

# La hagiografía y el mito en los relatos sobre un Muerto Milagroso: Gregorio de La Rivera\*

FRANCISCO FRANCO

*Universidad de Los Andes*

*Departamento de Antropología y Sociología*

## RESUMEN

En este artículo se explora la relación entre mito, hagiografía y su relación con la ficción, a través del estudio de dos textos escritos a principios del siglo XX (de Tulio Febres Cordero y Picón Febres), que recogen la tradición oral acerca de Gregorio de la Rivera, un muerto milagroso que vivió en el siglo XVIII, en la ciudad de Mérida. Se le ha rendido culto hasta hoy en día, concede favores a sus devotos. Aquí observaremos cómo los límites entre mito, historia y ficción son siempre problemáticos, difíciles de fijar, como si en lo colectivo hubiese una predilección por confundirlos e intercambiarlos.

**Palabras claves:** Mito, historia, ficción, Mérida.

## ABSTRACT

The relation between myth, hagiography and fiction is attempted by means of the study of texts written at the beginning of the 20th Century (Tulio Febres Cordero and Picon Febres) concerning the oral tradition about Gregorio de la Rivera who died miraculously in the 18th Century in the city of Merida, Venezuela. A cult formed around his memory has been maintained up to the present time which concedes favours to devotees. The relation between myth, history and fiction is often obscure, and it would appear that these are confounded in the collective view.

**Key words:** myth, history, fiction, Merida

«La ficción y la historia se escriben para corregir el porvenir... para situar el porvenir en el lugar de los deseos. Los mitos reflejan también los deseos secretos de la comunidad por crear símbolos y metáforas que le permitan al pasado transfigurarse en futuro... los mitos son las imaginaciones que la comunidad tiene de su propio futuro. La historia y la ficción se construyen con las respiraciones del pasado y reescriben un mundo que creemos haber perdido. Cada vez las fronteras entre los dos géneros son menos claras...»

*Tomás Eloy Martínez.*

## **1. Mito, historia y ficción**

En la actualidad, la distinción entre historia y ficción preocupa a historiadores y novelistas. Los primeros han advertido, como dice Michel de Certeau (1993), una «escritura de la historia» cercana a la forma narrativa de la ficción; los segundos han intentado «inventar la historia» en aquellos márgenes y vacíos del pasado que los historiadores han obviado en sus investigaciones.<sup>1</sup>

¿Pero, es acaso difícil marcar la frontera entre ficción e historia? Algunos novelistas parecen afirmar que sí, juegan en la punta de la navaja de este deslinde y se atreven a formular propuestas literarias que parecen borrar toda frontera entre esos campos. Así lo ha hecho, por ejemplo, el argentino Tomás Eloy Martínez en sus obras «La novela de Perón» (2001) y «Santa Evita» (1997).<sup>2</sup> Este escritor, curiosamente, declaraba que la primera fue elogiada por muchos por haber aportado nuevos documentos acerca de Perón, pero estos no eran más que invenciones suyas; la segunda fue asumida por muchos como un gran reportaje sin advertir que no era «más» que una novela (Eloy Martínez, 1999). De igual forma, muchos otros podrían preguntarse acerca de estas dos obras: ¿Es el narrador un historiador en el sentido tradicional que cuenta lo que «realmente sucedió» en el pasado? ¿Es un etnógrafo, recolector de mitos y leyendas? ¿Es un atrevido periodista que vivió de cerca todos los sucesos de la trama y da cuenta de ellos? ¿Es un excelente novelista que gracias a su escritura nos seduce y nos conduce a

pensar que todo lo narrado por él tuvo que haber sucedido tal como nos los cuenta?

No es la primera vez que tal deslinde preocupa a los intelectuales. En la antigüedad griega, hacia el siglo IV y V a.C., se plantea por vez primera la distinción entre mito y logos: Los relatos contados para seducir y los que buscaban o planteaban la «verdad». Posteriormente —para resumir de manera brevísima— en una parte culminante de este proceso, aparecerá Tucídides que intentará establecer de manera precursora el deslinde entre el mito y la historia que luego fundará el pensamiento del siglo XIX. El mito, entonces, irá adquiriendo una de sus más conocidas acepciones: Ficción que construye una memoria insegura y poco fiable, sin garantía de verdad; relatos basados en rumores, cuyo canal de comunicación es la oralidad; su objetivo es manipular y complacer a un auditorio momentáneo. Al contrario, la historia, más cerca del logos, estaría fundamentada en una crítica de los testimonios, asegurando la verdad y creando una memoria mucho más sólida. Por supuesto, la historia, según Tucídides —o por lo menos así lo pretendía—, no manipulaba ni complacía al público tal como lo hacían los simples contadores de cuentos griegos, como los logógrafos, el historiador contaba lo que «realmente» había sucedido (Detienne 1985). Como dice Aínsa (2003), historia y novela son hijas de la mitología, nacidas del tronco común de la epopeya, han compartido técnicas y procedimientos donde mito y narración son fondo y forma, difíciles a veces de separar<sup>3</sup>

Desde la antigüedad el problema de fronteras entre el mito, la historia y la ficción persistió en Occidente. A pesar del desarrollo de la crítica histórica y la diplomática, la escritura histórica del medioevo y el comienzo de la modernidad nunca delimitó claramente estos límites. En este sentido afirma Tomás Eloy Martínez (1999):

«...En las vidas de santos, en los memoriales de milagros, en numerosas crónicas y relaciones de Indias, la historia fue una suma de ficciones que no osaban decir su nombre. En la Edad Media no había la menor incongruencia, como se sabe, entre componer un poema

devoto y propagar en ese poema un fraude religioso. Para Gonzalo de Berceo, por ejemplo, esas dos actividades eran vertientes de una misma obligación. Hacia 1245 estuvo involucrado en la falsificación de los Votos de San Millán, para lograr que los pueblos de Castilla y algunos de Navarra pagaran un tributo anual a su monasterio. «Y a su vez la ficción, para adquirir respetabilidad y verosimilitud, se presentó en la sociedad de los siglos XIV y XV disfrazada de historia.» (Martínez, 1999:2).

Estos límites «parecen» establecerse claramente en el siglo XIX, con la aparición de la historiografía científica o positivista, con el desarrollo de la antropología, la mitología y los estudios folklóricos.

Un ejemplo interesante del tipo de «escritura», donde la ficción, la historia y el mito parecen intercambiarse es la hagiografía, la vida, leyenda y milagros de los santos (del griego *Hagios*: sagrado y *grafía*: escribir, describir o estampa). Historias sagradas de personajes cristianos de la antigüedad, del medioevo y de la época colonial americana. Todo este corpus se condensa en obras escritas, elaboradas la mayoría de ellas por eclesiásticos, aunque muchos seculares hicieron su contribución. En la Edad Media se distinguen las hagiografías o «Vidas de santos» que eran destinadas a los oficios litúrgicos, de tipo más oficial y clerical, y las dirigidas al pueblo, vinculadas a los sermonarios, a los relatos de juglares, menos ortodoxas que las primeras (Certeau, 1999). Fueron escritas luego de la muerte del santo, aunque algunas se hicieron casi en colaboración con el candidato a santidad. En América colonial, sobre todo en Nueva España y en Perú, algunos confesores de estos santos fueron autores de sus hagiografías.

Los historiadores que han investigado la hagiografía señalan el papel que esta ha cumplido dentro de la piedad religiosa y en la estructura devocional de la Iglesia católica, tanto en el medioevo como en la colonia americana. Desempeñaban una función edificante, sirviendo de modelo de vida cristiana.<sup>4</sup> También destacaban la labor de determinadas órdenes religiosas al promover la vida santa de algún candidato perteneciente a ellas. Igualmente, los textos

hagiográficos impulsaban la canonización futura o en desarrollo de los santos, a veces jugando un papel significativo. Con frecuencia eran presentadas como evidencias ante «La Sagrada Congregación de Ritos» (instancia eclesiástica que evaluaba y dirigía estos procesos). No todas recibían aprobación eclesiástica y muchas ni siquiera fueron publicadas, algunas incluso prohibidas por la Inquisición para detener «el desarrollo de las supersticiones y la proliferación de la falsa santidad» (Millar Carvacho, 2003:257).

Por otra parte, permitían publicitar y promover la fama de santidad de los candidatos, proporcionándole al culto no oficial de estos una cierta legitimidad entre los creyentes. Gracias seguramente a una de sus funciones más interesantes. Como toda ficción, la hagiografía deleitaba (*delectare et docere*), maravillaba y seducía a los fieles cristianos mientras exaltaba «... las virtudes admirables de quienes, con la ayuda del Espíritu Santo, practicaron el camino de perfección predicado por Cristo y sus apóstoles.» (Mujica Pinilla 1995:103). Se persuadía como también lo ha hecho la historiografía a través de los recursos de la ficción.

## **2. Hagiografía: Escritura de la historia**

La hagiografía, pues, es una forma de escritura histórica a la cual la historiografía moderna debe mucho más de lo que ha reconocido. Es comparable con la historia de los próceres (europeos o americanos) del siglo XIX, la historiografía romántica, aquella que combatió tanto Germán Carrera Damas (1961), en sus intentos por contribuir a la construcción de una historiografía científica en Venezuela.

La investigación histórica en la actualidad le ha concedido a la hagiografía un puesto distinto al que se le otorgó desde el siglo XVIII. Fue despreciada y considerada de muy poco valor para la «historia científica», por los intereses religiosos y eclesiásticos que implicaba, así como por su recurso a la ficción y la carga de subjetividad que suponía. Se le despreciaba incluso como fuente

para la investigación por estar demasiado cerca de la leyenda, el mito o la religión. Aquí el deslinde era claro, la historia debía quedar totalmente distanciada de esos fenómenos y el criterio para establecer el límite era precisamente la forma de escritura de la hagiografía y su carácter sagrado. En palabras de Rubial García:

*«...la historiografía científica no consideraba pertinente ocuparse de estas vidas casi mitificadas. Sin embargo, las cosas comenzaron a cambiar desde principio de [los años ochenta del siglo XX]... cuando algunos investigadores franceses y estadounidenses dedicaron interesantes estudios a descifrar los códigos de la hagiografía. A través de ellos descubrieron datos pocos conocidos acerca de la religiosidad, la mentalidad y los valores sociales.»* (Rubial García, 1999:11).

Mucho ha tenido que ver con esta nueva mirada los historiadores del Medioevo, los historiadores de la mentalidad, la influencia de la antropología y los estudios culturales.<sup>5</sup> También Mujica Millán (1995) nos señala el cambio de perspectiva de la investigación histórica hacia la hagiografía:

*«...para el investigador contemporáneo una hagiografía es también una fuente inagotable de información histórica, sociológica y antropológica que puede ser evaluada críticamente incluso sin la necesidad de ingresar al espinoso tema relativo al origen natural o sobrenatural de las experiencias visionarias y poderes taumátúrgicos de los santos. No es la evidencia científica de lo milagroso lo que el historiador investiga sino los modelos de santidad, los modos de percepción y/o las categorías de análisis empleadas por los hagiógrafos del pasado.»* (Mujica Millán, 1995:97).

### **3. Hagiografía Americana**

Como ya lo hemos dicho, en América colonial hubo una importante producción de hagiografías, sobre todo en el Perú Virreinal y en la Nueva España. Es la punta del iceberg de numerosos candidatos a santos que aparecieron durante el período colonial. Sin embargo los reconocidos oficialmente como santos fueron

poquísimos, apenas cuatro (4)<sup>6</sup>; aunque se admitieron dieciocho (18) Venerables o Siervos de Dios y seis (6) Beatos. La mayoría de ellos eran sacerdotes, monjas, obispos o pertenecientes a una orden, aunque algunos pocos eran laicos. No obstante los que fueron postulados a la santidad a través de las hagiografías son mucho más numerosos y no necesariamente corresponden al modelo de santidad propuesto por la Iglesia (ver nota 4).

En el libro de Rubial García, *La santidad controvertida* (1999), se estudia la formación de los santos de la Nueva España reconocidos oficialmente por la Iglesia. Basado en una documentación y hagiografías copiosas, el autor propone cinco modelos de santidad: El ermitaño, el mártir, la religiosa, el obispo y el misionero. Más interesante aún, para nosotros, es que se observa en este trabajo la existencia de una serie de personajes postulados a santos que al parecer no tuvieron suficiente publicidad y no fueron oficialmente reconocidos como tal, entre otras cosas porque se alejaban demasiado del modelo de virtud cristiana.

Un ejemplo es Catarina de San Juan, una esclava hindú que llegó a Puebla y se dedicó a servir a los jesuitas, muriendo en 1688. Su muerte, su fama de santa y los relatos sobre sus milagros provocaron reacciones religiosas muy alejadas del modelo de santidad de la época. Rubial García nos dice sobre ella:

*«... Los casos de falsas beatas que surgieron en todos los ámbitos del imperio español a raíz de la difusión de la literatura hagiográfica sobre santa Teresa de Jesús, movieron al Tribunal del Santo Oficio a prohibir, primero, la veneración de las imágenes de la esclava [Catarina de San Juan], que ya comenzaban a hacer milagros, después, el culto que se le rendía en el aposentillo donde vivió cuarenta y cuatro años, y finalmente, la difusión de sus biografías.» (Rubial García, 1999:52).*

Catarina es sólo una muestra de un fenómeno muy frecuente en toda la colonia española: Las iluminadas o posesas que ostentaban un ascetismo extremo, reprimido por la oficialidad católica. El

autor las llama «falsas beatas» expresión que seguramente era usado en la época y es retomado por el autor, mostrando en el proceso de creación de santos una tensión entre una práctica colectiva heterodoxa y una oficialidad eclesiástica que intentaba controlarla. También vemos como las hagiografías reconocidas oficialmente o no en América promueven otras prácticas y formas de concebir la santidad. En el Perú, en el siglo XVII, se repite el fenómeno. Rodríguez Campo (1964) nos refiere varios casos de ‘mujeres iluminadas» también procesadas por la Inquisición peruana. A la vez, eran estimadas como curanderas y temidas como «brujas». Es por ello que los biógrafos de Santa Rosa de Lima (primera santa reconocida oficialmente en América) para distanciarla de esas prácticas de ascetismo extremo y alejadas de la piedad oficial, acentúan su santidad «pura y verdadera», en contraposición con las de aquellas iluminadas.

Los candidatos a santos alejados del modelo de santidad tradicional no fueron casos marginales en la América Colonial. En la documentación tal vez lo parezca, pero hay que recordar que aquella habla desde la legitimidad de la Iglesia Católica; además, muchos de los santos reconocidos oficialmente también exhiben rasgos heterodoxos. Es el caso de Sebastián de Aparicio, postulado a santo por la ciudad de Puebla. Llegó a ser reconocido como Siervo de Dios en 1625 y Venerable en 1790. Ragón (2000) nos ofrece un excelente trabajo acerca de este personaje. Su estudio se basa principalmente en los procesos de beatificación, explorando los testimonios de los devotos que fueron entrevistados, también se sirve de las hagiografías del santo. Encuentra que los rasgos que ostenta Aparicio son muy pocos o forzosamente cristianos. Era un hombre tosco y simple, lo cual era asociado a su difícil niñez. No fue un ejemplar esposo, varias veces se casó con mujeres adineradas, según los devotos, por interés. Es considerado avaro aunque se le reconoce que cuando recogía limosnas para su congregación a veces las dirigía hacia personas necesitadas o a quienes se las solicitase. No se destacó como un católico dedicado, ni cuando era

seglar ni cuando se hizo sacerdote; no conocía bien las oraciones e incluso nunca ofició y misas por su ignorancia litúrgica. Estos rasgos aparecen claramente en los testimonios de los devotos, los cuales aparecen también en sus hagiografías:

*«Algunos rasgos de su carácter...se transparentan incluso entre las líneas de una hagiografía que renuncia a ocultarlos. Así, siendo campesino, Aparicio fue probablemente un hombre ávido de ganancias y avaro; como esposo, se mostró tiránico con sus mujeres... Para su nueva esposa el asunto concluyó trágicamente. En efecto, como vejación que era —y probablemente no tanto como celoso defensor de las virtudes cristianas—, Aparicio solía encerrar a sus esposas cuando tenía que ausentarse del domicilio conyugal. Un día, habiéndose trepado hasta la cumbre de un árbol del patio para mirar hacia el exterior, su segunda esposa descendió precipitadamente del mismo, debido al inopinado retorno de su marido, matándose en el acto.» (Ragon, 2000:22).*

En Venezuela, tenemos un ejemplo de un candidato a santo que vivió a principios del siglo XVIII, en la ciudad de Mérida. Su vida no parece haber sido muy apegada a la ortodoxia católica. Sus relatos y hagiografía se ha mantenido hasta hoy en día, consolidándose cada vez más. Aquí observaremos como mito y hagiografía se intercambian, o más precisamente como de nuevo los límites entre mito, historia y ficción vuelven a ser problemáticos, difíciles de fijar, como si en lo colectivo hubiese una predilección por confundirlos, intercambiarlos muy a pesar de los historiadores, antropólogos e incluso de los novelistas.

Hay dos versiones escritas del mito de Gregorio de Rivera basadas primordialmente en la tradición oral merideña de comienzos del siglo XX; hasta ahora, son las fuentes más tardías que pueden consultarse acerca de este personaje. El primer texto es de Gabriel Picón Febres (hijo), de 1921, titulado *El crimen de Gregorio Rivera*. El otro es de Tulio Febres Cordero, de 1923, publicado dos años después que el anterior, llamado *El alma de Gregorio*

*Rivera*. Este último probablemente es el más conocido y parece haber contribuido a la difusión de este personaje en el imaginario colectivo venezolano.<sup>7</sup> El artículo de Febres Cordero ha sido repetido por otros autores sin agregarle nada. Así lo hizo Vicente Dávila en 1923 (Dávila, 1955), probablemente lo conoció de manera inédita o por comunicación personal del autor. En 1999 el sacerdote J. Fernández publica con aprobación eclesiástica un folleto que recoge la vida de tres muertos milagrosos merideños y se incluye a Gregorio de la Rivera. También es un resumen basado exclusivamente en el texto de Febres Cordero.<sup>8</sup> A continuación, presentaremos los relatos acerca de la vida y muerte de nuestro personaje.

#### **4. Los relatos sobre Gregorio Rivera**

Gregorio Rivera se casó con doña Josefa Ramírez de la Parra. Eran parte de la élite colonial de la ciudad de Mérida, ambos con vinculaciones familiares y políticas en Tunja<sup>9</sup> y Santa Fe de Bogotá<sup>10</sup>. Luego de casarse, Rivera se revela como un mal esposo; era bebedor, mujeriego, celoso y abusaba físicamente de su mujer. Cuando peleaban ella huía al convento de las Clarisas dirigido por su hermana, y, para completar el cuadro trágico que se avecinaba, Rivera sospechaba que su esposa le era infiel con el capellán de aquel claustro. Por su parte, la versión de Internet ofrece una imagen más bien romántica de la relación entre estos dos personajes; menos parecida a un típico matrimonio colonial que a la de ‘Romeo y Julieta’, en la que los novios luchaban por su amor contra la oposición de sus familias.<sup>11</sup>

Según las versiones de nuestros escritores, los problemas continúan y se complican hasta llegar a un punto culminante en la Semana Santa. Después de una de sus acostumbradas peleas, la mujer huye y se refugia en el convento. El esposo iracundo se presenta en las puertas del recinto religioso exigiendo, sin éxito, que su mujer le fuera devuelta. Regresa a la mañana siguiente, el jueves santo de 1739, armado y decidido a llevarse a su mujer para que cumpliera

con sus deberes conyugales. Toca la puerta principal del convento pero no es atendido. Sin repetir el llamado, encolerizado, se dirige hacia la casa del capellán de las Clarisas. Allí lo encuentra, lo asesina y huye del poblado<sup>12</sup>.

La versión de Internet, muy distinta a las anteriores, suaviza la actuación del violento personaje. Está justificada por la relación de los «enamorados» y no por la exigencia posesiva y agresiva del esposo abandonado. La versión electrónica cuenta que «el enamorado» iracundo se dirige hacia el convento con intenciones de raptarla, las monjas entonces llaman desesperadas al párroco para que interceda por ella, lo cual parece lograr con éxito hasta la madrugada, que es cuando Gregorio se enfurece y dispara su «pistola» al clérigo.

El texto hagiográfico y el literario coinciden en señalar la consternación y desesperación que Mérida vivió después del asesinato. Al ser conocida la noticia en el pueblo, se levanta una ola de terror y espanto. Todos comentan que el Capellán de las Clarisas había sido asesinado y el responsable había escapado, para colmo el propio jueves santo. Ante tal herejía, luego de este suceso funesto, los habitantes de Mérida esperaban un castigo divino contra la ciudad. Se intentan proteger vistiéndose de luto, orando por el alma del difunto y pidiendo perdón a Dios.<sup>13</sup> Picón Febres es más explícito y dramático en su descripción decimonónica de la situación:

*«... todos o casi todos consideraban que después de tamaño crimen la ciudad sería castigada, movida de sus cimientos, irremisiblemente maldita para siempre. Algunos rezaban en la calle frente a la Capellanía, y otros besaban el suelo, y se mesaban los cabellos, y se golpeaban el pecho, tímidos y trémulos en la angustia de su llanto.»*  
(Picón Febres, 1921:168).

Por otra parte, Picón y Febres Cordero resaltan la importancia de los sacerdotes en aquella época y por tanto la resonancia del crimen de Rivera. El primero, por medio de una afirmación casi sociológica, afirma que «por razón de las ideas reinantes y

del estado social de la población» los sacerdotes eran considerados como entidades sagradas e intocables. Esta carga se duplicaba por el hecho de que el asesinato se había cometido el Jueves Santo «... con muestras de alevosía y perversidad, y en un sacerdote adornado por las más excelsas virtudes.» (Picón Febres, 192:1168). Febres Cordero coincide con lo anterior pero basado en otro razonamiento. La situación de alarma, confusión y desamparo ocurre por ser una ciudad «hondamente cristiana y piadosa» y, además, para el momento asiento de cinco conventos de religiosos (Febres Cordero, 1923:307). Aquí se marca claramente desde donde habla cada uno de estos dos autores. El primero desde la distancia del análisis, científico o ilustrado; un examen sociológico, la certeza que la historia que cuenta tiene una explicación en lo social. Febres Cordero escribe desde la ortodoxia católica; a la vez, desde la oralidad, desde lo colectivo. Como hagiógrafo en cada pasaje que lo permite la escritura, señala la importancia de la Iglesia como censor y último juez del crimen de Gregorio de la Rivera, así como la preeminencia de esta institución en la época en que vivió y murió este personaje. No obstante, sus fuentes, aunque no lo explicita, son orales. Intenta mostrar las virtudes de Rivera como posible santo; en su escritura ofrece —como ya veremos— algunas de las marcas semánticas del santo: la conversión, la culpa y la redención, la lucha contra el demonio y el martirio. Por su parte, la versión de Internet no hace alusión alguna al contexto histórico.

En el pasaje de la huída de Rivera se muestra la distancia entre los dos relatos. En el de Febres Cordero se manifiesta su clara intención hagiográfica, mostrando el clásico enfrentamiento entre el santo y el demonio. Este es descrito como un animal negro infernal, asociado al dragón, al lobo y la pantera:

«Lo seguía un bulto negro horripilante, figura de lobo o de pantera, un horrendo dragón infernal cuyos ojos eran ascuas y cuya boca arrojaba ardientes llamaradas. (Febres Cordero,1923:314)

«Corre desolado a campo travieso, volviendo siempre el rostro, pero

la espantable fiera lo sigue por todas parte...

«... *La negra y espantable figura retrocede entonces, bufando de ira y desgarrando el suelo con las agudas y centelleantes garras. Don Gregorio viéndola de huida, respira con alguna libertad, deja caer los brazos, lleno de pensamientos tétricos y sombríos, pero tan luego como baja los brazos, el terrible animal vuelve sobre él con mayor coraje. El desdichado prófugo se aspa de nuevo en la puerta, agarrando a las abiertas hojas, forcejeando por cerrarlas. Obraba por instinto en el acceso de la desesperación. El animal retrocede entonces, como la vez primera, lanzando llamas y rugidos espantosos, que dejan atónito al criminal. Comprende allí mismo que es la figura de cruz, en que mantiene su cuerpo, lo que retrae y encoleriza al dragón infernal. Da un gran grito, invocando a María Santísima, de quien era devoto, y se desploma sin sentido entre la húmeda maleza...*» (Febres Cordero, 1923:309).

Rivera regresará por «decisión propia», arrepentido. Febres Cordero marca al personaje con uno de los rasgos tradicionales del santo: la conversión. Vuelve a la ciudad, luego de luchar contra la figura del demonio, «saliendo victorioso» para enfrentar su crimen.<sup>14</sup>

La otra versión, nos cuenta que Rivera retorna a la ciudad de manera inexplicable, más bien de forma mágica. Después de siete horas de camino, al principio del alba, Rivera arriba a una ciudad que en principio le parece desconocida luego la reconoce; horrorizado se da cuenta que se encontraba en la misma ciudad de la que intentaba escapar. Aquí no aparece ningún signo de lucha contra demonio alguno, ni oraciones que lo ayuden a resolver el conflicto. Rivera de manera mágica pero sin signos de la presencia divina vuelve al pueblo; se deja caer del caballo y se arrepiente de su crimen.

Retornar a la ciudad implicaba que sería sometido a juicio del cual no tenía escapatoria. «Convicto y confeso» (Picón Febres 1921) Rivera es condenado a muerte. El día de la ejecución es llevado a la plaza pública donde cumplirá su condena frente a todo el pueblo y gente de sus alrededores. El fusilamiento, destinado en aquella época sólo a personas de linaje, fue patético; el pelotón estaba formado por tiradores inexpertos que necesitaron varias

descargas para cumplir con la condena. Febres Cordero (1923) recoge el testimonio de un familiar suyo, una monja Clarisa, Josefa González Egui, acerca de la ejecución:

*«Llegados el tiempo de la ejecución, dice la distinguida religiosa en sus apuntes, lo hicieron penar mucho, porque como aquí no había gente aguerrida, no acertaban, por lo que suplicaba desde el banquillo que abreviaran; y a pesar de haberse preparado con la recepción de los Santos Sacramentos, sufrió en los momentos de su agonía fortísimo combate con el espíritu malo, y consintió en un pensamiento de desesperación, por lo que fue condenado a pena eterna.»* (Febres Cordero, 1923: 314).

La ejecución pues significó una espantosa agonía para el condenado. Como dice Febres Cordero, la manifestación de una terrible agonía espiritual; un «feroz combate íntimo» al saberse condenado eternamente por su gran pecado. Ya moribundo, pidió fervientemente ayuda a la Virgen María para que le «conmutara la pena eterna por pena temporal»; su arrepentimiento fue tal que le concedió no sólo el perdón sino además la gracia de hacerles favores a los vivos, de hacer aparecer las cosas perdidas.<sup>15</sup> Sus milagros, según la tradición que recogen Febres Cordero y Picón Febres<sup>16</sup>, fueron publicitados primero en Santa Fe de Bogotá y luego se difundieron a Mérida. Para mostrar la legitimidad y el poder del «santo». Febres Cordero cuenta que primero se manifestó en el centro del poder político y religioso y luego en la periferia. Posiblemente, el reconocimiento de su carácter milagroso tomaba, para aquellos que repetían el mito un valor oficial, casi canónico. Esta podría ser la razón por la cual hoy en día Gregorio Rivera es considerado un santo canonizado. En cualquier caso, Rivera nunca fue oficialmente postulado como santo.

## 5. Gregorio de la Rivera: La búsqueda de un santo

Gregorio Rivera es un personaje del siglo XVIII que ha permanecido en el imaginario colectivo hasta el presente. Es un mito vivo que se ha actualizado curiosamente sin contar con un lugar físico de referencia para el culto. ¿Cómo ha sido posible que su figura transitara distintas épocas y se expandiera por toda Venezuela?

Sus rasgos contrastan con el modelo de santidad tradicional, aunque Febres Cordero lo quiere hacer coincidir con la conversión, la culpa y la redención, la lucha contra el demonio y el martirio. No obstante, era un cristiano promedio, devoto de la Virgen María; el rasgo que desencadena todos los acontecimientos en los relatos es que era «mal esposo». Además, no ostenta ningún rasgo de ascetismo o misticismo.

Es el asesino de una figura sagrada, que lleva a cabo su asesinato en una época también sagrada. El sacerdote gracias a su poder institucional y ritual, era intermediario entre dios y los hombres; más que un hombre representaba a Jesucristo en la tierra<sup>17</sup>. Todavía hoy muchas personas le profesan un gran respeto y sumisión a los sacerdotes católicos, heredados precisamente de la época colonial. Pero estos sentimientos y actitudes tienen un reverso, el resentimiento y el rechazo inconsciente hacia la figura de los sacerdotes y la Iglesia. El sacerdote es repudiado calladamente y respetado públicamente, querido y odiado, se considera a la vez indigno y digno por llevar la sotana. Este discurso popular, inconsciente y subterráneo, acerca de los curas, que podría ser el de cualquier católico latinoamericano, lo resume Briceño Guerrero en su libro *Discurso Salvaje* (1980):

*«A ese cura y a esas viejas beatas que me vigilan sin fatiga no puedo decirles ‘Hago lo que me parece bueno y justo, hago lo que da placer; hago lo que brota en mí espontáneamente; hago lo que me dicta la alegría de vivir’. No, ellos representan la moralidad oficial basada en un catecismo que nunca aprendí bien y tienen medios para imponerla. Además tienen a Dios de su parte, fuente indiscutible de castigo eterno. Prohibido, escondido y clandestino todo placer, su patria es la noche. Confesión, penitencia y aun así siempre estoy*

*sucio, reprobable. Cuando el cura se muera, otro cura vendrá; cuando las beatas se mueran, otras beatas vendrán. Detrás de ellos están los obispos, los arzobispos, los cardenales, el papa, el trono celestial, las huestes angélicas y una espada invisible que hiere en secreto los órganos internos del cuerpo para distribuir las formas diversas de la muerte. Cuando veo al cura me arrodillo ‘Écheme la bendición padre’, cuando veo las beatas, bajo la cabeza ‘Si, doña María. Sí doñita’, su benevolencia puede aliviarme la desgracia de ser quien soy, hacer menos intolerable mi condición.» (Briceño Guerrero, 1980:26).*

Los relatos de Gregorio Rivera recogen esta ambivalencia. El pueblo es testigo de su doble y ambigua hazaña. Se espanta de su terrible crimen; luego siente un enorme recogimiento con la penitencia de Rivera, una muerte merecida y sufrida al extremo. Con el perdón de dios puede aliviar su desgracia de ser un asesino de curas y así hacer más tolerable su muerte. El homicidio que protagoniza durante esa época sagrada provoca la posibilidad de una catástrofe, de una maldición contra el pueblo por parte de Dios.

Ante tan terrible trasgresión, según Febres Cordero, se produce en Rivera un arrepentimiento homólogo. Por su parte, Picón Febres contrapone al arrepentimiento un suceso mágico, «sobrenatural», inexplicable; nuestro personaje regresa sin saber cómo a la ciudad. En Febres Cordero la persecución del demonio simboliza su culpa. En el otro escritor el demonio no aparece. Su regreso culmina con su muerte, la cual va a quedar marcada en la memoria y en el imaginario de la ciudad no como un simple fusilamiento, no como una simple conversión sino como un verdadero sacrificio; público, regenerador del equilibrio roto por el asesinato.

## **6. Mito y hagiografía**

La hagiografía, pues, es una «biografía mítica». En ella se conjugan el mito, la historia y la ficción. En este tipo de texto se da cuenta de los sucesos tanto ordinarios como extraordinarios, reales o inventados, que le acontecieron en vida al personaje. También se

relatan las «obras milagrosas», o testimonios de los milagros, que el santo hizo tanto en vida como después de muerto. Sin embargo, la individualidad no es lo que realmente se intenta construir; se recrea un modelo, un arquetipo, un personaje: El santo. Esto se hace a través del uso de elementos semánticos, marcados en la escritura: Su origen noble, a veces oscuro, intenta señalar la fuente divina de su acción y su heroicidad; la sangre es la metáfora de la gracia; su relación con los animales, muestra una condición más que humana al poder dominarlos o comunicarse con ellos (Certeau, 1993).

La hagiografía, como los relatos míticos, se estructura de una forma en la que el pasado del personaje no es visto por su comunidad como lineal e histórico, sino más bien es percibido como legendario o arquetípico. Según lo formula Mircea Eliade (1985):

*«'El mito es la última —no la primera— etapa en el desarrollo de un héroe'... el recuerdo de un acontecimiento histórico o de un personaje auténtico no subsiste más de dos o tres siglos en la memoria colectiva... [porque esta] retiene difícilmente acontecimientos 'individuales' y figuras 'auténticas'... [más bien funciona por] categorías en lugar de acontecimientos, arquetipos en vez de personajes históricos. El personaje histórico es asimilado a su modelo mítico (héroe, etc.), mientras que el acontecimiento se incluye en la categoría de las acciones míticas (lucha contra el monstruo, hermanos enemigos, etc.). Si ciertos poemas épicos conservan lo que se llama 'verdad histórica', esa 'verdad' no concierne casi nunca a personajes y acontecimientos precisos, sino a instituciones, costumbres, paisajes...»* (Mircea Eliade, 1985:48).

En este sentido, la hagiografía no es muy diferente, es independiente de la historia. No se refiere esencialmente a lo que pasó, sino a lo que es ejemplar. «...La individualidad en la hagiografía cuenta menos que el personaje...» (Certeau, 1999:263). La estructura narrativa esta al servicio del modelo de santidad, la historia va develando al lector cómo el personaje va haciéndose santo hasta la culminación efectiva de su proceso sagrado. Como dice Certeau (1993): «... Mientras que la biografía tiende a presentar una evo-

lución, y por consiguiente una serie de diferencias, la hagiografía postula que todo se dio desde el principio con una ‘vocación’, con una elección, o, como en las vidas de la antigüedad, con un *ethos* inicial...» (Certeau, 1993:264).<sup>18</sup>

La hagiografía es un relato mítico que condensa en la escritura una tradición oral colectiva. Estas obras mucho antes de ser puestas por escrito, sin duda, ya estaban en la boca de los devotos; no hay héroe sino en y por la palabra (Blanchot, 1996:572). Intenta canalizar y enmarcar dentro de los dogmas oficiales los relatos colectivos acerca del santo. Como nos confirma Rubial García (1999) para la época colonial en Nueva España:

*«... la autoridad eclesiástica legitima el culto público, pero... son [los fieles] los que lo promueven, lo crean y lo amplifican con el eco de los milagros; los santos lo son porque el pueblo los reconoce como tales, porque un gran concurso de gente va a visitar sus tumbas y venera sus imágenes y reliquias.»* (García, 1999:14).

En efecto, por cada santo reconocido oficialmente por la Iglesia Católica existe una cantidad innumerable de «posibles santos» que nunca llegaron ni llegarán a ser ungidos por las dificultades que siempre ha significado todo el proceso de santificación; una especie de proceso judicial con sinnúmero de testigos, una infinita evacuación de pruebas, un jurado normalmente reacio a fallar positivamente, además de ser un proceso demasiado caro que siempre ha implicado la erogación de riquezas que debían ser asumidas por alguien o por una comunidad. A todo esto se le sumaba el cuidado por mantener la ortodoxia teológica: Que el santo siempre mostrara las virtudes cristianas, lo cual era problemático para los hagiógrafos; la vida de los santos —como se puede observar en las mismas hagiografías— estaba llena de extravagancias, singularidades, extrañezas que normalmente los situaba al límite de la ortodoxia.

La proliferación de candidatos a santos no ha podido ser contenida por la oficialidad eclesiástica ni durante la Edad Media

ni en la colonia ni en el presente. La figura del santo no ha sido nunca cómoda para la Iglesia Católica. Por ello, en un intento por neutralizar las versiones apócrifas, la iglesia absorbió la figura de los mártires y luego los devolvió a sus fieles como modelos.

La hagiografía desde sus comienzos fue vista con recelo por la oficialidad eclesiástica. Muchas de las primeras vidas de los santos no fueron aprobadas por la Iglesia por no corresponder con el modelo de vida cristiana o porque eran contradictorias con la ortodoxia, que siempre ha reprimido a la ficción.<sup>19</sup> Según Certeau (1999) la norma por la cual se excluye la «leyenda», lo mítico o lo ficcional de la hagiografía varía de acuerdo con las épocas. Lo que se suprime de estas historias es lo que está en contradicción con lo litúrgico; luego con lo dogmático; y por último, hacia el siglo XVII, con lo que no concuerda con lo «verdadero» o «auténtico» desde un punto de vista histórico, la erudición en esta última parte establecerá los límites de lo que debe quedar dentro de la hagiografía (Certeau, 1999). Como nos informa y aclara Michel de Certeau (1993):

*«Apoyada, cada vez, sobre las reglas que caracterizan a una condición de la sociedad eclesiástica, la censura clerical extrae de la masa de la literatura hagiográfica una parte 'conforme' a una norma de saber: esta parte será canónica y canonizable. Al resto, que es lo principal, se le juzga severamente, pero sin embargo, se le tolera debido a su utilidad para el pueblo. Esta literatura 'herética' es a la vez destinada al pueblo por clérigos (autores o utilizadores de tantas vidas edificantes) y rechazada debido a los errores que provienen de la ignorancia popular...La hagiografía entró desde hace cien años en el folclor; allí, se le ve a menudo adoptar el privilegio de representar un fondo del hombre, del que una élite de sabios, folcloristas o etnólogos, sería el intérprete y la conciencia. Pero ¿acaso este trabajo no está destinado a eliminar lo que se supone representa la hagiografía, y por consiguiente a perder lo que pretende?» (Certeau, 1999:263).*

Algo parecido es lo que también ocurrirá con el mito, la erudición histórica y después mitológica o antropológica; lo mítico

de otras culturas al pasar por los tamices occidentales se convierte en ficción o a lo sumo en folclor. En la actualidad la Iglesia Católica suprime de la «vida de los santos» lo que está en contradicción con la ciencia, con lo médico.

A pesar de las correspondencias entre el mito y la hagiografía también presentan sensibles diferencias.

El mito es fundamentalmente oral, se actualiza en el relato y en la acción social del colectivo que lo crea. La hagiografía si bien proviene de la oralidad, su concreción se desarrolla en la escritura y finalmente es sancionado por una élite.

El mito siempre muestra caras múltiples; la hagiografía, sobre todo la canónica, intenta establecer una versión única en función de mostrar la santidad y la virtud cristiana; en este sentido entra en conflicto con las versiones del mito de dónde nace. Este se transforma según quien lo relata o lo actualiza, según la época en que se manifiesta; la hagiografía normalmente se relata desde lo oficial eclesiástico.

El mito y la hagiografía son sagrados, los dos suponen hechos «milagrosos», «sobrenaturales» o maravillosos. Los dos apuntan hacia lo colectivo, la forma como una comunidad asume lo sagrado. El mito es escurridizo a las formulas fijas. Como la hagiografía es fundamentalmente cristiana apunta hacia valores fundamentalmente cristianos, pero como su fuente es lo colectivo, lo oral, tiende a desbordar los límites que impone el dogma y la oficialidad católica.

La hagiografía parte del mito pero intenta corregirlo, amoldarlo, suavizarlo en función del dogma; no siempre muestra las contradicciones que los personajes míticos (o heroicos) normalmente ostentan; en este sentido, es un modelo que se propone a la colectividad, en cambio el mito es tanto modelo como antimodelo de una colectividad.

En este sentido, hay diferencias significativas entre los textos de Picón Febres y Febres Cordero, que plantean el deslinde entre ficción, historia y mito; en particular, lo que señalaba Michel de Certeau, acerca de lo que la hagiografía y la misma historiografía expulsan hacia la «ficción» o a la «leyenda».

Febres Cordero pretende hacer una «reconstrucción histórica» de los hechos relacionados con Rivera; sin embargo, siendo un devoto del ánimo de Rivera y por las características de su escrito podemos calificarla como una hagiografía. Por su parte, Picón Febres considera la historia como un cuento o una leyenda popular de la ciudad, su interés, como él mismo declara, era fundamentalmente literario y de recopilación oral. Ambos escritores evidentemente se sirvieron de la tradición oral, pero sólo Febres Cordero usa documentos para precisar algunos datos históricos del personaje. Aquí los cruces entre la historia, la hagiografía y una especie de literatura oral son evidentes.

Febres Cordero (1923) publica su texto como respuesta al escrito de Picón, del cual dice lo siguiente:

*«El doctor Gabriel Picón Febres hijo, en su libro Anécdotas y apuntes (1921), ha publicado, bajo el título de 'El Crimen de Gregorio Rivera', un interesante relato del hecho trágico, guiado por la tradición popular, que ha sido muy confusa y contradictoria al indicar el tiempo, sitio y circunstancias concomitantes del tremendo asesinato, porque se carecía de los documentos y datos históricos que hemos logrado adquirir y con los cuales ilustramos el presente estudio.»*  
(Febres Cordero, 1923:304):

Febres Cordero actúa como historiógrafo para delimitar y limitar el texto de Picón Febres. Considera el texto de este poco fiable por no atenerse completamente a los hechos ni haber revisado la documentación disponible; mientras que el suyo tenía el propósito de contar la «verdadera historia», lo que «realmente sucedió» apoyándose en documentos históricos para precisar fechas, parentescos e intentar dilucidar el hecho trágico que envolvió la muerte de aquel personaje. Según Vicente Dávila (1923) (contemporáneo de los dos autores), el trabajo de Febres Cordero pretendía «rectificar y ampliar» la leyenda publicada por Picón Febres. Esto nos confirma que el objetivo del trabajo de Picón Febres (hijo) era la recopilación de la leyenda, tal vez más apegado a la memoria colec-

tiva. A diferencia de Febres Cordero, limita su texto a los predios de la leyenda y el mito; no intenta hacer ni hagiografía ni historiografía es simple recopilación, interés curioso del folklorista o del escritor.

Por otra parte, la versión de Febres Cordero se ubica dentro de los límites de la historiografía y la historia oral; además de consultar cierta documentación se sirve de informantes (sus familiares devotos del muerto), cuyos testimonios evidencian el poder milagroso del personaje. Desde el punto de vista del mito, tal vez sea esta la información más valiosa que nos proporciona.

Febres Cordero también actúa como hagiógrafo, su escrito esta impregnado de devoción hacia el «santo», postula como tal a Gregorio Rivera y su escrito tiene la finalidad de estimular un proceso de canonización. Sin embargo, insiste en que los favores concedidos por el alma de un muerto, aunque se trate de algo misterioso, no pueden considerarse como milagros hasta que la Iglesia lo apruebe. Además, aclara que los favores concedidos por un ánima, realmente y en última instancia, son dispensados por dios.<sup>20</sup> Al respecto dice:

«... al hablar de los sucesos inexplicables relacionados con el alma de don Gregorio Rivera, no lo presentamos como milagros, en el sentido canónico de la palabra, sino como cosas raras y misteriosas, dignas de consideración, que cada quien podrá apreciar, según el criterio que le dicten sus creencias.» (Febres Cordero 1923:303).

*«Conviene también advertir que la gracia concedida al alma de don Gregorio Rivera, a que se refiere esta piadosa tradición, no debe entenderse en sentido infalible por los que a ella ocurran en sus necesidades, porque siendo Dios el único dispensador de todo beneficio, ante su Voluntad soberana debemos inclinarnos siempre, con humildad y reconocimiento, alcancemos o no los favores que pedimos, según las enseñanzas de la Iglesia Católica.»* (Febres Cordero, 1931:316).

No obstante su apego a la ortodoxia católica, Febres Cordero nunca se pregunta cómo es posible que un ánima o un muerto pueda

conceder o hacer milagros a los vivos, para él es algo evidente que no había necesidad de discutir. Esta actitud es parecida a la que observamos en los devotos de los muertos milagrosos contemporáneos (Franco, 2000); como Febres Cordero, aquellos nunca ponen en duda o en discusión la «realidad» o «veracidad» del contacto entre vivos y muertos, así como la posibilidad de que éstos concedan milagros. Cuando hemos preguntado a un devoto cómo es posible que una persona luego de muerta haga milagros a los vivos la respuesta que se obtiene es el relato de la vida y los milagros del muerto.

A pesar de la existencia de estas versiones escritas, la historia, detalles y pormenores de la vida y muerte de Gregorio de la Rivera no son en la actualidad muy conocidos por sus devotos. Su fama está basada en los relatos acerca de los «milagros» y su efectividad para ayudar a conseguir las cosas perdidas. Su culto en el presente parece ostentar un gran vigor.<sup>21</sup> Sus adeptos en los Andes venezolanos son numerosos y su influencia se ha extendido a gran parte del país. Así por ejemplo, en la tragedia ocurrida en el Estado Vargas (Venezuela) a fines de 1999, entre tantos muertos y desaparecidos, una pareja en busca de su hijo perdido, por recomendación de una amiga, le pidió al ánima de Gregorio de la Rivera que le ayudase a encontrarlo; en efecto, al siguiente día lo encontraron sano y salvo. Citemos el testimonio:

*«Mi esposa tiene un sobrino que trabaja con un camión para transportar carga hacia el interior e hizo un viaje a Mamo, cerca de Catia La Mar, el día anterior a los trágicos sucesos. No tuvimos más noticias de él. Estábamos muy preocupados porque no se había comunicado con nosotros. En esos momentos, en conversaciones con una amiga, esta nos sugirió la invocación a Don Gregorio de Rivera, quien es un alma del Purgatorio que hace aparecer los objetos, vehículos y personas perdidas a quienes lo invocan con fe y esperanza. Pues bien, al día siguiente apareció el sobrino ileso, gracias a nuestro ruego a Don Gregorio.»* (Prince, 2000).

Esto fue publicado en la prensa nacional de Venezuela, como público testimonio del milagro hecho por Rivera, pero ade-

más con el objetivo de que alguien les proporcionara información sobre Rivera.

Además de ser considerado una «ánima o muerto milagroso», Gregorio Rivera ha sido incorporado (como buena parte de los muertos milagrosos venezolanos) al Culto de María Lionza<sup>22</sup>. Si tradicionalmente era invocado para conseguir «cosas perdidas», en este culto su «poder» se amplía; es solicitado para cobrar deudas, difíciles de recuperar y para que interceda por el dinero y las riquezas del devoto. Se debe realizar un breve ritual acompañado de una oración<sup>23</sup> que reza así:

«Omnipotente y misericordioso Dios que concedisteis en vuestra piedad la santificación de José Gregorio de la Rivera, quien fue predestinado por el mártir del Cerro del Gólgota y luego confirmado por el Vaticano para que fuera el guardián de las haciendas de tus devotos, el custodia de su dinero, de sus joyas y piedras; de la buena suerte, con el don de aparecer lo perdido y el don de hacer que nos paguen el dinero que nos adeudan. Conociendo estas virtudes con las que has sido investido, acudo a ti para pedirte [*... se pide lo que se desea, o dinero y se nombra la persona que debe*]. Favoréceme José Gregorio de la Rivera, ayúdame a alcanzar del Señor lo que te pido en esta oración para mayor honra y gloria tuya y provecho de mi alma. Amén.» (Blanco, 1998:90).

Aquí Rivera se ha transfigurado en santo canonizado, incluso circula una imagen donde aparece ataviado como un sacerdote y es a veces reconocido como un papa.

Gregorio Rivera, pues, permanece en el imaginario colectivo, haciendo favores y milagros y, desde hace tiempo, ha sido incorporado al Culto de María Lionza. Rivera es reconocido como santo católico oficial, al cual le fue encargado cuidar del dinero de sus devotos, las riquezas y también las cosas perdidas. La transformación de asesino arrepentido a especie de albacea espiritual es difícil de explicar. La figura de Gregorio Rivera está cargada de sacralidad, otorgada por su comunidad y por su condición de muerto milagroso, pero es la vez un modelo de hombre, es un héroe que representa

los valores de la comunidad, más que los de un asesino expresa la resistencia de esa comunidad a las virtudes cristianas.

## Notas

\* Este trabajo fue entregado en julio de 2006, evaluado y arbitrado en septiembre del mismo año (Nota Comité Editorial).

<sup>1</sup> De alguna manera, así lo ha hecho Hayden White (1992) quien analiza la «escritura» de los historiadores: estudia cómo estructuran sus «tramas»; como formulan sus explicaciones, en forma parecida a como lo hacen los críticos literarios con los novelistas; e insiste en estudiar los «tropos» (concepto que viene de la retórica y la lingüística) en el lenguaje de los historiadores. Un análisis que todavía muchos historiadores calificarían, en el mejor de los casos de formalista, ya que no agregaría nada a la «verdad histórica». Al igual que se dice de los antropólogos posmodernos (Reynoso 1991) quienes, pareciéndose a los semióticos, analizan la escritura etnográfica como si fueran textos literarios, sin aparentemente añadir nada a la «verdad antropológica». Por su parte un crítico literario, Fernando Aínsa (2003) afirma: «Aunque los objetivos de la historia y la ficción son diferentes, la forma del texto es parecida, los procedimientos narrativos utilizados son similares y, sobre todo, están guiados por un mismo esfuerzo de persuasión. En efecto, historia y ficción son relatos que pretenden reconstruir y organizar la realidad a partir de componentes pretextuales (acontecimientos reflejados en documentos y otras fuentes históricas) a través de un discurso dotado de sentido, inteligible, gracias a su ‘puesta en intriga’ —al decir de Paul Ricoeur— y a la escritura que media la selección. El discurso narrativo resultante está dirigido a un receptor que espera que el pacto de la verdad (historia) o de lo posible y verosímil (ficción) se cumpla en el marco del *corpus* textual.» (Aínsa, 2003: 24).

<sup>2</sup> Fernando Aínsa (2003) sostiene que una de las características más

interesantes y recurrentes de la literatura latinoamericana en las últimas décadas es el renovado interés por los temas históricos: «... La nueva ficción se ha embarcado en la aventura de releer la historia, recorriendo con una mirada crítica el período colonial, el de la ilustración y la independencia y, con un sentido revisionista, el siglo XIX e inicios del XX. Parece como si después de las obras complejas, experimentales y abiertas a todo tipo de influencias que caracterizó la novelística de los años sesenta y el inmediatez palpitante de los años sesenta, la narrativa hubiera necesitado incorporar el pasado colectivo al imaginario individual a través de una perspectiva decantada en el tiempo.» (Aínsa, 2003:75).

<sup>3</sup> Aínsa (2003) agrega: «Las relaciones entre historia y ficción han sido siempre problemáticas, cuando no antagónicas. Una —la historia— se ha dicho, narra científica y seriamente hechos sucedidos, mientras la otra —la ficción— finge, entretiene y crea una realidad alternativa, ficticia y, por lo tanto, ‘no verdadera’». (Aínsa, 2003:19).

<sup>4</sup> Al comienzo del cristianismo el modelo del santo era el mártir, luego lo será el anacoreta que renunciaba al mundo. Por su parte, el santo medieval europeo se configurará a partir de dos rasgos que provienen del mártir de los primeros tiempos del cristianismo y del anacoreta oriental de la antigüedad cristiana: El primero representa la fidelidad a la doctrina y a la Iglesia cristiana; el segundo, la renuncia al mundo y la vida ascética (Acosta, tomo II, 1996:138; Poupard, 1987:1609; Maier, 1975:62). A estos dos rasgos se agregará la caridad hacia los pobres y los desprotegidos, completando la figura tradicional del santo católico. En el caso de Nueva España y de Perú (los más conocidos en el ámbito colonial americano, respecto a la hagiografía) sucede algo parecido, pero se agregará un rasgo que no poseía el santo medieval: La victoria del cristianismo en las tierras americanas y la configuración de modelos autóctonos de santidad (Rubial García, 1999).

<sup>5</sup> Algunos de ellos: Jacques Le Goff (El nacimiento del purgatorio), Michel de Certeau (La fábula mística, La escritura de la historia), Peter Brown, Rudolph Bell, Donald Weistein, Alain Boureau, André Vauchez, Jean Michel Sallmann (Ver Rubial Garcia, 1999).

<sup>6</sup> Rosa de Lima, 1671; Luis Beltrán de Valencia, 1671; Francisco de

Solano, Lima, 1726; Toribio de Mogrovejo, Lima, 1726 (Rubial García, 1999:86).

- <sup>7</sup> En los años ochenta del siglo XX fue publicado en una edición popular de Monte Ávila, muy usada en las escuelas. Es una recopilación de textos del autor sobre tradiciones y leyendas andinas. En 1983 fue nuevamente publicado en una edición conmemorativa, de la Universidad de Los Andes.
- <sup>8</sup> En el año 2000, la revista Tierra Firme publicó un artículo «Mujeres en depósito: Los escándalos en el Monasterio de Santa Clara Mérida» de Luis A. Ramírez quien cita el caso de Rivera siguiendo a Febres Cordero y a Vicente Dávila.
- <sup>9</sup> Esta ciudad había sido el centro del Corregimiento de Tunja y había estado adscrita la ciudad de Mérida desde su fundación hasta 1607.
- <sup>10</sup> Capital del Virreinato del Nuevo Reino de Granada, del cual dependió Mérida hasta 1776.
- <sup>11</sup> La versión de Internet dice así: «...Cuenta la historia que un hombre llamado José Gregorio de la Rivera, sostenía amores a escondidas con una señorita hija de un bien ponderado hacendado en los alrededores de la ciudad de Mérida. El padre de la joven, al enterarse del idilio de estos, la envía a un convento cercano donde la hace encerrar para evitar la deshonra familiar. En un arrebato de furia y desesperado por el amor perdido, parte el desafortunado Rivera hacia el convento con intenciones de raptar a la joven. Ya frente a este, a gritos comenzó a llamar a su amada. Las religiosas, desesperadas envían un mensaje al párroco de la ciudad para que les prestara ayuda y calmara los ánimos del enfurecido joven.» ([http://www.pereiraeduca.gov.co/instituciones/galeriadigital/Espanol/\\_Literatura/Doc\\_web/mitos%20de%20am%E9rica/rivera.htm](http://www.pereiraeduca.gov.co/instituciones/galeriadigital/Espanol/_Literatura/Doc_web/mitos%20de%20am%E9rica/rivera.htm) Recuperado el 11/10/2005).
- <sup>12</sup> Febres Cordero (1923) describe el asesinato así: «...El sacerdote se hallaba de espaldas para la calle, sentado a la mesa. Don Gregorio Rivera le dispara la carabina que llevaba prevenida dejándole muerto en el acto.» (Febres Cordero, 1923:307).
- <sup>13</sup> «Inmediatamente los frentes de todas las casas aparecieron vestidos de luto y la población entera, con la gente de los campos vecinos, lloraba lágrimas auténticas de dolor y de desesperación.» (Picón

Febres, 1921:168).

- <sup>14</sup> En un largo párrafo Febres Cordero (1923) recrea la lucha y el sufrimiento de nuestro personaje: «Corre desolado a campo travieso, volviendo siempre el rostro, pero la espantable fiera lo sigue por todas parte. De pronto llega a los escombros de una casa de tapia, y allí se asila, perseguido ya de cerca por la tremenda visión. Era una casa cuyos techos se habían hundido, llenando de tierra, tejas y maderas todo el pavimento... Era una ruina completamente abandonada y lúgubre, predilecto asilo de aves nocturnas.
- «Desesperado, casi frenético trata en vano de cerrar la enclavada puerta, aspado en medio de ella, dando frente al temido dragón, con mirada de terrible angustia, desencajado y pálido como un muerto. La negra y espantable figura retrocede entonces, bufando de ira y desgarrando el suelo con las agudas y centelleantes garras. Don Gregorio viéndola de huida, respira con alguna libertad, deja caer los brazos, lleno de pensamientos tétricos y sombríos, pero tan luego como baja los brazos, el terrible animal vuelve sobre él con mayor coraje. El desdichado prófugo se aspa de nuevo en la puerta, agarrando a las abiertas hojas, forcejeando por cerrarlas. Obraba por instinto en el acceso de la desesperación. El animal retrocede entonces, como la vez primera, lanzando llamas y rugidos espantosos, que dejan atónito al criminal. Comprende allí mismo que es la figura de cruz, en que mantiene su cuerpo, lo que retrae y encoleriza al dragón infernal. Da un gran grito, invocando a María Santísima, de quien era devoto, y se desploma sin sentido entre la húmeda maleza...» (Febres Cordero, 1923:309).
- <sup>15</sup> Otra vez, según el testimonio de la Monja Clarisa: «En este conflicto ocurrió a María Santísima, a quien toda su vida había saludado con las tres Avemarías... suplicándola lo amparase en la hora de la muerte. Intercedió María Santísima para que la pena eterna se le conmutara en temporal y también le alcanzó la gracia de que a cualquiera que haga algún sufragio por su alma, aparecieran las cosas perdidas; y para que tuviera efecto, le alcanzó que viniera a decirlo a una religiosa de Bogotá, la madrugada siguiente de la muerte, a la que le refirió lo que había pasado con él en el juicio de Dios; y habiéndole preguntado la religiosa que por qué no ha-

bía venido a decirlo a las de aquí (Mérida), le contestó que así lo disponía el Señor para que diera crédito a su palabra, y le suplicó extendiera la noticia. Luego que se supo, hicieron allí la prueba en una cosa que no tenían esperanza de recobrar, e inmediatamente dispuso el Señor que los usurpadores espontáneamente la entregaran...» (Febres Cordero, 1923:314).

<sup>16</sup> Picón Febres (1921) dice que la tradición cuenta «...que en el momento de la muerte, G.R. se apareció en varios conventos de religiosas, no sólo de Mérida y Trujillo sino aún de Bogotá, y manifestó que, por su gran arrepentimiento, Dios lo había perdonado y le había concedido el favor de encontrar las cosas perdidas, a condición de que se aplicasen por su descanso eterno oraciones, limosnas y obras de misericordia, con las cuales poco a poco, llegaría a purificarse de los estigmas de su tremenda culpa.» (Picón Febres, 1921:144).

<sup>17</sup> Hay un cuento que cualquier campesino o persona mayor relatan acerca de la diferencia entre el cura como hombre y como representante de Dios en la tierra. Se narra que un sacerdote, contraviniendo sus votos, tenía una amante; sin embargo, ella no resistió la culpa por su pecado y decidió, pues, confesarse. No obstante, no se le ocurrió ir sino al confesionario de su amante; se acercó y se comportó tal como debía hacerlo en una verdadera confesión, declarando su culpa y diciéndole a su confesor: contigo he pecado. El sacerdote se mostró entonces extrañado ante la mujer y le dijo: no, yo no he pecado, yo no soy el sacerdote del que tú hablas. El sacerdote la llamó a la puerta del confesionario y levantó éste su sotana mostrándole una llagas en sus rodillas, las mismas que Jesucristo tenía después de la crucifixión. Al ver aquello la mujer se hincó y pidió perdón ante tal prodigio. Pero más que arrepentirse por su pecado carnal con el cura, se arrepintió de haber dudado de la condición sagrada del sacerdote. La moraleja evidente de este cuento es que el sacerdote cuando cumple sus funciones no es una persona cualquiera, su investidura lo envuelve en un halo sagrado: es Cristo aquí en la tierra. En este cuento no hay castigo contra el sacerdote sino más bien contra la mujer que se acostaba con el cura, Cristo mismo aparece para mostrarle a la mujer su indiscreción. Creemos que

este cuento también nos dice que un sacerdote puede quebrantar sus votos religiosos y continuar ejerciendo su ministerio con el mismo prestigio dentro de la comunidad o con el resentimiento de ésta si no tiene otras cualidades que ofrecerle, pero no es suficiente como para que reciba castigo de dios.

<sup>18</sup> «.. Como en la tragedia griega, se conoce el desenlace desde el principio, con la diferencia de que la ley del destino griego implicaba la caída del héroe, y la glorificación de Dios exige el triunfo del santo.» (Certeau, 1993:264).

<sup>19</sup> «...El Decreto Gelasiano (que se ha considerado como el primer índice de la Iglesia de Roma) otorga un amplio lugar a la prohibición de las gestas de los mártires. Así pues, la hagiografía entró en la literatura eclesiástica rompiendo los cerrojos o por la puerta falsa. Se insinúa en un orden clerical del que no forma parte. Las ‘pasiones de los mártires’ no se introducen sino muy tarde (siglo VIII) y con muchas reticencias en la liturgia romana...» (Certeau, 1999:262).

<sup>20</sup> Limita la figura del muerto milagroso desde el punto de vista del culto, porque sigue las pautas eclesiásticas y no las colectivas. Desde la perspectiva de la naturaleza de la deidad, el muerto milagroso está por debajo de dios, no es un dios y sólo posee poderes milagrosos con permiso de dios.

<sup>21</sup> Una forma usual de agradecer los favores recibidos a este muerto milagrosos es a través de misas.

<sup>22</sup> Es un culto mágico-religioso contemporáneo de Venezuela, el cual tiene muchos adeptos. Es parecido al Candomble brasileño en cuanto que ha asimilado y fusionado tradiciones africanas, indígenas, católicas, contemporáneas (espiritismo kardeciano, religiones orientales, esoterismo occidental, etc.) y además incorpora elementos de la vida contemporánea como los muertos milagrosos (Pollak-Eltz 1982; Clarac 1983, 1992; Martín 1983; Barreto 1989/90; Franco 1999).

<sup>23</sup> En una página Web esta misma oración se ofrece a los internautas para cobrar deudas.

<http://www.santeriamilagrosa.com/oraciones.desarrollo>.

Recuperado el 11/10/2005.

## 7. Bibliografía

- Aínsa, Fernando. 2003. *Reescribir el pasado*. Mérida: El otro el mismo. CELARG.
- Araya Espinoza, Alejandra. 2004. «De espirituales a históricas: Las beatas del siglo XVIII en la Nueva España». En: *Historia*. Santiago de Chile: Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile. N° 37, Vol. I, enero-junio, pp. 5-32
- Acosta, Vladimir. 1996. *La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval*. Tomo I y II, Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamérica, CDCHT-UCV.
- Barreto, Deisy. 1989/90. «Perspectiva histórica del culto y mito de María Lionza». En: *Boletín Americanista*. Madrid: Universidad de Barcelona. Facultad de Geografía e Historia. Año XXXI, N° 39-40, pp. 9-26.
- Bargellini, Clara. 1992. «El barroco en Latinoamérica». En: Elliott, John (dir.) *Europa/América. 1492/1992. La historia revisada*. (Entregas del País, capítulo 7), Barcelona-España, pp. 101-103.
- Blanco, Celia. 1988. *Manual Esotérico*. Chacao-Miranda (Venezuela): Décima primera edición. Editorial Celia Blaco, c.a. Impresión Encuadernación Dulia.
- Blanchot, Maurice. 1996. *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Bellorín Carmona, Carlos Rafael. 2001. *Los ojos del Pueblo (Entre muertos, santos y vivos)*. Mérida: Edición Personal. 2da. Edición corregida y aumentada.
- Briceño Guerrero, J. M. 1981. *El discurso salvaje*. Fundarte. Caracas.
- Cabrera, María Consuelo. 2000. «Don Gregorio de Rivera» en *El Universal*, sección 2, Correo del Pueblo, Martes, 15-02, p. 20.
- Carrera Damas, Germán. 1961. *Historia de la historiografía venezolana: Textos para su estudio* Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca.
- Certeau, Michel de. 1993. «Una variante la edificación hagio-gráfica». En: *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, pp, 257-269.
- Chevalier, F. 1983. *La religión popular iberoamericana en América latina, de la independencia a nuestros días*. Barcelona: Editorial Labor, S.A.

- Clarac de Briceño, Jacqueline. 1983. «*Una religión en formación en una sociedad petrolera*». En: *Boletín Antropológico*. Mérida: Centro de Investigaciones Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes. N° 4, noviembre-diciembre, p. 28-35.
- Clarac de Briceño, Jacqueline. 1984. «El mensaje del culto a los muertos en Mérida». En: *Boletín Antropológico*. Mérida: Centro de Investigaciones Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes. N° 7, octubre-diciembre, p. 13-28.
- Clarac de Briceño, Jacqueline. 1992. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida: Consejo de Publicaciones. Universidad de Los Andes.
- Dávila, Vicente. 1955: «*Don Gregorio de Ribera en Investigaciones Históricas*», Tomo I, Quito, Imprenta Don Bosco, pp. 273-278.
- Detienne, Marcel. 1985 [1981]. *La invención de la mitología*. Barcelona: Ediciones Península.
- Eliade, Mircea. 1978: *Mito y Realidad*, Barcelona: Editorial Guadarrama.
- Eliade, Mircea. 1985. *El mito del eterno retorno*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Febres Cordero, Tulio. 1931 [1923]. «*El alma de Gregorio Rivera en Archivo de Historia y Variedades*». Tomo II. Caracas: Parra León Hermanos Editores, pp. 303-319.
- Franco, Francisco. 1999. *Muertos y encantados. Aproximación a un estudio de los espíritus en el culto de María Lionza en Clarac de Briceño, Jacqueline y otros, Hacia la antropología del siglo XXI (Tomo II)*. Mérida: Museo Arqueológico, Centro de Investigaciones Etnológicas, Universidad de Los Andes, CONICIT, pp.120-133.
- Franco, Francisco.. 2000: *El culto a los muertos milagrosos en Mérida (Estudio etnológico y etnohistórico)* Mérida: Tesis de Maestría, Maestría en Etnología, Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes.
- García Gonzalez, Tamara. 1981. *¿Autoctonía religiosa de los Andes venezolanos? Guillermina Morales y Jacinto Plaza. Análisis Estructural de dos mitos vividos*. Trabajo de Ascenso (Profesor Agregado). Mérida: Universidad de Los Andes, Facultad de Humanidades y Educación. Escuela de Historia, Departamento de Antropología y Sociología.

- Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona-España: Paidós Studio.
- González, José. 2000. «Vida de Gregorio de Rivera» en *El Universal*, sección 2, Correo del Pueblo, Lunes 14-02, p. 16.
- Reynoso, Carlos (compilador). 1991. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Editorial Gedisa Mexicana, México pp. 11-60.
- Hansen, Leonardo. 1984: *El doloroso éxtasis* en Rodríguez Monegal, Emir (Editor). *Noticias secretas y públicas de América*. Barcelona-España: Tusquets Editores y Circulo de Lectores.
- Maier, Franz Georg. 1975. *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Martín, Gustavo. 1983. *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela.
- Martínez, Tomás Eloy. 1997. *Santa Evita*. Colombia: Editorial Planeta, Octava reimpresión.
- Martínez, Tomás Eloy. 1999. *Mito, historia y ficción en América Latina*. Washington: Centro Cultural del BID (Conferencias del Centro Cultural del BID, N° 32).
- Martínez, Tomás Eloy. 2001. *La novela de Perón*. Buenos Aires: Biblioteca Argentina La Nación.
- Millar Carvacho, Rene. 2003. «Rosa de Santa María (1586-1617). Génesis de su santidad y primera hagiografía». En: *Historia*, Santiago de Chile: Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile. Vol. 36, pp. 255-273.
- Mujica Pinilla, Ramón. 2005. «Santa Rosa de Lima y la Política de la santidad americana» en *Perú Indígena y Virreinal*. Barcelona: Museu Nacional D'Art de Catalunya (MNAC), Sociedad Estatal Para la Acción Cultural Exterior (SEACEX), pp. 96-101.
- Picón-Febres, Gabriel, hijo. 1921. «*El crimen de Gregorio Rivera*» en *Anécdotas y Apuntes*. s/l. Impreso por Primitivo Quero Martínez, pp. 161-175.
- Picón Salas, Mariano 1954: *Pedro Claver. El santo de los Esclavos*. México: Aguilar, s.a. Ediciones (Sección Venezolana, Caracas).
- Pollak-Eltz, Angelina. 1982: «Medicina popular en Venezuela». Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Colección Monografía y Ensayos, N° 86.

- Poupard, Paul (Dir).1987. *Diccionario de las religiones*. Barcelona. Edit. Herder.
- Prince Pellerano, Rodolfo. 2000: *La fuerza de la fe* El Universal, sección 4, Correo solidario, Sábado, 05-02, p. 1.
- Ragon, Pierre. 2000. «Sebastián de Aparicio: un santo mediterráneo en el altiplano mexicano» en *Estudios de Historia Novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Vol. 23, N° 23, pp. 18-45.
- Ramírez Méndez, Luis A. 2000 «*Mujeres en depósito: Los escándalos del Monasterio de Santa Clara. Mérida*» en *Tierra Firme*. Caracas, Año 18, N° 69, pp. 37.-43.
- Rodríguez Crespo, Pedro. 1964. *Santa Rosa de Lima. San Martín de Porres*. Lima: Editorial Universitaria (Col. Biblioteca Hombres del Perú).
- Rubial García, Antonio. 1997/1998. «Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables, Siervos de Dios y beatos novohispanos». En: *Redial* en [http://www.redial-cccib.net/cont\\_productos\\_redial\\_2\\_8\\_9.html](http://www.redial-cccib.net/cont_productos_redial_2_8_9.html) recuperado el 13/10/2004.
- Rubial García, Antonio. 1999. *La santidad controvertida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rubial García, Antonio. 2000. «*Los rituales de la esperanza. Culto y hagiografía de los venerables y siervos de dios novohispanos*». En <http://136.142.158.105/LASA97/rubialgarcia.pdf> recuperado el 10/04/2004.
- S/N. 2005. «José Gregorio de la Rivera». En: [http://www.pereiraeduca.gov.co/instituciones/galeriadigital/Espanol/Literatura/Doc\\_web/mitos%20de%20am%E9rica/rivera.htm](http://www.pereiraeduca.gov.co/instituciones/galeriadigital/Espanol/Literatura/Doc_web/mitos%20de%20am%E9rica/rivera.htm). Recuperado el 08/11/2005.
- White, Hayden. 1992 [1973]. *Metahistoria. La imaginación histórica de la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.