México, como para observar un evidente discurso patriota en estos dos textos de Oviedo, está claro que portan una subjetividad criolla y jesuita que ponen a disposición de una audiencia más amplia al ser publicados⁸⁰. Situados más allá de las paredes de los colegios y seminarios jesuitas, pero dentro de la Ciudad Letrada novohispana, habría lectores criollos que recibirían y reconocerían mediante el relato biográfico los modelos ejemplares y los ideales jesuitas, generando además un sentimiento de identidad alrededor de ellos⁸¹. Estos *exempla* infundían ideas, carácter, y motivaciones, un sentido de grupo identificable a nivel local mediante las acciones mostradas por Oviedo en los relatos biográficos de estos venerables jesuitas.

Se puede percibir una segunda tensión, epistemológica esta vez, entre tradición y modernidad. Oviedo dedica la *Vida* de Joseph Vidal a sus compañeros más jóvenes, lo que puede considerarse una declaración del significado global de la espiritualidad jesuita caracterizada por un riguroso y diligente cumplimiento de la religión en el beneficio espiritual de los otros. Sin embargo, para expresar su singularidad a nivel local, utiliza una interesante analogía mediante la cual señala

una admirable consonancia, que me obliga á mirar como muy propia de V[uestras] R[everenci]as la exemplar Vida, y ministerios apostolicos del Padre Vidal. Y si por bien probada experiencia se ha conocido, que si dos cítaras están uniformemente templadas, al tocar la una corresponde luego la otra con voces semejantes, *milagro* de la naturaleza, que asegura haver experimentado nuestro insigne Kirkerio, estando tan concordes la vida, y ministerios del P. Vidal con los de V[uestras] R[everenci]as y tan uniformemente ajustados al temple de nuestro sagrado Instituto, será muy connatural, que resonando en esta Historia las virtudes, y apostólicos ministerios del Padre Vidal, correspondan en V[uestras] R[everenci]as nuevos alientos, y generosos bríos a su imitacion⁸².

Al emplear explícitamente la descripción de un experimento científico ubicado en las márgenes de la oculta filosofía y la magia natural, Oviedo hace inteligible la relación entre la orden global y su derivación local, así como su discurso de ejemplaridad. Calificando de *milagro natural* al fenómeno entre las cítaras, asigna un sentido maravilloso al hecho, significando fuerzas ocultas, no visibles, manifiestas en los fenómenos físicos⁸³. Es decir, una correspondencia armónica reproducida entre los miembros de la Compañía, motivada por el espíritu ignaciano de las normas de la orden. La estrategia narrativa de Oviedo exalta, entonces, la proporción que liga la presencia de Loyola en las acciones de Vidal y, a la vez, en las de sus compañeros más jóvenes⁸⁴.

⁷⁹ Luis Fernando Restrepo, «The Ambivalent Nativism of Lucas Fernández de Piedrahita's Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada (1688)», 351.

⁸⁰ Cfr. Reynoso, *supra* n.º 74 y Stuart M. McMannus, *Empire of Eloquence. The Classical Rhetorical Tradition in Colonial Latin America and the Iberian World* (Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press, 2021), 190-227.

⁸¹ Recuérdese las presentaciones públicas de estudiantes jesuitas durante el ciclo escolar. McMannus, *Empire of Eloquence*, 200-201.

⁸² Oviedo, «Dedicatoria», en Ídem, *Vida admirable... Joseph Vidal*, preliminares, s. p. La cursiva es nuestra.

⁸³ «Obra Divina, superior á las fuerzas y facultad de toda criatura, contra el orden natural. Por extension se llama todo aquello que es extraordinario, grande, y que causa admiración: y se suele usar como interjección, para denotar la extrañeza que causa alguna cosa.» *Diccionario de la lengua castellana* vol. 4 (1734), s. v. «Milagro». «Combidados somos a su vista. Para este gran teatro nacimos. No entramos en la plaza deste mundo para espectáculo mayor, ni ay cosa mayor q[ue] ver sino a Dios, el origen de toda entidad, aquel milagro de ser, la fuente de las essencias, la matriz de las naturalezas, el tesoro de las perfecciones, la maravilla de milagros, el milagro de maravillas». Juan Eusebio Nieremberg, *Ocultia filosofía* (Madrid: Imprenta del Reyno, 1633), 111v. Véase también, Atanasio Kircher, *Musurgia universalis*, tomo 2 (Roma: Typis Ludovici Grignani, 1650).

⁸⁴ La acción exaltadora criolla, que describe a las ciudades y territorios americanos de forma superlativa, se ha interpretado como muestra del perfil psicológico, el *locus* subjetivo desde donde el sujeto criollo colonial articula su enunciación y se constituye como sujeto social y discursivo. También como respuesta a la

Oviedo estaría construyendo un relato con la figura del hombre de letras criollo novohispano dentro de los parámetros de la cultura barroca, apropiándose en este caso de modelos científicos europeos e “incorporando la materialidad americana, produciendo un paradigma cultural dinámico y mutante que redefine el alcance y funcionalidad de los modelos que recibe haciéndolos corresponder con sus propias urgencias y conflictos”⁸⁵. Su contribución a la consolidación de la identidad del letrado criollo novohispano ayuda a definir un sujeto social particular en conexión con los mismos intereses civilizadores y la intención de ocupar una posición de autoridad. Al referir tanto a prácticas como a instrumentos teóricos generados por la matriz que fundía el escolasticismo con el humanismo, Oviedo otorga a su protagonista y sus lectores un papel más dinámico en la práctica sociocultural. En este sentido busca modelar un discurso ejemplar basado en el conocimiento científico orientado a las especificidades de la naturaleza novohispana, participando desde su singularidad en las redes simbólicas y materiales del poder transatlántico mediante la construcción de su propia figura como instancia de autoridad cultural⁸⁶.

Oviedo empleó otra referencia científica que señala la manera en que los autores tempranomoderno criollos podían reescribir relatos históricos para adaptarlos a sus necesidades discursivas⁸⁷. La figura de san Francisco Xavier es en este pasaje la protagonista, mientras que Vidal y sus compañeros jesuitas cumplen el importante papel de ser testigos de vista del acontecimiento. Los estudiantes del colegio de san Ildefonso de la Ciudad de México acostumbraban a orar y “tomar disciplina” frente a un retrato de medio busto del Santo colocado en la capilla del colegio. Una noche, dos de ellos –Pedro Vidarte y Don Maximiliano Pro– notaron que el rostro del Santo se tornaba pálido y comenzaba a exudar. Asombrados, llamaron al padre Vidal, rector del colegio, quien vino a su encuentro con una multitud de estudiantes y otros profesores, entre ellos Prudencio de Mesa, quien enseñaba el curso de Filosofía en el Colegio Máximo⁸⁸. Para su historia, Oviedo adaptó otra publicada en diferentes hagiografías de Francisco Xavier, la cual relata cómo un crucifijo en la capilla del castillo de Xavier sudaba sangre cada vez que Francisco Xavier, misionando en Oriente, padecía alguna pena o dificultad⁸⁹.

Además de identificarse el discurso Tridentino con relación a la función pedagógica y devocional de las imágenes milagrosas del siglo XVII, en el que el plan contrarreformista corría en el sentido de anular prácticas consideradas fuera del canon y confirmar su carácter representacional, también es reconocible la presencia de un pensamiento capaz de asignarle propiedades

insistente afirmación estereotipada de sus aspectos más negativos y sus afectaciones al virreinato basada en una lectura de textos antiguos que reforzaba el sentimiento de superioridad de los habitantes de la ciudad-centro, peninsulares, frente a los “bárbaros” criollos de las periferias. José Antonio Mazzotti, «Creole agencies and the (post)colonial debate in Spanish America», en *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial debate*, ed. por Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos A. Jáuregui (Durham-Londres: Duke University, Press, 2008), 88-90; y Bernard Lavallé, «Americanidad exaltada/hispanidad exacerbada: contradicciones y ambigüedades en el discurso criollo del siglo XVII peruano», en *El discurso colonial: construcción de una diferencia americana*, ed. por Catherine Poupeney Hart y Albino Chacón Gutiérrez (Costa Rica: Editorial Universidad Nacional, 2002), 20-22.

⁸⁵ Mabel Moraña, *Viaje al Silencio*, 14; Koen Vermeir, «‘Bent and Directed Towards Him’: A Stylistic Analysis of Kircher’s Sunflower Clock», en *Science in the Age of Baroque*, ed. por Ofer Gal y Raz Chen-Morris (Nueva York: Springer, 2013), 47-76.

⁸⁶ Véase Juan Vitulli, «Soberbia derrota: el concepto de imitación en el *Apologético* de Espinosa Medrano y la construcción de la autoridad letrada criolla», *Revista Hispánica Moderna* 63, n.º 1 (junio 2010): 85-101; y Antony Higgins, *Constructing the Criollo Archive*, 8-9.

⁸⁷ Jean Croizat Viallet, «Un ejemplo de reescritura científica en el Siglo de Oro: los terremotos y volcanes en los tratados de Historia Natural (1597-1721)», *Crítica* 79 (2000): 123-142. Este autor argumenta que la historia natural, como otras ciencias del momento, es un conocimiento compilado y un subgénero histórico que contiene un discurso verdadero sobre el mundo mediante la descripción de los fenómenos naturales. Resalta la dimensión paraliteraria de ambas, la historia y la historia natural, y la práctica de la reescritura asociada a ellas.

⁸⁸ Oviedo, *Vida admirable... Joseph Vidal*, 27-28.

⁸⁹ Horatii Tursellini, *De Vita Francisci Xaverii. Qui primus è Societate Jesu in Indiam et Iaponiam Evangelium inexit. Libri sex* (Lyon: Petri Rigaud, 1607), 524; Pedro de Ribadeneira, *Flos sanctorum de las vidas de los santos*, vol. 2 (Madrid: Luis Sánchez, 1624), 567; Francisco García, *Vida, y milagros de S. Francisco Xavier, de la Compañía de Jesús, apóstol de las Indias* (Madrid: Juan García Infazón, [1672]), 304.

extraordinarias a pinturas, esculturas, y otros objetos, en las que concurrían fuerzas no visibles, naturales y no, cuyo resultado únicamente podía percibirse por cambios físicos en esos objetos. En algunas situaciones excepcionales estos objetos podían transformarse en instrumentos que Dios u otros seres preternaturales utilizaban para manifestarse en el mundo sublunar.

El relato denota la importancia de los testigos de vista y sus testimonios que en caso necesario proporcionarían a las autoridades eclesiásticas su versión del hecho para ayudar a discernir sobre las causas que lo originan⁹⁰. Como se vio arriba, estos textos fueron fuentes de información fundamentales para construir el relato histórico del barroco novohispano. Oviedo proporciona testigos específicos –además de los estudiantes mencionados arriba, el mismo Vidal y Prudencio de Mesa– junto a una masa de individuos no especificados. Para ese momento (ca. 1671), los procesos de beatificación y canonización se regían por requerimientos específicos, que incluían presentar una compilación de testimoniales y descripciones precisas de prodigios y maravillas asociadas al candidato a santidad. La acción narrativa de Oviedo y el discurso que enuncia lleva a formular una hipótesis que señala una posible intención de cumplir tales requerimientos para abrir en Roma un caso en favor de las figuras de Joseph Vidal o Nuñez de Miranda⁹¹. Independientemente de esto, lo cierto es que su circulación ayudó a difundir modelos de comportamiento, ideas, e intereses de grupo que iban alimentando constantemente la subjetividad e identidad criolla, el constante auto reconocimiento que hacían de ellos mismos en una posición ambigua, diferenciada tanto del Español Peninsular como del Indígena⁹².

En la segunda parte de su relato involucró aspectos científicos en la adaptación de modelos narrativos europeos. Algunos días antes del prodigioso suceso, Prudencio de Mesa había notado esos cambios en el retrato de san Francisco Xavier; sin embargo, hasta verse identificado con otros testigos decide dar su testimonio bajo juramento⁹³. Lo cual es sumamente relevante si consideramos su experiencia religiosa y conocimiento científico como profesor de Filosofía.

Dada la preocupación de la Iglesia post-tridentina por mostrar los milagros como eventos reales que podían ocurrir de manera esporádica, para su validación se requería de expertos en ciencias y leyes que, ejerciendo su conocimiento, podrían producir testimonios que certificaran el tipo de causas detrás de fenómenos que podrían parecer extraordinarios sin serlo. Se pretendía distinguir las preternaturales de las supernaturales, las maravillas (*mirabilia*) de los milagros (*miracula*). El padre Vidal, tomando esto en cuenta, ordenó examinar la pared y objetos cercanos a la pintura para establecer el tipo de causas que ocasionaban la decoloración en el rostro del Santo. Aun cuando Oviedo no lo menciona, es muy probable que Mesa dirigiera tal procedimiento, aunque Vidal mismo tenía la experiencia y los conocimientos suficientes sobre Artes, así como un grado de maestro en Teología, que Mesa quizá también obtendría pronto. Oviedo se enfoca en reportar los resultados de la investigación, obtenidos mediante una metodología basada en la observación y la eliminación: no hubo humedad alguna en la pared que causara la exudación en la pintura del Santo u otras del mismo altar⁹⁴.

⁹⁰ Véase p. 2 n. 5. Edward Grant, «A New Look at Medieval Cosmology, 1200-1687», *Proceedings of the American Philosophical Society* 129, n.º 4 (Diciembre 1985), 420-421, e ídem, «Were There Significant Differences Between Medieval and Early Modern Scholastic Natural Philosophy? The Case for Cosmology», *Noûs* 18, n.º 1 (Marzo 1984), 6; Fernando Vidal, «Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making», *Science in Context* 20, n.º 3 (2007), 482; José Antonio Maravall, *Culture of the Baroque. Analysis of a Historical Structure*, trans. Terry Cochran (Mineápolis: University of Minnesota Press, 1986), 254.

⁹¹ Nancy G. Siraisi, «Signs and Evidence: Autopsy and Sanctity in Late Sixteenth-Century Italy», en *Medicine and the Italian Universities, 1250-1600* (Leiden-Boston: Brill, 2001) 362; Peter Burke, «How to be a Counter-Reformation Saint», en *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication* (Cambridge-Londres-Nueva York: Cambridge University Press, 1987), 50.

⁹² Posicionalidad bifronte, entre hegemonía y subalternidad; brazo ideológico de poder al tiempo de ser su combatiente más tenaz y beligerante, ocupando un lugar intermedio que alimenta la conciencia de los hombres de letras criollos sobre la diferencia colonial y su papel histórico como productor de proyectos hispanoamericanos propios. Moraña, *Viaje al silencio*, 15-16.

⁹³ Oviedo, *Vida admirable... Joseph Vidal*, 28.

⁹⁴ *Ibidem*. «Inquirir, investigar, escudriñar, buscar con diligencia y cuidado alguna cosa.» *Diccionario de la Lengua Castellana* vol. 3 (1732), s. v. «Examinar».

Se puede observar un fenómeno de intertextualidad, en al menos dos niveles, que ayuda a comprender la operación mental de los lectores criollos novohispanos. La primera cuestión que Juan Eusebio Nieremberg desarrolla en la segunda parte de su *Curiosa y oculta filosofía* (1643), es sobre la simpatía y antipatía de la naturaleza, la cual a su vez contiene un capítulo en el que analiza “Si es cosa natural verter sangre las estatuas, sudar, y dar gemidos.” Para desarrollar su argumento acerca de esta “otra maravilla, que parece pasa a prodigio, y a mi entender muchas veces llega”⁹⁵, trae algunos autores clásicos que habían mencionado el fenómeno para mostrar lo común de tal controversia entre los filósofos pasados. Se basa en la vida de Coriolano, escrita por Plutarco, para decir que

No es imposible que las estatuas viertan sudor, lágrimas, y gotas sangrientas, porque muchas veces las piedras, y leños conciben alguna podredumbre nacida de la humedad; por eso también se causa, q[ue] les salga[n] muchos colores, y diversos tintes, q[ue] reciben del aire⁹⁶,

Nieremberg concluye

q[ue] no es menester simpatía, o antipatía de otro cuerpo; porque por la humedad de las estatuas los sudores de muchas suelen ser naturales; otros (confieso) no lo serán, y se debe colegir de varias circunstancias ser milagrosas, o supersticiosas⁹⁷.

Debido a que no se descarta la posibilidad de que estos extraordinarios fenómenos puedan tener causas no naturales, es obligación definir su origen. Sobre esto último, ya antes otro jesuita, demonólogo, Martín del Río (1555-1608), había señalado que únicamente aquellas personas con suficientes conocimientos en teología y el libro de la naturaleza podrían hacer tal distinción⁹⁸. Finalmente, para ejemplificar este caso, Nieremberg relata la historia del crucifijo en la capilla del castillo de Xavier:

Del primer género fue el sudar un Christo en el Castillo de Xavier en Navarra, todas las veces que en la India Oriental padecía algún trabajo san Francisco Xavier, y después sudó todos los Viernes del año, en que ese Santo murió. El sudor deste Crucifijo fue muchas veces de sangre⁹⁹.

Como se ha mencionado, la cultura barroca no hacía una simple reproducción de los modelos metropolitanos imperiales en versión subalterna, sino que se apropiaba de ellos y los modificaba adaptándolos a sus circunstancias locales, sus intereses sociales y políticos (*vid supra* n.º 53). En este orden de ideas, se ha propuesto ver reflejado en los textos barrocos el bifrontismo que los intelectuales criollos experimentaban para señalar cómo “en el mismo gesto que los escritores adoptan un modelo estético y afirman ideales metropolitanos, hacen uso del estilo que delata la huella de las subestimaciones hispanas”¹⁰⁰. Oviedo, basándose en modelos narrativos más antiguos y en la memoria colectiva, proporciona por un lado credibilidad histórica a su relato y, por el otro, reescribe estas historias nutriendo las mentes de sus lectores con sentidos identificables por ellos.

Mediante esta acción narrativa también otorga legitimación sagrada al espacio físico, Nueva España, y sus instituciones, la Iglesia y las órdenes religiosas. Integra, entonces, al espacio imperial Ibérico y al universal católico el de la Nueva España junto con sus habitantes criollos a través de la promoción de la devoción a san Francisco Xavier y la posibilidad real de la ocurrencia de

⁹⁵ Juan Eusebio Nieremberg, *Curiosa y oculta filosofía. Primera y segunda parte de las maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales* (Madrid: Imprenta Real, [1643]), 257.

⁹⁶ *Idem*, 258.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Peter Maxwell-Stuart y José Manuel García Valverde, eds. y trads., *Investigations into Magic, an Edition and Translations of Martín del Río's Disquisitionum magicarum libri sex*, vol. 1 (Leiden-Boston: Brill, 2022), 138-40.

⁹⁹ Nieremberg, *Curiosa y oculta filosofía*, 258.

¹⁰⁰ Olga Beatriz Santiago, «Las letras del barroco hispanoamericano desde la polémica hispano-criolla», *Pe-nínsula* 2, n.º 1 (primavera, 2007), 1257.

milagros. Esto lo hace relacionando las estructuras narrativas de eventos similares y usando la filosofía y magia naturales como corpus explicativo del funcionamiento del mundo. De esta forma le otorga significado a su narración histórica barroca en términos de la construcción del archivo criollo.

Conclusión

Aun cuando la obra biográfica escrita por Oviedo es muchos más amplia, el análisis se ha enfocado en estos pasajes para mostrar la forma en que los intelectuales jesuitas contribuyeron a construir una identidad y subjetividad. Oviedo emplea la narración biográfica, un género literario que garantiza al lector un método o arte que persigue mostrar hechos reales y verdaderos, tramando su relato de tal forma que sea reconocible dentro de la cultura barroca novohispana. En él monta un imaginario acerca de los hombres de letras criollos que alimenta su identidad y subjetividad como sujeto colonial. La ejemplaridad de estos personajes pasa por su formación en los colegios jesuitas novohispanos y su carrera dentro de la orden, desde la docencia de retórica y filosofía natural hasta diferentes puestos de gobierno como rectores, procuradores, o provinciales. Finalmente describe la práctica de las virtudes y valores que los caracterizaron. Sin embargo, puede observarse la singularidad que los diferencia en cuanto al ministerio que escogieron para desplegarlas. Por un lado, Oviedo centra la ejemplaridad de Nuñez de Miranda en su labor como rector de la Congregación de la Anunciata, un espacio social complementario al escolar, donde tanto miembros de la orden como otros seguidores de la espiritualidad jesuita se reunían. Por el otro lado, Joseph Vidal es figurado como misionero novohispano y formador de otros operarios.

Entre los elementos que conforman el discurso de ejemplaridad criollo jesuita, destaca entonces la formación educativa de este sector social. El espacio de acción de ambos personajes es urbano, lo que Ángel Rama ha identificado como la ciudad letrada; sin embargo, mediante la figura biográfica de Joseph Vidal, este y la cultura que ahí se desarrolla se proyecta a otros espacios urbanos como Manila, donde puede adquirir una identidad cultural propia. Este último pasaje representa una localidad articulada a una globalidad imperial que va desde la península española (Xavier) a Asia (Filipinas y las Molucas, China y Japón), pasando por Nueva España, revelando su importancia como puente articulador de las empresas reales y religiosas. En ambas historias Oviedo enfatizó la importancia del curso de Filosofía que, además de proporcionar un conocimiento útil y válido, para las élites criollas también representó una herramienta para acceder a puestos de gobierno. En el relato, cumple la función de revelar a la memoria colectiva la existencia de un cuerpo social conformado por miembros jesuitas y no jesuitas que comparten devociones, ideologías, y prácticas culturales propias de su grupo. Así el texto historiográfico cumple el papel de medio difusor y constructor de la cultura e identidad de este sujeto colonial.

Finalmente, Oviedo adapta modelos europeos, españoles, científicos y narrativos para identificar el suelo novohispano como un territorio asociado al imperio español y a la Iglesia universal, en donde es posible la ocurrencia de fenómenos sobrenaturales. Empleando la memoria nuevamente, sitúa su discurso de ejemplaridad en la competencia entre seminarios conciliares y colegios jesuitas, manifestando la diferencia colonial asentada por las políticas borbonas. El sujeto colonial criollo incorporó a su estructura narrativa aspectos del conocimiento científico proveniente de las Artes –lógica, filosofía natural, metafísica, astronomía, y matemáticas– para conformar un elemento más de su identidad, su subjetividad, y culturas barrocas, y en el cual se llegan a notar diferentes tensiones en el centro de la interacción comunicativa¹⁰¹.

Bibliografía

Abascal, Pablo. «“Recíbanlos con cautela y consideración”: las pugnas por el poder entre el personal de la Compañía de Jesús en la Nueva España durante el generalato de Claudio Acquaviva (1581-1615)». *Colonial Latin American Review* 27, núm. 1 (2018): 52-72.

¹⁰¹ Conflicto de intereses: ninguno.

- Adorno, Rolena. «Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14, n.º 28 (1988): 11-27.
- Adorno, Rolena. *Colonial Latin American Literature. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. «Formación y ordenación de clérigos ante la normativa conciliar. El caso del arzobispado de México, 1712-1748». En *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, coordinado por M^a del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 337-363. México: UNAM/BUAP, 2005.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. *Un clero en transición: población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*. México: UNAM/ Bonilla Artigas, 2012.
- Alberro, Solange. *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México: El Colegio de México, 1992.
- Alcántara Bojorge, Dante A. «El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la Construcción de la Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España a principios del siglo XVII». *Estudios de Historia Novohispana* 40, n.º 40 (enero-junio 2009): 57-80.
- Andrade, Vicente de P. *Noticias biográficas sobre los ilustrísimos prelados de Sonora, de Sinaloa y de Durango*. México: Imprenta del Museo Nacional, 1899.
- Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. 4, *Acquaviva (segunda parte) 1581-1615*. Madrid: Administración de Razón y Fe, 1913.
- Jodi Bilinkoff, «The Many 'Lives' of Pedro de Ribadeneyra». *Renaissance Quarterly* 52, n.º 1 (Spring, 1999): 180-196.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. «Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada». *Fronteras de la Historia* 12 (2007): 53-78.
- Brading, David A. *La Nueva España. Patria y Religión*. México: FCE, 2015.
- Bravo Arriaga, María Dolores. *La excepción y la regla: estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*. México: UNAM, 1997.
- Bravo Arriaga, María Dolores. «La hagiografía en el siglo XVIII». En *Cambios de reglas, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*, editado por Nancy Vogeley y Manuel Ramos Medina, 308-338. Vol. 3 de *Historia de la literatura Mexicana*. México: UNAM/Siglo XXI, 2011.
- Burke, Peter. «How to be a Counter-Reformation Saint». En *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication*, 48-62. Cambridge-Londres-Nueva York: Cambridge University Press, 1987.
- Caro Baroja, Julio. *De los arquetipos y leyendas*. Madrid: Itsmo, 1991.
- Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana México, 1994.
- Comes Peña, Claudia. «La formulación del Criollismo en Juan José de Eguiara y Eguren». *Anales de literatura española* 13 (1999): 178-194.
- Croizat Viallet, Jean. «Un ejemplo de reescritura científica en el Siglo de Oro: los terremotos y volcanes en los tratados de Historia Natural (1597-1721)». *Crítica* 79 (2000): 123-142.
- Durán, Norma. *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*. México: Universidad Iberoamericana México, 2008.
- Escamilla González, Iván. «La élite letrada eclesiástica y la cultura de la controversia, primera mitad del siglo XVIII». En *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, editado por María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 9-49. México: UNAM/IIH/BUAP/ICSyH, 2017.
- Escamilla González, Iván. «Nueva España como puente transoceánico del imperio español en el discurso criollo del siglo XVIII (1694-1762)». En *Nueva España. Puerta americana al Pacífico asiático. Siglos XVI-XVIII*, coordinado por Carmen Yuste López, 251-282. México: IIH-UNAM, 2019.
- García, Francisco. *Vida, y milagros de S. Francisco Xavier, de la Compañía de Jesús, apóstol de las Indias*. Madrid: Ivan [Juan] García Infazón, [1672].
- García Aguilar, María Idalia. «Un texto, una devoción y el largo viaje de una edición novohispana: el caso de la *Exaltación de la divina misericordia*». *Contribuciones desde Coatepec* 36 (2022), disponible en <https://revistacoatepec.uaemex.mx/article/view/18276>

- Glantz, Margo. «Ruidos con la Inquisición». *Fractal* II, n.º 6 (julio- septiembre 1997): 121-142.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*. México: El Colegio de México, 1990.
- González Stephan, Beatriz. «Sujeto criollo/conciencia histórica: La historiografía literaria en el periodo colonial». En *Ruptura de la conciencia hispanoamericana (Época colonial)*, editado por José Anadón. México: FCE, 1993.
- Grant, Edward. «Were There Significant Differences Between Medieval and Early Modern Scholastic Natural Philosophy? The Case for Cosmology». *Noûs* 18, n.º 1 (March 1984): 5-14.
- Grant, Edward. «A New Look at Medieval Cosmology, 1200-1687». *Proceedings of the American Philosophical Society* 129, n.º 4 (December 1985): 417-432.
- Higgins, Antony. *Constructing the Criollo Archive: Subjects of Knowledge in the Bibliotheca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2000.
- Kircher, Atanasio. *Musurgia universalis sive Ars magna consoni et dissoni* tomo 2. Roma: Typis Ludovici Grignani, 1650.
- Lavallé, Bernard. «Americanidad exaltada/hispanidad exacerbada: contradicciones y ambigüedades en el discurso criollo del siglo XVII peruano». En *El discurso colonial: construcción de una diferencia americana*, editado por Catherine Poupeney Hart y Albino Chacón Gutiérrez, 17-35. Costa Rica: Editorial Universidad Nacional, 2002.
- Lazcano, Francisco Xavier. *Vida exemplar, y virtudes heroicas del venerable padre Juan Antonio de Oviedo de la Compañía de Jesús*. México: Imprenta Real Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1760.
- López Bajonero, Raúl Manuel. «La vida y andanzas de un libro antiguo en Nueva España y la península ibérica. Cultura escrita en la obra hierofánica del doctor don Alonso Alberto de Velasco». *Electronic Thesis and Dissertation Repository* (2017), <https://ir.lib.uwo.ca/etd/4584>.
- Maravall, José Antonio. *Culture of the Baroque. Analysis of a Historical Structure*. Translated by Terry Cochran. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Martínez López-Cano, María del Pilar, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández. «Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)». En *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano. México: UNAM, 2004.
- Martínez Naranjo, Javier. «Las congregaciones marianas de la Compañía de Jesús y su contribución a la práctica de la caridad (ss. XVI-XVIII)». *Revista de historia moderna. Iglesia y Religiosidad. Anales de la Universidad de Alicante* 21 (2003): 1-75.
- Maxwell-Stuart, Peter G. y José Manuel García Valverde, eds. y trads. *Investigations into Magic, an Edition and Translations of Martín del Río's Disquisitionum magicarum libri sex*. Vol. 1. Leiden-Boston: Brill, 2022.
- Mazzotti, José Antonio. «Creole agencies and the (post)colonial debate in Spanish America». En *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial debate*, editado por Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos A. Jáuregui, 77-110. Durham-Londres: Duke University Press, 2008.
- McManus, Stuart. «The art of being a colonial *letrado*: Late humanism, learned sociability and urban life in eighteenth-century Mexico City». *Estudios de Historia Novohispana* 56 (2017): 40-64.
- McManus, Stuart. *Empire of Eloquence. The Classical Rhetorical Tradition in Colonial Latin America and the Iberian World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Meade, Joaquín. *Semblanza del Ilustrísimo Señor Doctor Don Manuel Antonio Rojo del Río Lafuente y Vieyra, Arzobispo de Manila, Gobernador y Capitán General de las Islas Filipinas, mexicano ilustre que propuso la fundación del Real Colegio de Abogados de la Ciudad de México*. S.l.: s. e., 1960.
- Melvin, Karen. *Bulding Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2012.
- Mendiola Mejía, Alfonso. *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*. México: Universidad Iberoamericana, 1995.

- Mendiola Mejía, Alfonso. *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. México: Universidad Iberoamericana México, 2003.
- Mignolo, Walter D. «El Metatexto Historiográfico y la Historiografía Indiana». *MLN* 96, n.º 2 (Marzo 1981): 358-402.
- Moraña, Mabel. *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco*. México: UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1998.
- Moraña, Mabel. «La diferencia criolla: diáspora y políticas de la lengua en la colonia». En Mabel Moraña, *Crítica Impura. Estudios de literatura y cultura latinoamericanos*, 55-66. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2004.
- Moyne, Pedro, S. I. *Arte de Historia*. Traducción de Francisco García, S. I. Madrid: Imprenta Imperial, 1676.
- Nelles, Paul. «Chancillería en el colegio: la producción y circulación de papeles jesuitas en el siglo XVI». *Cuadernos de Historia Moderna, Anejo XIII* (2014): 49-70.
- Nieremberg, Juan Eusebio. *Curiosa y oculta filosofía. Primera y segunda parte de las maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales*. Madrid: Imprenta Real, [1643].
- Nieremberg, Juan Eusebio. *Oculta filosofía. De la sympatia y antipatia de las cosas, artificio de la naturaleza, y noticia natural del mundo*. Madrid: Imprenta del Reyno, 1633.
- Osorio Romero, Ignacio. «Jano o la literatura neolatina de México (Visión retrospectiva)». En *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*, 9-50. México: UNAM, 1989.
- Oviedo, Juan Antonio de. *Vida exemplar, heroicas virtudes y apostólicos ministerios de el V. P. Antonio Nuñez de Miranda de la Compañía de Jesús...* México: Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1702.
- Oviedo, Juan Antonio de. *Vida admirable, apostólicos ministerios, y heroicas virtudes del venerable padre Joseph Vidal, professo de la Compañía de Jesus en la Provincia de Nueva España*. México: Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1752.
- Oviedo, Juan Antonio de. *Elogios de muchos hermanos coadjutores de la Compañía de Jesús que en las quatro partes del Mundo han florecido con grandes credits de santidad*. Vol. 1. México: Imprenta de la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1755.
- Palomera, Esteban J. *La obra educativa de los jesuitas en Puebla, 1578-1945*. México: Universidad Iberoamericana, 1999.
- Pérez González, Andrea Mariel. «La aprobación de libros en la literatura novohispana de los siglos XVII y XVIII: La censura como ejercicio intelectual». *Nueva Revista de Filología Hispánica (NRFH)* 69, n.º 2 (2021): 635-675.
- Pérez Villegas, Márlom Fermín, Moisés Damián Perales Escudero, Eyder Gabriel Sima Lozano, Amparo Reyes Velázquez. «Interrogación y argumentación en la Carta Atenagórica de sor Juana Inés de la Cruz». *Forma y Función* 30, n.º 2 (2017): 71-90.
- Pimentel, Luz Aurora. *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*. México: Siglo XXI Editores/UNAM, 1998.
- Poole, Stafford. *Pedro Moya de Contreras. Catholic Reform and Royal Power in New Spain 1571-1591*. Norman: University of Oklahoma Press, 2011.
- Ramis Barceló, Rafael. «La carrera académica de los letrados en el Barroco hispano». *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 9, n.º 2 (2021): 75-92.
- Reed, Benjamin. «Cultura de los oratorianos en la Ciudad de México, 1659-1821: Identidad corporativa, entre estructura y acción». *Historia y Grafía* 26, n.º 51 (julio-diciembre 2018): 15-52.
- Reynoso, Arturo. *Francisco Xavier Clavigero. El aliento del espíritu*. México: FCE/Artes de México/UIA, 2018.
- Ribadeneira, Pedro de. *Flos sanctorum de las vidas de los santos*, vol. 2. Madrid: Luis Sánchez, 1624.
- Romano, Antonella. «Los jesuitas, la cultura humanista, el nuevo mundo: reflexiones sobre la apertura del Colegio de San Pedro y San Pablo de México». En *Estudios y estudiantes de filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, coordinado por Enrique González González, 219-258. México: UNAM/IISUE/El Colegio de Michoacán, 2008.

- Rubial García, Antonio. *La Santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México: FCE, 1999.
- Salazar Andreu, Juan Pablo. «Algunos aspectos políticos y jurídicos del obispo don García de Legazpi Velasco y Altamirano (1704-1706)». *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 2, n.º 1 (2014): 155-163.
- Santiago, Olga Beatriz. «Las letras del barroco hispanoamericano desde la polémica hispano-criolla». *Península* 2, n.º 1 (2007): 125-135.
- Siraisi, Nancy G. «Signs and Evidence: Autopsy and Sanctity in Late Sixteenth-Century Italy». En *Medicine and the Italian Universities, 1250-1600*. Leiden-Boston: Brill, 2001.
- Taylor, William B. *Theatre of a Thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*. Nueva York: Cambridge University Press, 2016.
- Torales Pacheco, María Cristina. «Comerciantes novohispanos y sus redes transoceánicas». En *Des marchands entre deux mondes. Pratiques et représentations en Espagne et en Amérique (XVe-XVIIIe siècles)*, editado por Béatrice Perez, Sonia V. Rose y Jean-Pierre Clément, 65-80. Paris: PUPS, 2007.
- Tursellini, Horatii. *De Vita Francisci Xaverii. Qui primus è Societate Jesu in Indiam et Iaponiam Evangelium invexit. Libri sex*. Lyon: Petri Rigaud, 1607.
- Vergara Ciordia, Javier y Beatriz Comella Gutiérrez. «El seminario conciliar en las relaciones Iglesia-Estado en España desde Trento al Concilio Vaticano II». *Revista de Estudios Extremeños* t. LXX, número extraordinario (2014): 553-596.
- Vermeir, Koen. «'Bent and Directed Towards Him': A Stylistic Analysis of Kircher's Sunflower Clock». En *Science in the Age of Baroque*, editado por Ofer Gal y Raz Chen-Morris, 47-76. Nueva York: Springer, 2013.
- Vidal, Fernando. «Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making». *Science in Context* 20, n.º 3 (Septiembre 2007): 481-508.
- Vitulli, Juan. «Soberbia derrota: el concepto de imitación en el *Apologético* de Espinosa Medrano y la construcción de la autoridad letrada criolla». *Revista Hispánica Moderna* 63, n.º 1 (Junio 2010): 85-101.
- Yáñez García, Juan Manuel. «Capillas en posesión: los espacios de representación del cabildo eclesiástico de Oaxaca, siglo XVII». En *Cabildos eclesiásticos en Hispanoamérica: ceremonias, símbolos, poder*, coordinado por Leticia Pérez Puente y José Gabino Castillo Flores, 75-102. México: IISUE/UNAM, 2021.