



**Ricardo Roque
Baldovinos**
*Universidad
Centroamericana
José Simeón Cañas
El Salvador*

Anna Guerra de Jesús: Hagiografía, confesión y pugnas por el fuero interno en el Reino de Guatemala durante el siglo XVIII

Resumen

Este trabajo propone una lectura de la *Vida admirable y prodigiosas virtudes de la sierva de Dios Doña Ana Guerra de Jesús* (Guatemala, 1716) del jesuita Antonio de Siria, texto escrito para sustentar la posible canonización de Ana Guerra de Jesús. Aun cuando la hagiografía sea un género didáctico de propósito religioso y, por ende, sin una intencionalidad “estética”, su estudio permite entender los procesos culturales del momento. El análisis de los dispositivos narrativos y estilísticos, muestra la fina escenificación de la subjetividad desde la visión de una Iglesia católica preocupada en contener el reto de cultura secular moderna. En este relato se ilustra la importancia estratégica del sacramento de la confesión como una tecnología del yo privilegiada para definir y controlar lo que entonces se dio en llamar el “fuero interno”.

Palabras clave: Literatura centroamericana, Literatura Colonial, Hagiografía, Literatura Religiosa, Barroco, subjetividad moderna.

Abstract

This work proposes a reading of *Vida admirable y prodigiosas virtudes de la sierva de Dios Ana Guerra de Jesús* (Guatemala, 1716) by Antonio de Siria, text written for the purpose of backing the possible canonization of Ana Guerra de Jesús. Even if hagiography is a didactic genre, and therefore without an “aesthetic” intentionality, its study allows to understand the cultural processes of the moment. The analysis of its narrative and stylistic devices shows a subtle staging of subjectivity from the Catholic Church stand point. The Church was then concerned in containing the challenge of secular modern culture. This narrative illustrates the strategic significance of the sacrament of confession as a technology of the self that was instrumental to define and control what was called at that time the inner jurisdiction [*fuero interno*].

Keywords: Central American Literature, Colonial Literature, Hagiography, Religious Literature, Baroque, Modern Subjectivity.

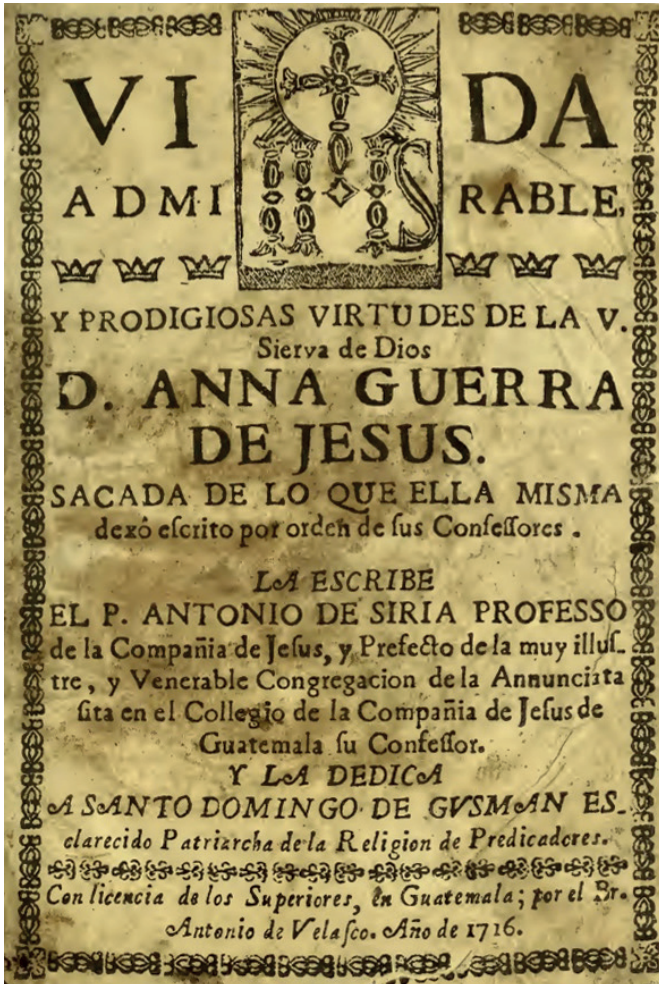
El presente artículo es resultado de mi experiencia de dictar un seminario sobre literatura colonial centroamericana. Para ello, me vi en la obligación de hacer una revisión bibliográfica, que incluía, en primera instancia, los textos más difundidos de historia literaria del área centroamericana (Gallegos Valdés, 1989; Mencos, 2009). Al hacerlo, quedé sorprendido de la pobreza del canon del período contenido en dichos trabajos, y la ligereza de cómo estos lo han establecido. Sobre la base de unos cuantos textos, a menudo de dudosa procedencia, estos estudios más tradicionales, herederos de la historiografía literaria positivista, han instituido un conocimiento histórico literario. Un caso llamativo son algunos estudios de poesía lírica colonial, que la asimilan sin más a las categorías canónicas del Siglo de Oro o del Barroco. Para citar un ejemplo relacionado con la historia literaria de El Salvador, tomemos el caso de Juan de Mestanza, funcionario peninsular destacado en distintos cargos de la administración del reino de Guatemala, entre ellos, el de alcalde mayor de Sonsonate (Escalante, 2011). Este autor es mencionado en un par de ocasiones en el *Viaje al Parnaso* de Miguel de Cervantes y Saavedra, y ello es suficiente para que figure como prueba irrefutable de la participación de El Salvador en el movimiento de la poesía del Siglo de Oro. Sin embargo, se obvia el problemático detalle de que, de este autor, apenas se conserva un poema el cual, seguramente, se escribió en España. Al buscar la ampliación este corpus poético de “nuestro siglo de oro”, el procedimiento no varía en lo fundamental en otras fuentes (Mencos Franco, 2009). Hasta fechas más recientes, se ha comenzado a enriquecer el corpus literario colonial a partir de valiosos trabajos de archivo (Méndez de la Vega, 2002a; Méndez de la Vega, 2002b; Calvo y Barboza, 2006) y a ampliar los enfoques a partir de los aportes de los estudios coloniales más relevantes (Adorno, 1998; Few, 2002). Se establece, entre otras cosas, que las condiciones propias del ambiente cultural del istmo centroamericano no habrían permitido la proliferación de una poesía secular, y que la mayor parte de la producción poética era, por tanto, religiosa.

Estoy convencido de que mientras sigamos obsesionados por extrapolar anacrónicamente concepciones modernas de lo literario y por buscar participar vicariamente de la gloria del canon metropolitano, estaremos condenados a deslumbrarnos con nuestros propios espejismos, y a no comprender los procesos culturales. Los estudios coloniales más recientes nos muestran pues la necesidad explorar fuentes “extra-literarias” que resultan más relevantes en el universo cultural en cuestión. Esto ya se ha ensayado, con las crónicas y con las cartas de reflexión del siglo XVI. Mas, con frecuencia, a su estudio se les impone, de manera bastante irreflexiva, las categorías de géneros modernos como la novela o el testimonio. Una perspectiva de estudios culturales nos permitirá salir de la



trampa que nos ha tendido el eurocentrismo de los paradigmas tradicionales de historia de la literatura. Para abonar a este esfuerzo, traigo a consideración de la historia literaria centroamericana, *La vida admirable de Anna Guerra de Jesús* escrito por el jesuita Antonio de Siria a comienzos del siglo XVIII y publicado en la ciudad de Santiago de Guatemala en 1716. Con ello, llamo la atención sobre la existencia de un corpus de escritura hagiográfica, sobre el que se puede ejercitar, una lectura mediante la cual los estudios literarios dialoguen con la historia cultural y de las ideas.

Figura 1. Portada original



Fuente: Antonio de Siria, *Vida admirable de Anna Guerra de Jesús* (Guatemala, 1716). Biblioteca John Carter Brown de la Universidad de Brown, disponible en acceso libre en: <https://archive.org/details/vidaadmirableypr00siri>



Las vidas de santos y las pugnas por el fuero interno

Las hagiografías, o vidas de santos, son uno de los cuerpos textuales más amplios e interesantes del período colonial de la América española. Sin embargo, han sido prácticamente ignorados por los estudios literarios, pues su carácter didáctico y no ficcional, lo hacen caer fuera de la categoría tradicional de literatura. Ello pese a que se trata de un género narrativo cuya afinidad y cercanía a la novela moderna ya la hizo notar, en su momento, Bajtín (1983).

El registro y documentación sobre la vida de santos es una práctica bastante antigua en la tradición católica. Sin embargo, a partir del siglo XVI, proliferan las hagiografías gracias al auge de la imprenta (Philippart, 2009). Este incremento en la difusión se relaciona con la creciente popularidad de algunos géneros literarios de entretenimiento, como es el caso de la novela de caballería y, más tarde, hacia el siglo XVIII, de la novela sentimental (Bajtín, 1989; McKeon, 1987; Sarlo, 2012). La hagiografía incorpora recursos propios de estas expresiones literarias para seducir al público lector con una trama amena, cargada de peripecias y emociones intensas. Aunque la hagiografía tenía su razón en procesos propios de la vida eclesial, como las causas de beatificación, también es uno de los vehículos por los que la Iglesia entra a disputar a la creciente cultura secular el espacio de entretenimiento de los fieles.

Las hagiografías se integran así a otras tecnologías del yo que proliferan en una época en que se abre la disputa por el fuero interno (Subirats, 1983). Recordemos que tanto la reforma protestante como ciertas filosofías seculares modernas, entre las que destaca la de Descartes, afirmaban precisamente que el fuero interno era un espacio de pertenencia exclusiva del individuo, desde el cual ejercía su autonomía. La Iglesia, por el contrario, sostiene que esta dimensión de la experiencia requiere del riguroso control heterónimo de su autoridad.

Según Millar Carvacho (2003), las hagiografías de la era moderna tenían tres objetivos: documentar un caso para la canonización, presentar un modelo edificante de “vida ejemplar”, incrementar el prestigio de la orden que ha supervisado el proceso de canonización. Para el caso de América Latina, añade un motivo adicional, destacar la labor del cristianismo en el nuevo mundo y su vocación a la santidad (Millar Carvacho, 2003). Esto es especialmente cierto en el caso de la Compañía de Jesús, a la que pertenecía nuestro autor, la cual asumió una identificación estrecha con la élite criolla y sus incipientes reclamos nacionalistas.

La vida admirable de Anna Guerra de Jesús reconstruye la vida ejemplar de una humilde mujer fruto de sus confesiones con el fin de construir un alegato a favor de su beatificación. El texto es suscrito por uno de sus confesores jesuitas, Antonio de Siria.



Subirats (1994) sostiene que la “confesión”, como tecnología del yo, permite reclamar el fuero interno de los pueblos conquistados. Pero también este género nos ayuda a comprender la dinámica y el despliegue de una subjetividad barroca, postridentina, y de los mecanismos de disciplinamiento y control de los fieles. La Compañía de Jesús concebía este sacramento como una tecnología del yo muy elaborada, que implica un análisis de las pasiones y los afectos para coadyuvar la salvación del alma. De esta manera, se efectuaba un reclamo del fuero interno como espacio de legítima intervención de la autoridad eclesiástica. Así se entiende pues, como, en el contexto de estas disputas ideológicas, los jesuitas, como vanguardia de la Contrarreforma, se autorizarán como diestros administradores de este sacramento.

Esta lucha estratégica se despliega en relatos de vidas de santos, como el de Anna Guerra, donde la confesión como tecnología de discernimiento de afectos, no solo permite salvar el alma de Anna de las tentaciones demoníacas, sino encauzar y realizar su vocación de santidad:

Una alma combatida de tempestuosas dudas en una borrasca deshecha de temores y sobresaltos, que de uno de otro escollo pudieran sumergirla en su última ruina, bien había menester el gobierno de un diestro piloto, que alumbrándola en la obscura noche de sus funestos pensamientos y desvaneciendo todos sus recelos, la fuese suavemente encaminando al dichoso puerto de la una tranquila seguridad. Tal fue la obediencia que profesó inviolablemente a sus confesores la sierva de Dios Anna Guerra de Jesús. Y siendo esta virtud el carácter y divisa propia de los hijos legítimos de San Ignacio de Loyola que militan en la Compañía de Jesús, obediente hasta las ignominias de la Cruz, parece que Dios quiso darle a su sierva en una perfectísima obediencia la bella librea y noble marca de su familia. (Siria, 1962, p. 201)

Los buenos confesores –los jesuitas– aparecen como los grandes coadyuvantes de Anna y de la batalla de la Iglesia por adquirir preeminencia en el nuevo mundo. Pues, de esta manera, muestran que la realización exitosa de una vocación de santidad no solo depende de la virtud del feligrés, sino reclama de la guía diestra y oportuna de la Iglesia.

El alma como teatro de guerra

La importancia de estos relatos de realización de una vocación de santidad en el universo de sentido de la época era enorme. Según Robledo (2007), la hagiografía construye diversos arquetipos de santidad como el ermitaño, el místico, el mártir y la pecadora arrepentida. En el caso de Anna Guerra de Jesús se trata claramente de una mística. Esta vive pues una experiencia en la cual “el yo se sobrepone a las limitaciones humanas y se abre al infinito” (Robledo, 2007, p. XXI). Luisa Melgarejo, otra mística peruana, lo dice de manera elocuente en su visión de Rosa



de Santa María (Santa Rosa de Lima) al ser recibida por los cielos en “la morada eterna, allá donde no hay hastío, allá donde la hartura no empalaga, allá donde mientras más se goza más se desea gozar” (Millar Carvacho, 2003, p. 259). Se accede, de esta manera, a una plenitud que contrasta agudamente con la experiencia de privaciones y de sufrimiento que se demanda de los fieles. La plenitud mística es concomitante con el ideal de vida católico austero del período colonial.

La vocación de santidad de Anna Guerra puede resultar incomprensible en nuestros tiempos, marcados por el legado del Segundo Concilio Vaticano. Pues en la vida de esta mística, las obras palpables en beneficio del prójimo, de la comunidad de creyentes, son prácticamente inexistentes. Es una vida que tiene poco que ver con una conducta ejemplar para los comunes mortales. La vocación mística de Anna se manifiesta, en cambio, en una vida excepcional, plagada por una sucesión interminable de “arrobos”, es decir de experiencias de éxtasis, cuya descripción y examen teológico ocupa una gran proporción de la obra. La psiquiatría moderna se sentiría tentada a explicar estas situaciones como episodios psicóticos propios de un perfil de personalidad esquizoide. Pero no debemos olvidar que a finales del siglo XVII o comienzos del siglo XVIII, estos comportamientos, que hoy pueden parecernos patológicos, despertaban gran interés para una comunidad de fieles obsesionada por la vida después de la muerte. El argumento del padre Siria a favor de la santidad de Anna se centra así, de manera exclusiva, en esta dimensión singular del personaje. Hace una detallada descripción de su vida interior, pues allí se manifiesta la vocación divina, es decir, la prueba fehaciente de que esta mujer había sido elegida por Dios para un destino especial.

Anna Guerra de Jesús, la protagonista, proviene de una humilde familia de criollos de la región de San Vicente de Austria –actual departamento de San Vicente– en la república de El Salvador, donde transcurren los primeros años de su vida. En la primera parte del relato, nos resume una vida dura, marcada por sufrimientos intensos y continuos: enfermedad, miseria, pérdida de seres queridos y maltrato conyugal. Pero también se recoge evidencia de la presencia, desde el comienzo de su vida, de visiones que atestiguan que su alma goza de la gracia de una comunicación especial con la divinidad.

Más allá de este don particular, nos asegura el autor que experimentar las visiones no es suficiente garantía para acceder a la santidad. Las visiones son siempre confusas y ambiguas, pues existe el peligro de que en algunas de ellas sean tentaciones del Demonio. De esta manera, el alma de Anna se presenta como un escenario de una pugna entre fuerzas de distinto origen. Así como entra en juego el indispensable auxilio de la confesión administrada por manos diestras, pues la confesión como ritual vacío y rutinario, como la que recibe Anna de las manos ineptas de clérigos ignaros, la sumen más en la desesperación y la colocan al



borde la perdición. Según el relato de Siria, el encuentro de los padres jesuitas es un designio providencial, pues, en algunas de sus visiones, Anna recibe instrucciones de desplazarse a la ciudad de Santiago de Guatemala, donde se encuentra ya establecida la Compañía de Jesús. Con el auxilio de estos consejeros espirituales, podrá superar la desesperación y reemprender su lucha por la santidad, iniciando un larguísimo y tortuoso camino de discernimiento del alma que le permiten seguir el camino de la salvación.

El alma de Anna se describe como un teatro de operaciones donde se dirime una lucha entre fuerzas demoníacas y divinas; donde la santa se enfrenta a la disyuntiva entre la concupiscencia y el camino de privaciones y penitencia que reclama la difícil y tortuosa ruta hacia la salvación. Es un camino que se define como en términos bélicos: “así en esta espiritual conquista los progresos de su vida, que sólo se redujo a un campo de batalla y a conflictos de milicia” (Siria, 1962, p. 37).

El progreso al camino divino se compara con una ardua conquista. De esta manera, el escenario del alma se presta a ser descrito por un vocabulario prestado del mundo militar:

Hemos visto hasta aquí a nuestra cristiana combatiente haciendo cara a un ejército entero de vicios, todos de tropel unidos y tumultuosamente escuadrados; pero ahora, viniendo en lo particular, discurriremos las singulares contiendas que padeció con cada uno de ellos, haciendo alarde de la soberana virtud que la llenó de su fortaleza, no sólo para pelear con todos, sino para medir las armas con cada uno. Una sola en realidad, pero que equivalía a un entero ejército en la virtud, con que hizo frente a tantos enemigos, granjeándose con mayores ventajas aquella alabanza que alcanzó en el anfiteatro de Roma un león famoso que se arriscó para pelear con innumerables fieras. (Siria, 1962, p. 108)

Una larga batalla entre los ejércitos del mal, los “vicios”, y del alma que debe pelear en descomunal desventaja; pero donde la inspiración divina y el auxilio de la confesión provee las mejores armas.



Figura 2. Anna Guerra, Santo Domingo de Guzmán y San Ignacio de Loyola.



Fuente: ilustración de la edición original de *Vida admirable de Anna Guerra de Jesús* de Antonio de Siria (Guatemala, 1716). Biblioteca John Carter Brown de la Universidad de Brown, disponible en acceso libre en: <https://archive.org/details/vidaadmirableypr00siri>

La amazona americana

El éxito de Anna en sobreponerse en esa lucha por la santidad la convierten según el padre Siria en una “campeona” o como “amazona cristiana”. Se la nombra así una “mujer viril”, recurriendo a la figura de la antítesis, muy cara a la sensibilidad y estilo barrocos: “Una mujer que lo fue solo en el sexo, pero muy varonil en el ánimo y más que humana en el espíritu, es el sujeto de aquesta compendiosa historia que se presenta, piadoso lector, a tus atenciones” (Siria, p. 1962, p. 31).

Anna transforma así su condición de nacimiento de “debilidad femenina” en una nueva identidad espiritual virilizada:

Habiale también advertido su Majestad el espíritu y valor con que debía portarse en la sangrienta refriega de sus espirituales enemigos, diciéndole: *hija, yo no quiero que seas mujer, has de ser hombre y no de aquellos afeminados*: mostrándoselos para los conociese juntamente los fuertes y varoniles para que los imitase. Y en este orden a esto le dijo en otra ocasión: *Yo te haré mujer varonil*. Y en otra: *ya tienes espíritu de hombre*. A este modo tuvo varios avisos de lo mucho que había de padecer con sus pasiones, hasta avasallarlas a la razón con las poderosas armas que le participó la gracia. (Siria, 1962, p. 99)

La majestad de que habla esta cita no es terrenal sino celestial, y funge como el mandante que le encomienda una tarea mediante la que debe mostrarse por encima de los hombres “afeminados”. Esta es una clara alusión a los rivales ideológicos de la Iglesia, a los intelectuales secularizados que define como aquellos espíritus débiles que ceden a las abundantes tentaciones terrenales. La lucha de esta mujer es una, no menos importante, que se suma a otras en defensa de la fe. Es una batalla que se libra en el terreno interior, en el fuero interno, allí la razón debe avasallar las pasiones ayudada por los dones de la “gracia divina”.

Es importante señalar que el alma viril de Anna Guerra sirve a un propósito adicional de interés para la Compañía de Jesús del Reino de Guatemala. Así lo muestra el padre de Siria cuando sostiene que:

la invisible mano del Supremo Hacedor de todo lo criado ilimitada a todo lugar y siempre magnífica en todo tiempo, debe religiosamente respectarse y con humildad profunda aplaudirse singularmente admirable en estos últimos términos de nuestra edad y de nuestra América, donde para mayor gloria suya manifestó patente aquel precioso tesoro que se reservó escondido aún a la desvelada inteligencia de Salomón. (Siria, 1962, p. 36)

Ella no es solo la “amazona cristiana”, es también la “amazona americana”, para “mayor gloria suya”, es decir de Dios. Y con esto último hay una clara alusión al lema de la Compañía de Jesús y, consecuentemente, una refrenda a su misión en el Nuevo Mundo. La causa de la santidad de Anna adquiere pues una importancia crucial, pues se convierte en el símbolo de las Indias, en la manifestación de un destino especial de la divinidad para esta región del mundo:

Una mujer varonil, como vuelven los Setenta: *Mulierem virilem*, que desmintiendo la delicadeza y melindres de su sexo, emprendió las gloriosas hazañas, tan briosa en el espíritu, tan constante en el ánimo y tan fuerte en la virtud, que pudo ser ejemplar a los héroes más gigantes de la santidad, y por eso un tesoro tan ignora, que sólo en las retiradas Provincias de las Indias [...] pudo entre los otros sus tesoros encontrarse este rico mineral: *ibi mulier fortis rara est*. (Siria, 1962, p. 36)



Su singularidad de mujer viril es otro tesoro que se suma a los minerales preciosos de las Indias. Pero también es un mensaje que envía Dios a propósito de sus nuevos dominios, como lo dice más adelante:

Esta, pues, amazona cristiana y fuerte mujer de las Indias, a quien Dios escuadrónó como un entero ejército de su virtud [...] ejercitó siempre las más bizarras empresas que ha celebrado el valor, pues asegurándose de aquella fragilidad bastarda que es propia del mujeril sexo, fortaleció con el temor de Dios a su alma y con eso infundió robustos bríos a su espíritu. (Siria, 1962, p. 37)

De esta manera, el argumento de la santidad de Anna no solo contribuye a las luchas ideológicas por relanzar la centralidad de la Iglesia en un mundo amenazado por la secularización; abona también a una incipiente conciencia criolla. Recordemos que la Compañía de Jesús, que acoge con entusiasmo las vocaciones sacerdotales de los españoles americanos, dará formación a muchos de los intelectuales del nuevo mundo y, con ello, contribuirá en el proceso de construir una subjetividad política a emergente grupo social, en el seno de los conflictos entre la corona y sus posesiones.

El estoicismo barroco

La virilidad “espiritual” de Anna es su acceso a la virtud, con la cual supera la carga a la que la condena su condición femenina de subjetividad incompleta, según una concepción escolástica que proviene en línea directa de la misoginia aristotélica. Pero esta nueva condición que la separa y eleva de sus semejantes conlleva el precio de la renuncia a los supuestos goces que la moralidad dominante le otorga: la vida conyugal y la maternidad. Mas esas desventuras como madre y esposa en Anna se presentan como un don divino, que le allanan el camino a la culminación de su vocación de santidad.

Los padecimientos de Anna se narran con bastante detalle, en la primera parte del relato. Se desposa con un hombre de origen humilde como ella, con poca ilustración:

el marido, que podía servirle de algún alivio, fue instrumento que tomó Dios para atormentarle el cuerpo y más combatirle el espíritu: era muy ardiente de natural, una furia en la condición, y como hombre nacido en los montes y criado entre brutos, muy bronco en el trato, ajeno de toda prudencia y sin algún cultivo de razón o de policía. (Siria, 1962, p. 54)

De él sufre crueles maltratos hasta que la abandona y la deja en el desamparo, lo cual la obliga a vivir de la caridad, no siempre generosa, de sus parientes. Pero la forma cómo se va separando de la misión de la maternidad se narra con tintes todavía más truculentos:



le nacieron siete hijos, que retornó en otros tantos ángeles al cielo [...] Nació un hijo, el primero que tuvo, y a los dos años se lo invidiaron (sic) los ángeles para que les acompañase en el cielo: a pocos días que había muerto se lo mostró la santísima Virgen, su amparadora, en aquellos sacratísimos brazos, que tantas veces sirvieron de más noble cielo a las infancias del tierno niño Jesús. (Siria, 1962, p. 59)

En este caso, se cuida también el relato de mostrar la pérdida de los hijos como una gracia divina, en un doble sentido. En primer lugar, como un don que libra a los niños de los tormentos de la vida terrenal y les abrevia el goce de la eternidad. En segundo lugar, como lo que libera a la protagonista de los trabajos de la maternidad que operan como distracción del destino más elevado que el plan divino le tiene reservado. Esto se aprecia en el relato de la muerte temprana de una de sus hijas:

Tuvo también una niña muy agraciada, que le servía de único alivio entre los muchos disgustos que la cercaban: pedíale al Señor con instancias que se la dejase para su consuelo, y Dios, que la quería muy pura en sus afectos, no condescendió con sus ruegos por el desorden de carne y sangre que en ellos se disimulaba: y así, una noche oyó entonar doña Anna en el patio de su casa en muchos alegres coros el canto que acostumbraba la Iglesia en el entierro de los párvulos: dióse luego por entendida, y aguardando por horas el suceso, a los dos días, cuando la niña se hallaba más perfectamente sana, enfermó de repente y se fue a acompañar la celestial música, que vino a darle el punto, en la gloria. (Siria, 1962, pp. 60-61)

Los goces de ser madre es algo que la vocación de Anna no admite, pues la maternidad se define como “un desorden de carne y sangre” que impiden la pureza de afectos necesaria para una vocación de santidad. De manera bastante evidente, este reclamo exclusivo del alma relativiza y descarta cualquier otra lealtad hacia la familia u otras identidades comunitarias. Nada compite pues con el mandato fundamental y trascendente del orden divino. En este sentido, remitimos nuevamente a Subirats (1994) y la importancia que atribuye a tecnologías del yo, como la confesión puestos en marcha por la Iglesia postridentina para romper antiguos vínculos identitarios, para hacer valer una concepción abstracta y jerárquica del mundo que es la antesala a la modernidad.

No debemos olvidar, como mencionamos antes, que la confesión y el ideal estoico de autonegación, obedecen también a las batallas sobre el fuero interno que se libran en la edad moderna entre la Iglesia y las emergentes formas de autoridad cultural seculares. La subjetividad barroca nos propone una lucha interna que se dirime en el fuero interno y que tiene como declarado enemigo, bajo la acusación de concupiscencia y auto indulgencia, al sujeto autónomo y autotético cartesiano. En esta contienda, el estoicismo del sujeto barroco debe dejar claro la necesidad de la autonegación en pos de un ideal más alto que la propia persona y,



consecuentemente, la necesidad de la intervención heterónoma de la gracia divina y sus instrumentos, la Iglesia y su protectora, la Monarquía. De allí, que la confesión se convierta en el dispositivo de injerencia de un orden trascendental sobre el fuero interno. De acuerdo con esta concepción de mundo, dejada a sus propias fuerzas, el sujeto no puede resistir la confusión y las tentaciones del vicio y cae en la vía de su inevitable disolución del individuo y del cuerpo social.

Es importante tener en cuenta que no estamos exactamente ante una visión tradicional de la subjetividad, en la cual el alma estaría en disputa por entidades mitológicas que representan lo divino o lo demoníaco. Por el contrario, se trata de una concepción bastante sutil: lo demoníaco opera a nivel alegórico como equivalente de los vicios y las fuerzas heterónomas que habitan el alma y que son refractarias a la comprensión racional del sujeto. Esta concepción barroca tiene así una consciencia especial de que la subjetividad se construye a partir de una compleja y dinámica de afectos, es decir, de una serie de mediaciones que son a la vez opacas y frágiles. El recurso heterónimo de la intervención de la autoridad revela pues una fina conciencia de heterogeneidad del sujeto y de la endeblez de la pretendida transparencia cartesiana. Se construye entonces una reflexividad peculiar y paradójica pues, por un lado, refuerza las formas de poder tradicional; mas, por el otro, prefigura la crítica a la subjetividad moderna que realizará el psicoanálisis (Soldevilla, 2013).

Conclusiones

Aparte de enriquecer el corpus textual de estudio de literatura colonial centroamericana, el estudio de la hagiografía nos ofrece una vía privilegiada para estudiar problemas como la constitución de la subjetividad en el ámbito hispánico, ello nos permite reconocer la relevancia del mundo colonial en el mundo contemporáneo. Este ejercicio nos muestra una manera de abrir los estudios literarios a una comprensión más amplia de la interacción entre sociedad, cultura y producción discursiva, que va más allá de la mera acumulación erudita de información de los estudios de la historia literaria positivista más tradicional.

Como hemos mostrado, este ejercicio crítico nos permite la exploración de los diversos modelos de subjetividad que se despliegan en la historia cultural y de mentalidades de Centroamérica. Desde una crítica estoica protestante del sujeto moderno, se contribuye a disolver los lazos de identificación comunitaria y se postula un sujeto heterónimo sometido a formas de dominación abstracta, pero se abre un espacio para entender la heterogeneidad del sujeto y la función que cumplen, en su constitución y vigilancia, sutiles tecnologías del yo como el sacramento de la confesión.



Existen en el corpus textual colonial centroamericano otras hagiografías a la espera de ser abordadas desde una perspectiva de estudios culturales. Cabe destacar el caso de *La relación de la vida y virtudes del hermano Pedro de San Joseph Betancur*, el célebre hermano Pedro de la orden franciscana, escrita también por un jesuita, el padre Manuel Lobo. Pero a las vidas de santos, puede añadirse un cuerpo importante de otras escrituras como correspondencias, relatos de viaje o memorias, invisibles desde una perspectiva tradicional de estudios literarios, pero que están esperando la ocasión para iluminar el mundo centroamericano.

Referencias bibliográficas

- Adorno, R. (1998). Nuevas perspectivas en los estudios coloniales hispanoamericanos. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XIV No.28, 11-27.
- Bajtín, M. (1982). Autor y personaje en la actividad estética. En Bajtín, M., *Estética de la Creación Verbal* (pp. 13-190). México: Siglo XXI Editores.
- Bajtín, M. (1989). Épica y novela: acerca de la metodología del análisis novelístico. En *Teoría y estética de la novela* (pp. 449-485). Madrid: Taurus.
- Calvo Oviedo, M. & Barboza Leitón, I. (2006). Acercamiento a la poesía religiosa de la etapa colonial, Centroamérica siglos XVI y XVII, desde Sor Juana de Maldonado y Paz, Baltazar de Orena y Eugenio Salazar de Alarcón. *Káñina, revista de Artes y Letras*, XXX (1), 32-42.
- Escalante Arce, P. (15 de septiembre de 2011). Poetas cervantinos en Sonsonate. *La Prensa Gráfica*. Recuperado de: <http://especiales.laprensagrafica.com/2011/bicentenario/poetas-cervantinos-en-sonsonate/>
- Few, M. (2002). *Women Who Live Evil Lives: Gender, Religion, and the Politics of Power in Colonial Guatemala*. Austin: University of Texas Press.
- Gallegos Valdés, L. (1989). *Panorama de la literatura salvadoreña. Del período precolombino a 1980*. 3a. ed. San Salvador: UCA Editores.
- McKeon, M. (1987). *The origins of the English Novel 1600-1740*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Millar Carvacho, R. (2003). Rosa de Santa María (1586-1617). Génesis de su santidad y primera hagiografía. *Historia*, 36, 255-273.
- Mencos Franco, A. (2009). *La literatura guatemalteca en el período de la colonia*. Guatemala: Tipografía Nacional.
- Méndez de la Vega, L. (2002a). *El amor en la poesía inédita colonial centroamericana*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.



- Méndez de la Vega, L. (2002b). *La amada y perseguida Sor Juana de Maldonado y Paz*, Guatemala: Universidad Rafael Landívar y Programa Patrimonio, Cultura e Identidad NUFU/ Universidad Rafael Landívar.
- Philippart, G. (1998). L'hagiographie comme littérature: concepts récents et nouveaux programmes. *Revue de Sciences Humaines*, No. 251, 11-39.
- Robledo, Á. I. (2007). Prólogo. En Concepción de Castillo, F. J. de la, *Su vida* (pp. IX-LVIII). Caracas: Biblioteca Ayacucho, IX-LVIII.
- Sarlo, B. (2012). *Signos de pasión. Claves de la novela sentimental del Siglo de las Luces a nuestros días*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Siria, A. de (1962) [1716]. *Vida admirable y prodigiosas virtudes de la sierva de Dios Doña Ana Guerra de Jesús*. San Salvador: Dirección General de Publicaciones.
- Soldevilla Pérez, C. (2013). *Ser barroco. Una hermenéutica de la cultura*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Subirats, E. (1983). *El alma y la muerte*. Barcelona: Anthropos.
- Subirats, E. (1994). *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. México: Siglo XXI.

