



La autobiografía confesional de los siglos XVI y XVII: una propuesta

Nicolás Mateos Frühbeck

<ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7810-0851>>

Universidad Autónoma de Madrid (España)

nicomat97@hotmail.com

JANUS 11 (2022)

Fecha recepción: 18/07/22, Fecha de publicación: 12/11/22

<URL: <https://www.janusdigital.es/articulo.htm?id=226>>

<DOI: <https://doi.org/10.51472/JESO20221126>>

Resumen

En el siguiente artículo se analizan las autobiografías confesionales de los siglos XVI y XVII, específicamente las de Alonso de Orozco, Pedro de Ribadeneira y Juan de Palafox y Mendoza. Estos autobiógrafos vinculan sus textos desde el principio con las Confesiones de San Agustín; sin embargo, conforme uno va leyendo las obras, se evidencian las relaciones con la hagiografía medieval y las vidas de santos. En una línea algo diferente que la de las autobiografías conventuales escritas por monjas, estos autobiógrafos poseen una intención de autorreivindicación y de crear una imagen de santidad de sí mismos. Asimismo, esto lleva a discutir el hibridismo entre tradiciones en un subgénero como el de la autobiografía confesional, apenas estudiado por parte de la crítica.

Palabras clave

Autobiografía confesional; autobiografía del Siglo de Oro; autobiografía; San Agustín; Confesiones

Title

Confessional autobiography in the 16th and 17th centuries: an approach

Abstract

The following article analyses the confessional autobiographies of the sixteenth and seventeenth centuries, specifically those of Alonso de Orozco, Pedro de Ribadeneira and Juan de Palafox y Mendoza. These autobiographers link their texts from the beginning to the *Confessions* of St. Augustine; however, as one reads the works, the

relation with medieval hagiography and the lives of saints become evident. In a somewhat different vein than convent autobiographies written by nuns, these autobiographers possess an intention of self-vindication and of creating an image of sanctity for themselves. This also leads to a discussion about the hybridism between traditions in a sub-genre such as the confessional autobiography, which has hardly been studied by the specialists.

Keywords

Confessional autobiography; autobiography of the Golden Age; autobiography; Saint Augustine; Confessions



En una de las pocas monografías que se han dedicado a la investigación de la autobiografía española en un sentido panorámico, Goetz (1994) clasifica dicho género en dos vertientes bien diferenciadas: la secular y la religiosa. A pesar de la aparente sencillez de la división, se trata de una característica que determina tanto la forma como el contenido de la obra, y que resulta necesario tener en cuenta a la hora de interpretar y entender los límites contextuales y textuales de la autobiografía. Mientras que Pope (1974), Levisi (1984), Cassol (2000) y Salcedo Reyes (2021) han estudiado las autobiografías seculares de los siglos XVI y XVII y, específicamente, las de corte militar, algunas investigadoras como Herpoel (1999 [1987]), Poutrin (1995) o Lewandowska (2019) son quienes más se han fijado en comprender y analizar las autobiografías conventuales femeninas de la época referida¹.

Sin embargo, en el corpus de autobiografías de estos dos siglos, se presentan también una serie de textos que hasta ahora no han sido especialmente tenidos en cuenta por parte de la crítica, a la hora de establecer un panorama general de la autobiografía española. Estas obras, apartadas del canon de la autobiografía en estos siglos —si es que es posible hablar de un canon—, corresponden a personajes masculinos de diversas profesiones, casi siempre nobles u obispos bien posicionados socialmente, que deciden narrar la historia de sus respectivas vidas por diversos fines o causas que motiven la realización de un relato como este, generalmente por cuestiones autojustificativas o con el objetivo de conseguir algún tipo de

¹ Hasta el momento solamente se han realizado monografías que se centren exclusivamente en uno de estos dos subgéneros, menos las de Amelang (2003), el ya mencionado Goetz (1994) y su predecesor, Pope (1974), aunque en ambas se estudien solamente algunas obras y de forma individual, lo que no permite establecer una conclusión general sobre la autobiografía de los siglos XVI y XVII, sin por ello restar valor a estos trabajos de obligada consulta para quien pretenda profundizar en este ámbito.

merced o beneficio². Para esta tipología literaria, los mejores ejemplos serían las autobiografías de Martín Pérez de Ayala o Diego de Simancas, ambos obispos que narran sus vidas con una intención puramente justificativa, a fin de resolver las polémicas que han marcado sus vidas y dar su consecuente punto de vista sobre los sucesos más representativos de ellas.

En los límites entre esta categoría de memorias autojustificativas y la autobiografía religiosa, se registran las tres obras en torno a las que girará el siguiente trabajo, esto es, la de Fray Alonso de Orozco (1500-1591), la de Pedro de Ribadeneira (1526-1611) y la de Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), todos personajes eclesiásticos y figuras de relativa importancia en su época. Asimismo, los tres textos llevan como título el término “confesiones”, lo que evidentemente establece una relación directa con la famosa obra homónima de San Agustín, y que, en un primer momento, podría insertarlas dentro de esta variante genérica, pero que, sin embargo, no corresponde exactamente con el contenido ni la forma de ninguna de las tres autobiografías citadas. Tanto es así que, según vaya avanzando el estudio, se tratará de precisar hasta qué punto realmente dichas obras están determinadas por los moldes hagiográficos, tan populares en estos siglos y en los precedentes, y por un intento de autorreivindicación y de mostrarse a sí mismos como personajes potencialmente canonizables, con cierta aura de santidad³. La función de la confesión sería, entre otras cosas, un posible

² Andrés Robres (2005) habla del género de las “memorias justificativas”, que estaría constituido tanto por autobiografías como por diarios y otros documentos relativamente similares de personajes con un cargo al servicio de la Corona o de la Iglesia. Para Robres, las memorias justificativas son “escritos autobiográficos singulares: abarcan un período de tiempo acotado y, sobre todo, suele referir en ellos el autor la actividad desarrollada en el desempeño de un cargo. Son también, pues, casi siempre, memorias políticas (sentido lato), que adquieren de manera natural la condición añadida de autojustificativas. El memorialista, que escribe (con frecuencia, desde la prisión o el exilio) para rehabilitar su honor dañado, suele perseguir —lo confiese o no— un objetivo concreto, y casi siempre pide algo al poder. Puede emplear cualquier tono, desde el desafiante hasta el de la humildad. Trata de justificar su propia actuación, y se defiende de imputaciones; se presenta como víctima, y acusa por su parte a sus enemigos. Por fin, la inserción de documentos, bien probatorios de lo que se mantiene, bien elogios en boca de otros, aparece también casi siempre en los relatos. El conjunto de elementos relacionados, su combinación, persigue alcanzar un objetivo último único, la veracidad, de la que casi siempre se hace protesta explícita, lo que no suele ser sino síntoma de lo contrario, aunque alguna pueda encontrarse en ocasiones en mi opinión. Y suele para ello construir grandilocuentes discursos que la mayor parte de los críticos —no todos— entienden difícilmente compatibles con la calidad literaria” (2005: 61-62).

³ A pesar de las múltiples similitudes entre estas tres obras y las autobiografías conventuales escritas por monjas y beatas, la realidad masculina y la realidad femenina en el seno de la Iglesia es tan desigual que se ha considerado más pertinente realizar este estudio solamente en el marco masculino. Como destaca Herpoel, la autobiografía conventual posee como rasgo característico el ser redactada por mandato de un superior, y no por voluntad propia, lo que es fundamental para la comprensión del texto autobiográfico. En palabras de

encubrimiento subrepticio de la verdadera motivación personal que habría vehiculado la redacción de narraciones como estas. Además, esta motivación vincularía estas *Confesiones* con el resto de obras de la época pertenecientes al género autobiográfico y serviría también para corroborar la diversidad de sus modelos literarios, independientemente del subgénero al que uno se refiera.

En definitiva, a lo largo del presente análisis se destacarán los rasgos hagiográficos que poseen estas tres obras en conjunto, y cómo las vidas de santos poseen una influencia complementaria de las mismas *Confesiones* de San Agustín en la forma y el contenido de las tres autobiografías, aunque todas compartan el título y, en principio, una aparente intención que motivaría y justificaría la razón de ser del escrito, a veces casi idéntica a la del santo. Asimismo, se destacará la hibridez genérica de estos tres testimonios autobiográficos, que se encuentran en la frontera entre distintos subgéneros de la autobiografía de los siglos XVI y XVII.

LA TRADICIÓN CONFESIONAL

En primer lugar, es complicado referirse a este subgénero de autobiografías religiosas masculinas como “confesiones”, al menos en el sentido con que San Agustín recurre al término que da título a su obra⁴. En el *Diccionario de San Agustín*, específicamente en la entrada del término, Fitzgerald (2006) repasa los aspectos que más se han discutido sobre las *Confesiones*. El investigador está de acuerdo en que “otros muchos [investigadores] han buscado el principio unificador de la obra en los varios

esta investigadora, “en la autobiografía femenina espiritual del Siglo de Oro, el mando funciona, en una primera instancia, a la vez como generador del relato y como justificación de una conducta en sí orgullosa y, por ende, inaceptable por parte de la sociedad” (1999 [1987]: 88). Dicho esto, cuando sea necesario, se hará referencia a las autobiografías conventuales que puedan ser de ayuda para explicar el contenido hagiográfico de estas obras. Por otra parte, Ann Myers (1999) también ha dado cuenta de las razones por las que la diferencia entre las autobiografías religiosas masculinas y las femeninas son tan notables. La estudiosa propone tres razones fundamentales: “Primero, porque los relatos iniciales no han sido encargados por un confesor. Segundo, porque los autores parecen escribir con facilidad sobre sí mismos, sin temer ser censurados por el lector ni ser engañados por el diablo en el acto de escribir. Y tercero, porque mientras estos visionarios comparten muchos temas narrativos con sus homólogas femeninas, tales como la humildad, el sufrimiento, las lágrimas, y el contacto directo con lo divino —este último tomado por muchos críticos como característico de los relatos de las mujeres—, el tono de los autores al narrar estas experiencias parece menos emotivo y vivo en su descripción” (1999: 50-51).

⁴ Los orígenes y la etimología detrás de esta palabra ya fueron estudiados por Ratzinger (1957) hace más de medio siglo, y todavía siguen vigentes sus teorías sobre esta voz y la elección de San Agustín para el título de su obra.

sentidos de las *Confesiones*; confesión de pecado, confesión como testimonio del estado actual, confesión de fe y de alabanza” (2006: 307). El obispo de Hipona llevó a cabo una *confessio* en todos los sentidos que constituían esta palabra y, como han sabido ver muchos de los críticos de su obra, las *Confesiones* están estructuradas en tres partes, de acuerdo con las tres acepciones del término. Por otra parte, Wachowska (2001) comenta que uno de los elementos más representativos de la confesión, que la diferencia del modelo puramente autobiográfico es el peso de la ejemplaridad de la persona que sufre una conversión y que consigue cambiar intelectual, ideológica o moralmente. Aunque validar las similitudes de las autobiografías que atañen a este trabajo y la obra de San Agustín no es el objetivo del presente estudio, sí que es posible hacer hincapié en que dicha definición de la *confessio* agustiniana no es exactamente la que utilizaron los tres autobiógrafos españoles a la hora de dar forma y sentido a sus escritos.

No obstante, seguramente los tres tuvieron en cuenta esa variante confesional a la hora de construir sus respectivas autobiografías⁵. Si, como acabamos de mencionar, el escrito de San Agustín abarca tanto la confesión de pecado como la del testimonio del estado presente y la de la fe y la alabanza de Dios, entonces Ribadeneira, Alonso de Orozco y Palafox y Mendoza habrían aplicado aparentemente esta definición al redactar sus autobiografías. De los tres, Ribadeneira es el más conciso mostrando las razones de ser de su obra⁶:

⁵ No se debe olvidar tampoco la teoría actual sobre la autobiografía, a pesar de que en muchas ocasiones no sea adaptable a los siglos XVI y XVII, puesto que casi toda la crítica ha considerado las *Confesiones* de Rousseau como el punto de arranque del género. Aun así, cabe destacar la extendida definición de Lejeune: “Récit rétrospectif en prose qu’une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu’elle met l’accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l’histoire de sa personnalité” (1975: 14). Dicha definición no es completamente extrapolable a las autobiografías de los siglos XVI y XVII, pero sí que se asemeja más a lo que los tres obispos llevaron a cabo. Es complicado establecer hasta qué punto es posible considerar las *Confesiones* de San Agustín una verdadera autobiografía, y en qué medida las obras de Ribadeneira, Orozco y Palafox no son más que una variante de la autobiografía espiritual de los siglos XVI y XVII. Por otra parte, María Zambrano declara que “la confesión como género literario no ha alcanzado igual fortuna en todas las épocas. Es algo propio y exclusivo de nuestra cultura occidental y dentro de ella aparece en momentos decisivos, en momentos en que parece estar en quiebra la cultura, en que el hombre se siente desamparado y solo. Son los momentos de crisis, en que el hombre, el hombre concreto, aparece al descubierto en su fracaso” (1995: 39). Como se argumentará en las siguientes páginas, el hombre que escribe su propia vida en estas confesiones de la Edad Moderna no se enmarca en una situación de crisis personal y posee una intención mucho menos abstracta que la de descubrir su fracaso. Toda la teoría que subyace detrás de una confesión ideal queda aquí relegada por la intención prioritaria de autorreivindicación.

⁶ Las ediciones manejadas de las tres obras son las siguientes. En el caso de Alonso de Orozco se ha utilizado el manuscrito MS/b-IV-11 de la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (BE), de finales del siglo XVI, digitalizada en <https://rbdigital.realbiblioteca.es/>.

¿Y para qué, Señor, deseo hacer esto? Para alabaros por lo que vos sois y aniquilarme en vuestro acatamiento por lo que soy yo. Para que ya que no puedo pagar lo que os debo por lo que vos habéis hecho conmigo, a lo menos me conozca por deudor; y si no puedo llorar dignamente lo que yo he hecho contra vos, a lo menos lo confiese y pida perdón a vos, que sois Padre benignísimo (2009: 39).

Pues para este fin escribo estas mis confesiones, para confesar vuestros dones y alabaros por ellos y para confesar mis pecados y suplicaros me los perdonéis. Dadme vuestra luz, guiadme y enderezadme para que acierte a decir lo que debo, y sea agradable a vos (2009: 40).

Por otra parte, Palafox y Mendoza también da cuenta de la razón por la que se ha decantado por escribir su *Vida interior* en cinco puntos. En el primero da muestra de querer seguir la estela genérica y terminológica de San Agustín:

El primero y principal motivo y razón que ha tenido es la gloria de Dios, y que se vea lo que resplandece su bondad, que tanto sufre, perdona, ayuda y ampara a sus criaturas, y aún a las que le desobligan y ofenden gravísimamente, como este pecador, y que con este ejemplo, como con otros, amen, sigan, sirvan y adoren a tan buen Señor, y nunca jamás le ofendan (1782: 16).

Parece evidente que estos autobiógrafos pretendían que su obra fuese leída de la misma manera que la del obispo de Hipona, o al menos hacer una obra en la que la conexión intertextual y genérica se interpretase al instante. Tanto es así que el título completo del escrito de Ribadeneira, inserto en su biografía realizada por el Hermano Cristóbal López, es el de *Vida del P. Pedro de Ribadeneira, religioso de la Compañía de Jesús, escrita por el mismo Padre al modo de las Confesiones de San Agustín, añadida por su compañero que lo fue treinta y tres años el Hermano Cristóbal López*. También Palafox y Mendoza y Alonso de Orozco citan una y otra vez a San Agustín para así, entre otros aspectos, subrayar su adhesión al modelo de las confesiones⁷. Por ejemplo, como ha estudiado Pío de Luis (1991), hay

Asimismo, para Ribadeneira se cita a partir de la edición de 2009 realizada por Miguel Lop y, en el caso de Palafox, se ha recurrido a la edición de 1782, de la imprenta de Hilario Santos Alonso. En el caso de Orozco y Palafox se han modernizado las grafías y la puntuación, para homogeneizar la lectura de los tres textos.

⁷ La relación del escrito del Beato Alonso de Orozco con las *Confesiones* agustinas ha sido ya estudiada por Pío de Luis en un artículo que analiza las similitudes y las divergencias entre las dos obras, para terminar concluyendo que las segundas son mucho mayores que las primeras. Según este investigador, “si bien se puede afirmar sin ningún distingo que la obra

múltiples casos en los que la obra de Alonso de Orozco recuerda a algunos sucesos de las *Confesiones* de San Agustín; sin ir más lejos, se presentan algunas citas textualmente muy parecidas a las agustinianas. Mientras que Agustín, basándose en los salmos, aduce lo siguiente “¡Que respiren en mis cosas buenas, que suspiren en mis cosas malas! / Mis cosas buenas son enseñanzas tuyas y dones tuyos, / mis cosas malas son delitos míos y condenas tuyas” (2010: 473), Fray Alonso de Orozco comenta: “Riquezas Vuestras son los dones que yo he recibido, dulcísimo Jesús, salud del mundo, y obras mías mis culpas y descuidos” (BE, Ms b-IV.11: ff. 14-15). Pero es todavía más esclarecedor cómo Orozco, al igual que Palafox, alude a la filiación directa de su autobiografía con el texto de San Agustín:

Criador y salvador mío, Cristo Jesús. Queriendo yo, pecador, en algo imitar la grande humildad de Vuestro gran siervo, mi padre San Agustín, el cual hizo trece libros de sus confesiones para gloria Vuestra, y para ejemplo de los cristianos que de voluntad vayan a la confesión sacramental a decir sus pecados en secreto a un vicario de Vuestra piadosa mano, dado para que les absuelva (BE, Ms b-IV-11: f. 2).

Estos autobiógrafos tratan de vincularse directamente con San Agustín, puesto que presentan su texto como un intento de alabar a Dios y la fe cristiana, hablar sobre su situación actual y confesar los pecados. Como se ha visto, en las de Ribadeneira y Palafox pesa más el arrepentimiento y la confesión de pecados y experiencias propias, mientras que, como dice Pío de Luis, “en la obra orozquiana falta en primer lugar la riqueza de reflexiones y de situaciones personales que estimulan tanto la alabanza como el arrepentimiento” (1999: 210)⁸.

Desde la perspectiva anterior, quizá sea bastante útil la definición que ofrece Covarrubias del sustantivo “confesión”, que seguramente pueda servir para guiar este sentido genérico del término: “confesión, lo que declara con presupuesto de que es verdad” (1611: 232). Sin por ello desligarse completamente de la *confessio*, es inevitable pensar que los tres autobiógrafos también escogieron dicho título siendo conscientes de que, en su gran mayoría, sus obras iban a ser entendidas según la definición de la época. Habría que remontarse hasta el IV Concilio de Letrán, entre 1215 y 1216, para empezar a hablar de la confesión como el acto que deben realizar todos

agustiniana es toda ella “confesión”, no resulta tan fácil aseverar lo mismo de la orozquiana” (1991: 208).

⁸ A esto añade que “el discurso queda desequilibrado porque el Beato parece olvidarse de formular la otra manera de confesión, es decir, el reconocimiento del propio pecado. El olvido se refiere únicamente a la explicitación formal, pues es a él al que ha recurrido en el capítulo anterior” (Pío de Luis, 1999: 210).

los creyentes por obligación, con el objetivo liberarse de sus culpas y poder volver a recibir el sacramento, y que de manera tan apropiada explicó Delumeau (1992) en su famosa monografía sobre el tema. Ribadeneira, Orozco y Palafox sabían que el modelo confesional al modo de San Agustín, además de permitirles alabar a Dios y confesar algún que otro pecado, les iba a servir también para autorreivindicar su figura y su posible santidad.

LA TRADICIÓN HAGIOGRÁFICA

Sus textos recogen casi más elementos propios de las vidas de santos que de la obra agustiniana. Además, con el pretexto de presentar en primer plano sus pecados y su amor hacia Dios en un tono confesional, sus milagros y los elementos hagiográficos presentes en los textos podían ser reinterpretados desde unas condiciones de verdad mucho más plausibles para el lector de la época. A pesar de ello, uno de los elementos más sorprendentes es el hecho de que la hagiografía gire en torno a historias de personajes ya muertos o que ni siquiera llegaron a existir, de modo que la autobiografía confesional se sustentaría a partir de aspectos que no poseen una narración en primera persona ni se supeditan a una intención individual y a corto plazo, como los memoriales de servicios de los militares. De hecho, el autor de la autobiografía habla de sí mismo, y está vivo, lógicamente, en el momento de llevar a cabo el acto de escritura, de modo que el hibridismo entre tradiciones se acentúa significativamente. En las siguientes páginas, por lo tanto, se mostrarán algunos de los elementos hagiográficos más significativos que justifiquen cómo dichos autobiógrafos realmente toman elementos de ambas tradiciones genéricas, esto es, tanto de la confesional como de la de las vidas de santos. De esta manera, se podría hablar de un modelo confesional de estos siglos cuyo único fundamento no solamente fuese el texto de San Agustín, a pesar del claro vínculo entre los títulos y la presentación misma de la obra por parte de los autores. El hibridismo entre tradiciones genéricas constituiría una característica necesaria al analizar este tipo de autobiografías.

A pesar de las diferencias entre las autobiografías conventuales femeninas y estas tres obras supuestamente confesionales, la manera en que dichos textos debían ser leídos es exactamente la misma. Por tratarse de relaciones vitales con un objetivo indirecto de canonización, estas autobiografías se leyeron en su día —y deben leerse de igual manera actualmente— según sus condiciones de verdad y como un acto performativo, equivalente al de una epístola, con un emisor real y un receptor (a veces desconocido), dentro de un contexto determinado. Teóricos como Loureiro (2001) o Pozuelo Yvancos (1993; 2005) han apostado por

este tipo de interpretación, sin por ello negar la validez del “pacto autobiográfico” propuesto por Lejeune (1975) en su fundacional trabajo sobre la autobiografía.

A pesar de todo, esto no exime a dichos textos de poseer evidentes rasgos literarios, así como posibles relaciones de intertextualidad y similitud con otros textos anteriores o de la misma época en que fueron escritos. Por este motivo se suele colocar la autobiografía en una posición limítrofe entre la literatura y la historia, cuyos términos en ocasiones no son fácilmente discernibles, y menos todavía en los siglos XVI y XVII, durante los cuales, en palabras de Bataillon, “todo libro corría el riesgo de convertirse en miscelánea” (1966: 636), también en lo que se refiere a las tradiciones genéricas, cuyo hibridismo es un elemento clave para entender la literatura de la época. Curiosamente, como ha estudiado recientemente Rubial García (2012), la hagiografía también es un género cuyos límites entre la historiografía y la ficción están todavía sin precisar, lo que aporta cierto interés a la manera en que los autobiógrafos adaptan motivos hagiográficos en sus propias vidas, sin por ello pecar de estar introduciendo elementos originalmente propios de la ficción⁹.

En relación con las tres *Confesiones*, la cantidad de elementos pertenecientes a la tradición de las vidas de santos lleva a suponer que la incorporación de la literatura hagiográfica posee una función clara en la totalidad de las autobiografías. En la monografía de Baños Vallejo (2003) y Gómez Moreno (2004; 2008), se aborda de qué manera la tradición de las vidas de santos construye la propia imagen de los autores de estas obras. Se debe recordar, además, que estos escritores con toda probabilidad hubiesen leído las recopilaciones de vidas de santos como la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine o la *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas. El mismo Pedro de Ribadeneira es autor de la más monumental de estas recopilaciones, esto es, la *Flos sanctorum o Libro de las vidas de los santos* (1559). Asimismo, el estudio y la lectura de estas vidas formaban parte ya no únicamente de las

⁹ Bartolomé Martínez es quien mejor ha estudiado la figura y la obra literaria de Juan de Palafox y Mendoza. En uno de sus artículos, este investigador muestra todas las controversias y las sátiras que originó la difusión de las *Confesiones* de Palafox. De hecho, esta autobiografía provocó una especie de batalla pública con los jesuitas. El padre Paolo Segneri escribió una “Censura” que “que fue manejada como libelo por los contrarios de Palafox” (1986: 61). En palabras de Paolo Segneri, “hay dos cosas que me hacen sospechar de la santidad que se presupone en el autor de esta Vida: a) creo que está escrita por iniciativa personal de Palafox y no por mandato del confesor; b) el modo es artificioso y esto no le favorece como santo” (1986: 62). Por lo tanto, estas *Confesiones* sí que fueron juzgadas como lo que se estudia en el presente trabajo, esto es, como un intento de reivindicar la propia santidad. De hecho, “años después pondrá en solfa la obra el versificador Butrón y todavía podremos ver claros ataques a la obra Palafoxiana en un informe-libelo a Felipe V, en el que se dice al concluir, que la *Vida Interior* tiene más de novela que de historia” (1986: 62).

actividades obligadas para un mandatario eclesiástico, sino que eran parte del imaginario común de la sociedad de los siglos XVI y XVII. Son múltiples las vidas de santos individuales que se escribieron durante la Edad Media, como las de Gonzalo de Berceo o las del Arcipreste de Talavera.

Como era de esperar, cada una de estas tres *Confesiones* describe el nacimiento del propio escritor; sin embargo, estos nacimientos poseen una relevancia que marcará desde el primer momento la dirección de sus propias vidas en el resto de sus respectivas obras. Es este quizá el elemento introductorio más relevante para considerar que los autores eran plenamente conscientes de la imagen que querían mostrar de sí mismos. El caso de Alonso de Orozco es uno de los más significativos, ya que, como él mismo narra en su autobiografía, en boca de su madre cuenta cómo a esta se le aparece la Virgen y le dice cómo debe de llamarse su hijo y a qué se dedicará en el futuro:

Vos, mi Salvador, sabéis bien lo que mi madre, la primera vez que me vio religioso, a más de cuarenta años en Talavera, me contó para gloria Vuestra y gran gozo mío: –Sabed hijo, –me dijo– que estando yo preñada, pensaba dentro de mi alma a qué santo os ofrecería. Si fuédes niño o si naciese hija, a que santa llamaría en Vuestro favor yo por mí a su nombre [...]. A dos hijos puse nombre de su abuelo y de su padre que se decía Hernando, y todos me los llevó el Señor siendo niños bautizados, y desde allí determiné de jamás ponerles nombre por vía de linaje, sino de santos y santas. Y yo una noche estando despierta y suplicando Nuestro Señor Jesucristo que me inspirase qué nombre de santo o de santa os pondría en el santo bautismo, oí una voz muy suave como de mujer la cual dijo así: –¿Cómo le has de llamar sino Alonso?–. Yo recibí gran alegría, porque la benditísima Virgen María, a quien yo invocaba por intercesora me hubiese visitado y declarado la voluntad de su precioso Hijo, Nuestro Salvador Jesucristo, y allí entendí dos cosas: la una, que lo que había de parir era varón y, la otra, que pues el bienaventurado san Ildefonso fue tan celador de la pureza virginal de esta Reina del cielo, que ella sería servida que yo os encaminase al estado eclesiástico para que fuese de capellán de esta señora del mundo. Por tanto, aun en el día de Vuestro bautismo, no consentí que llevádes paños labrados con seda, sino solamente blancos, y dije así: –Este niño tengo dedicado para capellán de la madre de Dios, Virgen Santísima. Por eso quiero que todo lo que llevare sea blanco (BE, Ms b-IV-11: ff. 12-13).

Curiosamente, este suceso prenatal recuerda significativamente a las vidas de algunos de los santos y santas más conocidos en los siglos XVI y XVII. Este aviso prematuro, antes del propio nacimiento, tampoco era desconocido en la época. Según Baños Vallejo, en su estudio sobre las vidas de santos en la Edad Media,

Frecuentemente el nacimiento de los personajes está marcado por la santidad al sobrevenir como concesión del Cielo tras los reiterados ruegos de los padres que desean engendrar algún hijo que sirva a Dios. Es así como se conoce el destino de Sta. Oria, S. Ildefonso, S. Alejo y S. Juan de Sahagún (2003: 110).

La similitud con la *Vida de San Ildefonso* del Arcipreste de Talavera es más que evidente, a pesar de que esta petición divina de cara al nacimiento del santo se tratase de un lugar común entre los hagiógrafos¹⁰:

Gran devota era esta dueña a sancta María, que nunca se le partió el corazón la oración del Ave María. Pues, perseverando ella en esta oración aparecióle una noche en sueños la virgen sancta María e díxole assi: “Fija, sabe que yo soy madre de aquel qu’el mundo salvó e conpró por la su preçiosa sangre. E a mí sirven e alaban los ángeles; e so puerta del çielo, e estrella por do los pecadores se guían; e acorrí sienpre e acorreré a los que con puro corazón llamaren al mi Fijo e a mí. Ca en mí puso la Trinidat toda misericordia conplida. E porque tú devotamente me sirves e alabas, sabe que te es otorgada la tu petición. Ca averás un fijo que será sienpre en el serviçio de Dios e mío; del qual averá España grant lumbre de virtudes. E así que a tí dizen Lucía, e de tí saldrá luz que fincará sienpre e perseverará en buenas obras, e yo seré contigo de noche e de día.” E esto dicho, desaparecióle aquella santa visión e la grant claridat que paresçia. E la santa dueña quedó muy alegre, dando graçias a Dios e a santa Maria por lo que le avía prometido (2010).

Este móvil común hagiográfico también está presente en las *Confesiones* de Pedro de Ribadeneira, cuya madre recibe la visita de la Virgen para que jure que su hijo será capellán, lo que no solamente termina cumpliéndose, sino que llega a ser incluso superado. A todo esto, Gómez Moreno da cuenta de que este tipo de leyendas también debían de ser conocidas en la Península, dado que, “de venir a España, no han de escapársenos los prodigios que anunciaron el nacimiento de quien luego será Alfonso X, con una nube ardiente que cubrió toda la Península en el momento de la Epifanía” (2008: 91). No obstante, el nacimiento de Palafox es el más sorprendente, puesto que se remonta también a la tradición de los

¹⁰ También los padres de santa Oria rezan a Dios para que les dé un hijo, como se expone en el poema de Gonzalo de Berceo dedicado a la vida de la santa: “Rodavan a Dios siempre de firme corazón,/ que lis quisiesse dar alguna criazón, / que fues al servicio, que para otrí non, / e siempre mejorasse esta devoción. Si lis dio otros fijos non lo diz la leyenda, / mas diolis una fija de spiritual fazienda, / que ovo con su carne baraja e contienda, / por consentir al cuerpo nunca soltó la rienda” (vv. 60-67).

libros de caballerías medievales, muy cercanas a la hagiografía, como ha demostrado Gómez Moreno (2008). Palafox empieza confesando que su nacimiento fue concebido en delito, por no estar sus padres casados en el momento en que nació. Pero, sin duda, lo más significativo llega en el momento en que relata cómo lo abandonan y lo arrojan a un río;

Lo tercero, naciendo ya aborrecido este niño entre infinitos peligros, fue recibido como enemigo de todos por el riesgo que padecían los que por no haberlo podido perder, o desaparecer, lo ayudaron a nacer, y puesto en una cesta (puede ser que lo tuvieran por muerto), arrojando sobre ella muchos lienzos para cubrir el delito, lo dejaron algún tiempo en el campo escondido, entre unas yerbas, hasta que después lo llevaron a arrojar a un río cerca de allí (1782: 19).

Es indudable la relación de este supuesto suceso de la vida de Palafox y el nacimiento de Moisés, narrado en el Libro del Éxodo (2:1), a quien también introducen en una cesta recién nacido y a quien también dejan en la ribera del río. Después de haber sido arrojado, Palafox es recogido por un viejo eremita, que lo educa hasta que su madre se arrepiente y lo empieza a amar debidamente. Respecto a esto, como ya se ha mencionado, existe cierto vínculo con los libros de caballerías medievales. Gómez Moreno, refiriéndose a los nacimientos problemáticos en la tradición hispana, comenta que

Una circunstancia común a las leyendas heroicas, romancescas y religiosas, aunque no estrictamente a las vidas de santos, es la de un nacimiento problemático, con un doble paradigma religioso: el del nacimiento de Moisés y su abandono en las aguas y, sobre todo, el de Jesucristo, entre su alumbramiento en un modesto pesebre de Belén y la partida con el fin de evitar la matanza de Herodes. Igualmente problemático –y paradójico de nuevo, dada la grandeza del personaje en el universo laico– es el nacimiento de Virgilio, venido al mundo en una zanja en medio del campo, de acuerdo con la narración de Suetonio. En el universo romancesco, los casos en que el joven debe remontar situaciones de peligro extremo desde la propia cuna son infinitos, con situaciones en que la novela de aventuras, la novela de caballerías y la novela corta a la Italiana [...] saben sacar partido de tales motivos, con matrimonios secretos, abandonos forzados del recién nacido y marcas [...] que permiten el posterior reconocimiento (2008: 103).

En definitiva, resulta bastante manifiesto que los tres autobiógrafos recurrieron a un motivo común en la hagiografía –además de en otras tradiciones y géneros– al configurar su propia persona antes del nacimiento y al poco de llegar al mundo. La niñez y la primera adolescencia relatadas en

las tres *Confesiones* también parecen poseer una base claramente hagiográfica, como ahora se mostrará¹¹.

Conforme el autobiógrafo va construyendo su propio personaje, recurre, como se ha podido ver, a motivos de la hagiografía tradicional, e incluso de los libros de caballería. Curiosamente, un elemento que comparten las tres autobiografías es el de las mercedes recibidas por parte de Dios desde la primera infancia, generalmente al sufrir un accidente o algún tipo de enfermedad. Ribadeneira, por ejemplo, relata algunas de las desgracias sufridas en sus primeros años de vida y atribuye su curación a la gracia y la ayuda de Dios. Esto lo narra sin necesidad de añadir componentes sobrenaturales, lo que no quita que él mismo se esté considerando agraciado por la divinidad:

Particularmente os hago gracias porque siendo yo ya de edad de siete años, y habiendo mudado los dientes, permitistes que un macho de un vecino nuestro se soltase, y corriendo por la calle donde yo estaba, y queriéndole yo tenerle, me diese una coz en la boca y me derribase cuatro dientes y no me hiciese más mal; y con vuestra suavidad y providencia, para que yo no quedase con aquella falta y fealdad disteis eficacia a los remedios que se me hicieron para que otra vez me naciesen esos dientes que se me habían caído, que son los mayores y mejores que yo tengo, y los más necesarios para hablar (2009: 41)¹².

¹¹ Queda por referir brevemente cómo Alonso de Orozco relata lo que fueron sus primeros segundos de recién nacido. Según el fraile, “en naciendo abrí los ojos y estuve por buen espacio mirando la luz de la candela y todas se espantaron, porque los niños traen la vista cuando nacen tan delicada, que por algunos días no abren los ojos” (BE, Ms B-IV-11: f. 18). En este suceso, volviendo una vez más a la teoría, “se detallan las circunstancias del nacimiento del santo o constatan señales ya sobrenaturales de la futura santidad” (2003: 110). Funciona como otro recurso, justificado por lo que la madre le ha contado a él de su nacimiento y de su parto.

¹² Ribadeneira narra estos accidentes en breves párrafos individuales, como pequeñas acciones independientes que sirven para mostrar los favores recibidos. Es llamativo que otros escritores, ligados al subgénero de la autobiografía militar, como Jerónimo de Pasamonte o Félix Nieto de Silva, Marqués de Tenebrón, también utilicen el mismo sistema retórico para describir dichos accidentes. Nótese el parecido en el siguiente párrafo de la autobiografía de Pasamonte: “Siendo de edad de siete años, o por ahí, que aún eran vivos mis padres y agüelos, me salía después de comer a jugar, y llevaba una aguja de arramangar en las manos, que era más larga de un dedo; y para quitar la aldaba de la puerta, me la puse en la boca. A este tiempo mi señor padre —que esté en gloria— me llamó: y yo, por responder, me tragué el alfiler, y se quedó en medio de la garganta y me ahogaba, y con muchos remedios no lo pude arravesar. Y una hermanica de tres años me ponía la mano y no lo pudo sacar. Al último la tragué: o que la dirigiese, o que Dios hizo milagro, no pareció más” (2017: 139-140). Salcedo Reyes (2021) ha vinculado este desafortunado accidente de Pasamonte, idéntico al del Marqués de Tenebrón, con la leyenda de San Blas, lo que llevaría también a considerar la influencia hagiográfica en estas autobiografías.

De una forma casi idéntica, Alonso de Orozco también muestra un percance que sufrió de niño, al que sobrevivió gracias a la atención recibida por parte del Señor:

Jamás, aun siendo niño, me desamparó vuestra poderosa mano. Siendo bien pequeño que aún no usaba de razón, hallé un cuchillo que tenía la punta aguda y con todas mis fuerzas trabajaba de le hincar por el pecho. Teniendo ya pasados algunos dobleces de las mantillas llegó mi madre y hallome el rostro hecho una brasa de la fuerza que ponía sin saber lo que hacía, y ella con gran turbación quitome el cuchillo, quien soberano Señor me sacó de aquel peligro sino Vuestra mano piadosa que no consintió que el cuchillo pasase adelante (BE, Ms b-IV-11: f. 21).

El hilo que vehicula la narración de la hagiografía es el del proceso de la santificación y la manera en que los santos consiguen alcanzar el éxito, como demuestra Baños Vallejo (2003), de ahí que, como se clarifica en estos dos accidentes, “la intervención divina no es un hecho aislado, sino que Dios deposita su confianza en el santo, concediéndole el poder taumatúrgico” (2003: 75). Estos autobiógrafos edifican su propia vida de acuerdo con algunos de los rasgos más visibles de las vidas de santos, a veces de manera oculta, como en este caso, en que ellos mismos se hacen valedores de la gracia y la misericordia divina, puesto que desde muy jóvenes Dios comenzó a prestarles ayuda y a evitar sus tempranas muertes. La predestinación divina que augura su nacimiento, como se acaba de comprobar, conecta perfectamente con estas primeras mercedes del Señor.

En relación con su infancia, uno de los elementos más destacados es el tópico del *puer senex*, o del “niño viejo”, con que Alonso de Orozco y Palafox vuelven a caracterizar su primera edad. No se debe olvidar que Gómez Moreno (2008) dedica todo un capítulo a la niñez del santo y a la manera en que dicho tópico aparece en un sinfín de hagiografías, con especial atención en el *Flos sanctorum* de Ribadeneira¹³. El investigador asegura que

en las vitae, la entrega al estudio por parte del santo es, no obstante, motivo relativamente frecuente, aunque se emplea para enfatizar las virtudes del personaje desde la infancia, abundando en el tópico del *puer/senex* [...]. En

¹³ Es posible que de las tres autobiografías la de Ribadeneira sea la que menos elementos hagiográficos manifieste, quizá porque el propio clérigo, al haber estudiado las vidas de santos tan de cerca y haber publicado una recopilación sobre ellas, tendría cierto recato al expresar eventos sobrenaturales. Estas confesiones, por otra parte, sí que poseen muchos aspectos propios de la hagiografía, aunque menos espectaculares que los de Palafox y Orozco.

su perfección, el santo es sabio desde la niñez, por estudio (*ars*) o por gracia innata de signo divino (*natura*, pues, a su modo) (2008: 112).

El tópico reaparece en buena parte de las autobiografías de monjas. Por ejemplo, Santa Teresa de Jesús, justo al comienzo del *Libro de la vida*, explica su infancia y cómo desde muy joven ya leía vidas de santos y ya tenía un gran interés por Dios y por el Cielo:

Tenía uno casi de mi edad; juntábamonos entramos a leer vidas de santos, que era el que yo más quería, aunque a todos tenía gran amor y ellos a mí; como vía los martirios que por Dios los santos pasaban, parecíame compraban muy barato el ir a gozar de Dios, y deseaba yo mucho morir así, no por amor que yo entendiese tenerle, sino por gozar tan en breve de los grandes bienes que leía haber en el cielo, y juntábame con este mi hermano a tratar qué medio habría para esto (1979: 137)¹⁴.

Lo mismo le sucede a Palafox, a quien, desde muy joven, le viene el “deseo de leer libros devotos, y comenzó a leer los *Opúsculos* del docto espiritual Belarmino, las *Confesiones* de San Agustín, de que sacó gran provecho, y la vida de Santa Teresa, y con esto se comenzó a inclinar a hacer una confesión bien hecha” (1782: 64). La capacidad de leer a estos santos e interesarse por ellos es clara señal de santidad; de hecho, el mismo Palafox cuenta cómo al poco de estudiar estos libros, Dios le encamina a un religioso descalzo de San Francisco y le otorga una especie de claridad divina que le hace cambiar su perspectiva frente a las cosas. A Alonso de Orozco, por otra parte, le ocurre que “siendo de seis años nos concertamos yo y otro niño de mi edad o poco más, para que, alzando en la misa el Santísimo Sacramento y estando de rodillas, prometiésemos de seguir el estado eclesiástico, y así lo hicimos” (BE, Ms b-IV-11: f. 22). En resumen, “su deseo de santidad pronto

¹⁴ Muchas de los elementos hagiográficos que aparecen en este trabajo también están presentes en las autobiografías de monjas. Sin ir más lejos, el del *puer senex* es un lugar común. Estefanía de la Encarnación ejemplifica bien este tópico a partir de su niñez y sus comportamientos, tan singulares en una niña de siete años: “Púsome a leer enseñándome ella misma, aunque tenía maestro, y procuró, como quien en todo solicitaba mi bien, aprendiese en buenos libros, para que con las primeras letras aprendiese de Camino Doctrina. Y así entonces los primeros en que delectee fueron la vida de San Jacinto y de Santa Catalina. La de la santa se me quedó más en la memoria e hice en mí más operación por saber yo y haber leído y gustar muchos de todos aquellos favores celestiales, que en su niñez y vida la santa tuvo, y así, con esta moción a su imitación, hice de la misma edad que ella, que fue de siete años, voto de castidad, delante de una imagen de Nuestra Señora. Aprendí también a escribir, que uno y otro sabía de siete años, y hacer punto real, y otras muchas labores, todo nacido de la solicitud de mi madre, y buena inclinación mía si yo no hubiera echado a mal con más ruines costumbres, deshaciendo lo que Dios en mí puso” (BNE, Ms. 7459: ff. 10-11).

se trasluce en aplicación al estudio y a la oración” (Baños Vallejo, 2003: 142).

Seguramente, el elemento que más podía calar en el lector potencial de las *Confesiones* para conseguir la fama de santo fuese el de las apariciones y las visiones cuya existencia ya habían atestiguado algunos personajes representativos del cristianismo, ya sean santos, demonios o incluso el mismo Jesucristo. Los tres autores sabían que “estas apariciones, aunque no son el medio ordinario por el que el santo actúa, son un elemento fundamental que lograría atraer la atención del público y que permanecerían en la memoria colectiva” (García de la Borbolla, 2003: 342). Mostrar y explicar aquí todos los milagros que se dan en estas autobiografías requeriría de un espacio que no procede para este tipo de trabajo; no obstante, sí que es posible referir algunos de los hechos milagrosos más significativos en estas obras, que permiten entender hasta dónde llegaba la intención de santidad de los autores.

Uno de los elementos más interesantes de estas autobiografías es que los escritores son tanto los autobiógrafos como los hagiógrafos de sí mismos, por lo que tienen que lidiar con una serie de obstáculos para poder dar cuenta de su santidad. No les sucedía lo mismo a las monjas autobiógrafas, puesto que estas estaban supeditadas al mandato del confesor y, más adelante, al juicio de los inquisidores, si es que sus textos pasaban de la valoración de la Congregación de Ritos.

Los clérigos, en cambio, eran conscientes de su posición y de sus relativos méritos conseguidos a lo largo del tiempo, de modo que la utilización de un modelo como el de la confesión, para demostrar los favores recibidos por parte de Dios y su valía como santo, estaban sujetos a una serie de condiciones muy diferentes a las de las monjas. Así, los tres escritores aducen haber sufrido una serie de enfermedades graves que han sido curadas por intercesión divina o han sido enviadas por Dios para que realicen un acto de penitencia en su honor. Por ejemplo, Ribadeneira padece de múltiples enfermedades, entre las que destaca una sarna que le afea la cara y unos apostemas que por poco le dejan cojo, asociadas a la intervención divina. Más adelante también sobrevive a una enfermedad que casi lo mata, por la que no le dan un puesto superior, que, según él, es lo que quiere evitar, de manera que Dios también actúa para impedir dicha concesión y, de paso, el propio Ribadeneira da muestras de su humildad y su carencia de ego en la corte¹⁵.

¹⁵ Como se comentaba anteriormente, la obra de Ribadeneira es la menos “maravillosa” de las tres autobiografías. De hecho, también es la única que presenta una conversión evidente, lo que la acerca, en cierta medida, al texto de San Agustín. No se trata de una conversión religiosa, sino de una desvinculación con la Corte. Su estancia en el palacio de

Por su parte, Fray Alonso de Orozco también sufre un sinfín de enfermedades, de las que sale ileso siempre gracias a la voluntad de Dios; tanto es así que en muchas ocasiones estas convalecencias le producen momentos de iluminación divina:

Mas aun siendo religioso y bien de treinta años, en nuestro monasterio de Medina del Campo, estuve desahuciado de los médicos, tan flaco que solamente podía menear un poco la cabeza. Confieso, Señor mío, que casi no sintiera la muerte por esta tan debilitado, que aun los brazos no podía alzar allí. Me acordé de la razón tan viva que trae un filósofo para probar la inmortalidad del alma, porque es cierto que cuanto más mi cuerpo estaba debilitado, más vivo y claro tenía mi entendimiento, y entonces entendí algunos pasos de la Escritura Divina que antes no había entendido (BE: Ms b-IV-11: f. 48).

Como era de esperar, estas curaciones son parte del sistema de relatos hagiográficos. Según Gómez Moreno, las enfermedades y “los tormentos [...] son reparados por intervención divina directa, o simplemente por la gracia del propio mártir, que tiene también un origen divino” (2008: 241). No es una coincidencia que los tres personajes hagan hincapié, una y otra vez, en la magnitud de sus convalecencias y en la constante intervención divina, que siempre acude a ellos cuando más lo necesitan.

Estas enfermedades conducen al siguiente aspecto, el de los milagros y las apariciones. El propio Orozco, en una de sus convalecencias asegura, al igual que Cristo, haber sufrido durante cuarenta días por culpa de un malestar. La comparación de sí mismo con Él es más que evidente:

Cuando yo miro estas manos con que escribo estas confesiones, y las conozco sanas, no puedo sino loaros, pues por más de cuarenta días me vi sin servirme de ellas, dándome a comer por mano ajena. Allí, Rey del cielo, estaba yo crucificado con Vos, enclavados mis pies y mis manos, no con clavos y hierro, sino con aquel humor atormentado. Y aunque la carne como flaca, que ni es de piedra ni de metal lo sentía, Vuestra virtud esforzaba mi espíritu para no cesar de os dar gracias en manera que dos veces me habéis dado los pies y las manos. Una cuando me los formasteis, otra cuando libre

un cardenal se convierte en una época de ofensas al Señor y de corrupción interior: “Estuve en palacio del cardenal, que a la sazón era el que más podía con el papa, y entré en un piélagos profundísimo de ocasiones de ofenderos, y un abismo de maldades que la corte trae consigo y adonde lo que se ve y lo que se oye inficiona, y los ejercicios y las palabras de los malos corrompen, y la conversación de los otros iguales y compañeros pervierte y trueca el corazón; y lo que es peor, donde los que deberían ser maestros, sentados en la cátedra de pestilencia enseñan doctrina pestilente, y no solamente no castigan el mal que ven en sus súbditos y discípulos, antes les favorecen, y se, alientan con su autoridad” (2009: 43).

de aquella enfermedad me las volvisteis a dar. Yo daré la herida y yo la sanaré, dijisteis vos, Señor, y así lo obrasteis (BE, Ms b-IV-11: ff. 61-62).

Es Palafox quien registra las apariciones y los milagros más sorprendentes. Tanto que, en palabras de Bartolomé Martínez (1985), muchos de estos milagros fueron duramente criticados por los jesuitas, acusándole de querer “ser tenido por iluminado sin llegar nunca a distinguir si lo que ve o se le presenta es fruto de la imaginación o del entendimiento” (1985: 65). De todos los que relata a lo largo de su autobiografía, que van desde la ayuda directa de Dios hasta la visión de santos y de la propia Virgen, llama especialmente la atención aquel en que narra cómo Jesús se le aparece al lado derecho de su carro, y que esta presencia se le siguió manifestando durante seis años, siempre que se subía al vehículo:

Y le sucedió, que seis u ocho pasos después de haber partido, vio al lado derecho a nuestro Señor en la figura de Salvador a pie, caminando hacia donde iba este pecador. Y el vestido o túnica parecía morada, de color algo claro, el rostro hermosísimo sobre manera, los pies descalzos, el pelo castaño, los ojos claros y hermosos, el semblante grave, humano, pero no alegre, y cuando vio aquello se enterneció, y cuanto caminaba el coche iba este Señor caminando. Los ojos con que le veía eran de la imaginación, mas no puede jurar que fuesen de ella solamente, porque influía tan eficazmente en el entendimiento, calentaba de tal suerte a la voluntad y se ponía tan presente a los del cuerpo, que con todos ellos parece que lo veía (1782: 225-226).

También recibió críticas Palafox por esta visión. El mismo P. Segneri cuestionó la veracidad de estos actos, ya que le parecía que la imagen en la que suele manifestarse Dios es más pulcra y más digna, y no de la manera en que Palafox describe a Jesucristo. Asimismo, también critica la duración de la visión, puesto que, en teoría, las visiones corporales solían ser muy cortas, y las imaginativas también. Esto sugería que dichas visiones podrían haber sido ocasionadas por el demonio. Es curioso de qué manera estos autores intentan mostrar las visiones y los milagros como hechos válidos encubiertos mediante el molde del acto confesional, como si el dirigirse a Dios resolviese la posible acusación de vanidad o de mentira¹⁶. En cualquier caso, el propio

¹⁶ El propio Palafox juzga muy injusto el cambio de Iglesia que debe aceptar, ya que se cree merecedor de un puesto más alto, por lo que comenta todos sus logros y sus méritos y a la vez asegura que no quiere pecar de vanidoso: “Es verdad que no era el motivo de no aceptar esta Iglesia tan puro, y tan limpio como lo fue el voto o promesa que hizo de no dejar la primera; sino por una graduación que había hecho harto presumida y vana de sus méritos y servicios y de tantos años, y puestos de Ministro y Prelado. Y que había remediado tantas y tan graves cosas y materias, y que le parecía menos crédito de su persona, y servicios el no

Palafox justifica su santidad incluso a través de las apariciones. En un momento determinado, San Hilario le dice que “algún día seremos compañeros” (1782: 387-388). De esta manera, Palafox no deja espacio a la duda de cuál era el verdadero propósito al escribir su obra. Esto conduce al estudio de Guiance (2006), quien investiga los milagros en la hagiografía altomedieval castellana, y quien concluye la siguiente declaración, perfectamente extrapolable al caso de estas tres *Confesiones*:

En síntesis, la utilización del milagro en el contexto hagiográfico visigodo y castellano de la alta Edad Media siguió una estrategia consciente de parte de los autores, quienes utilizaron el hecho prodigioso para justificar su propio programa discursivo. La cantidad, contenido y contexto de cada milagro revela tal utilización, ajustándose a las variables de los diversos escritos (2006: 35).

Los autores de estas obras justificaron también el propio acto de escritura para reivindicar su santidad; de hecho, respaldan sus programas discursivos y el propio acto confesional mediante la palabra divina. El mismo Pedro de Ribadeneira agradece la intercesión de Dios por la ayuda concedida en el proceso de escritura de todas sus obras: “Y así os las hago yo, rey mío y bienaventuranza mía, por este singular beneficio, y por haberos querido servir de mí en los libros que por vuestro mandado [...] hasta ahora he escrito” (2009: 105). Más llamativa es la manera en la Orozco cuenta cómo empieza a escribir, también gracias a la aparición divina:

La primera es que morando yo en nuestro monasterio en Sevilla y estando durmiendo, vi en sueño a Vuestra purísima madre la Virgen María, la cual me dijo una sola palabra y fue: –escribe–. Y fue tan gran el alegría que sintió mi ánima, que no lo podría declarar por palabras. Su rostro era tan humilde y juntamente grave, y los ojos bajos, que ahora escribiendo esto me parece que la veo. De tal arte se imprimió en mi corazón aquella dichosa vista. Con esta alegría desperté y dije: –Oh, Reina de los Ángeles, suplícoos que si esta visión es verdadera, que me certifiquéis qué mandáis que escriba–. Tornando a dormir la misma noche, torné a la ver, y díjome: —escribe—. (BE, Ms b-IV-11: f. 74).

Casi lo mismo le sucede a Palafox, quien siente la voz de Dios, que le dice “¿Por qué no escribes mis misericordias y tus miserias [...]? No las dejes de escribir, que me enojaré” (1782: 16). Este último, de hecho, dice no entender por qué razón es capaz de escribir “una cosa tan dificultosa a su

darle otra que fuese de mayor estimación y graduación en el concepto común de este género de premios” (1782: 231-232).

juicio [...] que no ocupó en ello treinta horas” (1782: 413), cuando se decide por redactar unos tratados teológicos.

No es este un motivo únicamente presente en las autobiografías de clérigos, sino que también se encuentra en un buen número de textos conventuales en los que las monjas aseguran ser guiadas por Dios en el acto de la escritura, cuya función es menos activa que instrumental. Realmente se puede considerar un medio utilizado por los escritores para legitimar lo que narran; sin embargo, en el caso de los hombres, al no estar sujetos a una censura tan dura como en el caso de las monjas, es más admisible juzgar dicha inspiración divina como otro recurso para fundamentar su santidad¹⁷. Por ejemplo, *el Libro de la vida* de Santa Teresa está plagado de referencias a la necesidad y a la ayuda divina para poder proseguir con su obra: “parece ha querido el Señor declarar estos estados en que se ve el alma, a mi parecer, lo más que acá se puede dar a entender” (1979: 260); “El Señor me enseñe palabras cómo se pueda decir algo de la cuarta agua” (1979: 261). En definitiva, a pesar de no haber realizado un examen exhaustivo de todos los tipos de milagros que aparecen en estas autobiografías, es incuestionable que estos milagros se supeditaban a una intención de autorreivindicación divina por parte de los tres clérigos y que, además, forman parte de la tradición hagiográfica de los siglos anteriores y contienen claros rasgos comunes con las autobiografías monjiles de los mismos siglos.

LA VARIANTE DE LA AUTOBIOGRAFÍA CONFESIONAL

Una vez analizadas las respectivas obras de Fray Alonso de Orozco, Pedro de Ribadeneira y Juan de Palafox y Mendoza, es posible constatar que existen diversos argumentos que permiten valorar dichas autobiografías como textos más cercanos a la hagiografía o a la autorreivindicación que a las propias *Confesiones* de San Agustín, de cuya tradición también son deudoras, pero en menor medida de lo que ellos presentan al comienzo de cada uno de sus respectivos textos. A pesar de que los tres autores comenten al comienzo de cada respectiva obra que su intención es la de realizar una *confessio* al estilo agustiniano, es evidente que se trata de un molde que les

¹⁷ En primer lugar, como bien ha estudiado Poutrin, uno de los medios básicos de las monjas para justificar la verdad de su discurso es el de declarar que dicha autobiografía está legitimada por Dios, vinculando así a la autora con las fuerzas divinas. Asimismo, más adelante, Poutrin comenta que “Mais les auteurs développèrent aussi une mystique de l’écriture, don du ciel qui les arrachait pour un moment aux contingences terrestres. La rémémoration des grâces reçues revêtait un caractère quasi miraculeux qui faisait de l’écriture, après l’oraison, le lieu privilégié de l’expérience unitive” (1995: 148). En el caso de los autobiógrafos religiosos masculinos, es evidente que esta segunda intención de la mediación de Dios en el acto de la escritura es más cercana que la primera.

permite exaltar su figura y proponer una serie de argumentos para su futura canonización. A raíz de ello es posible hablar de la autobiografía confesional como una de las variantes del discurso autobiográfico de los siglos XVI y XVII. Hay que tener en cuenta que el hibridismo entre tradiciones genéricas es una constante en la literatura de dicha época; sin embargo, al referirse a la autobiografía, como antes se comentaba, se está partiendo de una tradición cuyos límites entre la Historia y la Literatura son difusos. Por ello, sorprende que la autobiografía confesional de esta época, que cuenta con un intertexto como el de San Agustín, que puede considerarse un género en sí mismo, tome elementos de la hagiografía, cuyos límites también se sitúan en un espacio confuso entre lo verdadero y lo ficticio, al menos desde la mentalidad renacentista y barroca. Lo que se clarifica es que la autobiografía confesional es un subgénero claro del discurso autobiográfico de los siglos XVI y XVII que, en tanto que se fundamenta según los mismos principios que toda autobiografía de la época, posee unos parámetros y una tradición única que lo diferencian del resto. El hibridismo sería, entonces, un elemento clave para poder clasificar y delimitar cada uno de los subgéneros autobiográficos de dichos siglos.

En todas las autobiografías, o al menos en las de los siglos XVI y XVII, suele existir una razón que vehicula y explica el porqué de la realización de un texto autobiográfico, puesto que no era un género especialmente común entre los literatos, o que poseyese algún tipo de tradición que se pudiera dar por supuesta, aunque la presencia del modelo confesional de San Agustín legitima en parte su existencia, como se ha podido ver. Estas motivaciones personales tienden a la reivindicación, la autojustificación o bien el intento de mecenazgo para conseguir algún beneficio por los logros conseguidos a lo largo de toda una vida. En el caso de Orozco, Ribadeneira y Palafox, el modelo confesional les sirve perfectamente para poder construir una imagen de sí mismos muy cercana a la de los santos, y a la vez para encubrir su verdadera motivación, que podría haber sido acusada de vanagloria.

Otro elemento que hay que tener en cuenta es el de la verdad, ya que, si el molde confesional de San Agustín encubre la vanagloria, también legitima los milagros, puesto que se presentan en un aparente contexto de apelación a Dios y de agradecimiento por los favores recibidos, como si dichas mercedes ya se diesen por supuesto. De ahí el significado y la importancia de la definición antes aludida de Covarrubias (s. v. “confesión”), por su pertinencia para las tres autobiografías confesionales analizadas.

Asimismo, etapas de la vida del santo como el nacimiento o la infancia, y más adelante la primera juventud, son las más resolutivas a la hora de comprender cuál era la verdadera voluntad de estos autores. Los parecidos con los mismos milagros y actos presentes en las hagiografías

medievales no pueden ser una casualidad; de hecho, los argumentos mostrados corroboran que los clérigos eran perfectamente conscientes de lo que estaban llevando a cabo. La vida de estos personajes está repleta de eventos milagrosos, desde la cuna hasta que dan por finalizada la autobiografía, al establecerse una conexión con la hagiografía medieval, y con las autobiografías de monjas contemporáneas. García de la Borbolla resume pertinentemente esta condición de santo que Orozco, Ribadeneira y Palafox querían ofrecer de sí mismos:

De esta manera, todos estos episodios admirables presentes en la vida del santo pueden demostrar cómo este individuo disfrutaba ya en vida de una consideración especial ante Dios. Esta idea no sólo se demuestra por los dones divinos otorgados de manera graciosa, y que evidencian sin ningún tipo de duda la santidad de su condición [...], sino también a través de algunas circunstancias precisas que permiten hablar de una cierta “protección celestial” (2000: 346).

Estos clérigos pretendían dar a conocer los milagros de sus vidas con la intención de mostrar su halo divino, su “protección celestial”, que les había salvado en tantas ocasiones, y que también había determinado su futuro religioso, así como sus comportamientos y sus necesidades a lo largo de sus vidas. Lo más destacable, sin embargo, es que muy poco después de que el propio Juan de Palafox y Mendoza escribiese sus *Confesiones*, este texto obtuvo un buen número de críticas, como la del P. Segneri, en la que se le acusaba de exactamente lo mismo que se ha estudiado en este trabajo, esto es, de intentar construir una santidad mediante el molde confesional.

En definitiva, estas tres obras, que apenas habían sido atendidas por parte de la crítica, funcionan como un subgénero o una variante de las autobiografías espirituales y de las autobiografías puramente reivindicativas de los siglos XVI y XVII a las que aludía Andrés Robres (2005), casi tan cerca de las autobiografías conventuales como de las de otros personajes importantes de la época, como Martín Pérez de Ayala o Diego de Simancas.



Bibliografía

Ann Myers, Kathleen, “Sor Juana y su mundo. La influencia mediática del clero en las ‘Vidas’ de religiosos y monjas”, *Revista de Literatura*, 61, (1999), pp. 35-59.

- Amelang, James S., *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2003.
- Baños Vallejo, Fernando, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2003.
- Bartolomé Martínez, Gregorio, “Controversias y sátiras sobre la ‘Vida Interior’ de don Juan de Palafox y Mendoza”, *Hispania Sacra*, vol. 37, 75, (1985), pp. 59-94.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Berceo, Gonzalo de, *Poema de Santa Oria*, edición de Isabel Uria, Madrid, Espasa-Calpe, 1992.
- Cassol, Alessandro, *Autobiografie di soldati spagnoli del Siglo de Oro*, Milán, LED-Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2000.
- Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana*, Madrid, Luis Sánchez, 1611.
- García de la Borbolla García de Paredes, Ángeles, “El universo de lo maravilloso en la hagiografía castellana”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 47, (2000), pp. 335-351.
- Gómez Moreno, Ángel, “La hagiografía, clave poética para la ficción literaria entre el medievo y barroco: con no pocos apuntes cervantinos”, *Edad de oro*, 23, (2004), pp. 249-278.
- Gómez Moreno, Ángel, *Claves hagiográficas de la literatura española: del Cantar de Mio Cid a Cervantes*, Madrid; Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2008.
- Guiance, Ariel, “Milagros y prodigios en la hagiografía altomedieval castellana”, *Historia Revista*, 11 (1), (2006), pp. 17-44.
- Delumeau, Jean, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Madrid, Alianza Universidad, 1992.
- Encarnación, Estefanía de la, *La vida de Soror Estephania de la Encarnación, Monja Professa en el Monasterio de Religiosas Franciscas de Nuestra Me. Santa Clara en esta villa de Lerma* (BNE, Ms. 7459), 1631.
- Fitzgerald, Allan; Cavadini, John; García Álvarez, Jaime, *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Burgos, Monte Carmelo, 2001.
- Goetz, Rainer H., *Spanish Golden Age Autobiography in Its Context*, Nueva York, Peter Lang, 1994.
- Herpoel, Sonja, *A la zaga de Santa Teresa: autobiografías por mandato*, Amsterdam, Rodopi, 1999 [1987].

- Jesús, Santa Teresa de, *Libro de la vida*, edición de Dámaso Chicharro, Madrid, Cátedra, 1979.
- Loureiro, Ángel G., “Autobiografía: el rehén singular y la oreja invisible”, *Anales de Literatura Española*, 14, (2000-2001), pp. 135-150.
- Lejeune, Philippe, *Le pacte autobiographique*, París, Éditions du Seuil, 1975.
- Levisi, Margarita, *Autobiografías del Siglo de Oro: Jerónimo de Pasamonte, Alonso de Contreras, Miguel de Castro*, Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1984.
- Lewandowska, Julia, *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*, Madrid, Iberoamericana / Vervuert, 2019.
- Luis Vizcaino, Pío de, “Dos “Confesiones”: las del Beato Alonso de Orozco y las de San Agustín”, *Estudio agustiniano*, 26, fascículos 2-3, (1991), pp. 203-229.
- Martínez de Toledo, Alfonso [Arcipreste de Talavera], *Vida de San Ildefonso*, edición de José Madoz y Moleres, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010, <<https://www.cervantesvirtual.com/obra/vida-de-san-ildefonso—0>> [consulta 18-7-2022].
- Orozco, Alonso de, *Libro de las Confesiones de este pecador fray Alonso de Orozco* (BE, Ms b-IV-11).
- Palafox y Mendoza, Juan de, *Vida interior o confesiones del ilustrísimo, excelentísimo y v. siervo de Dios, Don Juan de Palafox y Mendoza*, Madrid, Hilario Santos Alonso, 1782.
- Pasamonte, Jerónimo de, *Vida y trabajos*, edición de José Ángel Sánchez Ibáñez y Aofnso Martín Jiménez, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2017.
- Pope, Randolph D., *La autobiografía española hasta Torres de Villarroel*, Madrid, H. Lang, 1974.
- Poutrin, Isabelle, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne Moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.
- Pozuelo Yvancos, José María, *Poética de la ficción*, Madrid, Síntesis, 1993.
- Pozuelo Yvancos, José María, *De la autobiografía. Teoría y estilos*, Barcelona, Crítica, 2005.
- Ratzinger, Joseph, “Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio”, *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 4, (1957), pp. 375-392.
- Ribadeneira, Pedro de, *Confesiones. Autobiografía documentada*, edición de Miguel Lop Sebastià (S. J.), Santander, Sal Terrae, 2009.
- Robres, Fernando Andrés, “Interesados creadores de opinión: trazas y piezas de memorialismo justificativo en la temprana producción

- autobiográfica española (siglos XVI y XVII). Notas para su estudio”, *Manuscripts*, 23, (2005), pp. 59-76.
- Rubial García, Antonio, “La hagiografía como historiografía”, en *La tradición española. Tomo 2: Historiografía eclesiástica*, Rosa Camelo y Patricia Escandón (coords.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, pp. 695-712.
- Salcedo Reyes, Inmaculada, *Las vidas de soldados en el contexto de la autobiografía de los Siglos de Oro* [tesis doctoral], Barcelona, Universidad de Barcelona, 2021.
- San Agustín, *Confesiones*, edición y trad. de Alfredo Encuentra Ortega, Madrid, Editorial Gredos, 2010.
- Wachowska, Judyta (2001), “En torno al género literario de la confesión”, *Studia romanica posnaniensia*, 28 (2001), pp. 177-187.
- Zambrano, María, *La Confesión: Género literario*, Madrid, Ediciones Siruela, 1995.