



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

**ANACORETAS EN LOS YERMOS INDIANOS. APROXIMACIONES A LA VIDA
RELIGIOSA DE LOS ERMITAÑOS NOVOHISPANOS Y SU REPRESENTACIÓN
EN EL IMAGINARIO DURANTE LOS SIGLOS XVI Y XVII**

TESIS

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN HISTORIA**

PRESENTA:

RAMÓN JIMÉNEZ GÓMEZ

TUTOR PRINCIPAL

DRA. GISELA VON WOBESER HOEPFNER
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DR. ANTONIO RUBIAL GARCÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DRA. MARÍA DEL PILAR MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX., NOVIEMBRE DE 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres, mi hermano, Luna y María: mi familia

—No lejos de aquí —respondió el primo— está una ermita, donde hace su habitación un ermitaño, que dicen ha sido soldado, y está en opinión de ser un buen cristiano, y muy discreto, y caritativo además. Junto con la ermita tiene una pequeña casa, que él ha labrado a su costa; pero, con todo, aunque chica, es capaz de recibir huéspedes.

—¿Tiene, por ventura, gallinas el tal ermitaño? —preguntó Sancho.

—Pocos ermitaños están sin ellas —respondió Don Quijote—; porque no son los que ahora se usan como aquellos de los desiertos de Egipto, que se vestían de hojas de palma y comían raíces de la tierra. Y no se entienda que por decir bien de aquellos no lo digo de aquestos, sino que quiero decir que al rigor y estrechez de entonces no llegan las penitencias de los de ahora; pero no por esto dejan de ser todos buenos; a lo menos, yo por buenos los juzgo; y cuando todo corra turbio, menos mal hace el hipócrita que se finge bueno que el público pecador.

Don Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*

Índice

Agradecimientos.....	7
Introducción.....	9
Capítulo I	
Los ermitaños novohispanos.....	37
Los perfiles.....	45
La apariencia.....	63
La itinerancia y la vivienda.....	73
Los modelos y las influencias.....	88
¿Mujeres ermitañas o beatas?.....	108
Capítulo II	
Creencias y prácticas religiosas.....	121
Demandantes de limosnas.....	126
Consejeros y guías espirituales.....	132
Lectura de conciencias y conversión de pecadores.....	142
Milagros y profecías.....	147
Las ánimas del Purgatorio.....	164
Visiones, locuciones y revelaciones de seres celestiales y demoniacos.....	174
Las manifestaciones de la mística.....	191
Capítulo III	
Santuarios e imágenes milagrosas.....	201
La relación ermitaño, imagen y santuario.....	205
Tulantongo y El Carmen.....	208
Chalma y Pátzcuaro.....	224
Santa Fe de México y Nuestra Señora de Guadalupe de Jerez.....	248
Nuestra Señora de la Piedad.....	267
Las Vírgenes de la Guía y la Defensa.....	277
Capítulo IV	
La imagen ambivalente del ermitaño: entre realidad e imaginario.....	291
La postura de las autoridades.....	296

El ermitaño como imagen de la maldad: los detractores.....	312
La otra cara de la moneda: el ermitaño como modelo de santidad y símbolo de orgullo e Identidad.....	325
Epílogo.....	333
Anexo 1. Cuadro de ermitaños novohispanos.....	339
Fuentes y bibliografía.....	361

Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México, mi casa de estudios, por permitirme seguir creciendo como historiador y como persona.

Al Posgrado en Historia, que una vez más confió en mi para poder llevar a cabo esta investigación. Mención especial merecen el doctor Jorge Traslosheros Hernández, el maestro Felipe Cobos Alfaro, Guillermina Mata y Guadalupe Mata, pues su ayuda fue vital para poder concluir mis estudios doctorales, sobre todo en estos tiempos de pandemia. A ellos, muchas gracias.

A mi directora de tesis, la doctora Gisela von Wobeser, ya que su guía, desde hace más de una década, en el aula y en las sesiones del Seminario “Historia de las creencias y prácticas religiosas, siglos XVI-XVIII”, ha permitido que este y otros trabajos hayan llegado a buen puerto.

Al doctor Antonio Rubial García y a la doctora María del Pilar Martínez López-Cano, quienes formaron parte de mi comité tutorial, pues gracias a su orientación durante estos cuatro años puede aterrizar esta tesis de la mejor forma posible. A la doctora Martínez, además, quisiera agradecerle el haberme permitido estar en el Seminario para doctorandos del Posgrado en Historia “Metodología y enfoques en la Historia Moderna (siglos XVI-XVIII)”, seminario que coordinó durante el 2018, ya que en dicho espacio pude reflexionar sobre los alcances y las limitaciones de la metodología que empleé para este trabajo.

A la doctora Solange Alberro y al doctor Jorge Traslosheros Hernández, mis sinodales, quienes con sus consejos y observaciones ayudaron a que esta tesis haya quedado mucho mejor. Al doctor Traslosheros, asimismo, le agradezco el haberme invitado a su seminario “Derecho y justicia en la Nueva España”, en el cual pude comprender de mejor manera las fuentes judiciales y eclesiásticas, las cuales constituyeron uno de los ejes articuladores de este texto.

A mis profesores de la licenciatura y maestría en Historia, que, aunque no siguieron de cerca el recorrido de esta investigación, siempre estuvieron presentes a través de sus enseñanzas.

A las doctoras Benedetta Albani y Alessandra Bartolomei Romagnoli, que me recibieron cálidamente en Roma, “la Ciudad Eterna”, y se tomaron el tiempo de platicar y comentar conmigo las dudas que tenía sobre el tema de los ermitaños y los procesos de canonización en la Edad Moderna.

A la doctora María Teresa Muñoz Serrulla, quien aceptó tutorar mi estancia de investigación en la Biblioteca Nacional de España y la Casa de Velázquez durante el otoño de 2019. De igual manera, a las doctoras Enriqueta Vila Vilar y Esther Jiménez Pablo, al igual que a los doctores Carlos José Romero Mensaque y José Manuel Nieto Soria, quienes

en Sevilla y Madrid siempre tuvieron la gentileza y amabilidad de ayudarme con mi investigación y de conversar conmigo acerca de mis inquietudes sobre los fenómenos religiosos en la Monarquía hispánica de los siglos XVI y XVII.

A todo el personal de la Biblioteca “Rafael García Granados” del Instituto de Investigaciones Históricas, la Biblioteca Nacional de México, la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia “Eusebio Dávalos y Hurtado”, el Archivo Histórico del Arzobispado de México, el Archivo General de la Nación, la Biblioteca Nacional de España, la Casa de Velázquez, el Archivo General de Indias, el Archivo Apostólico Vaticano y la Biblioteca Apostólica Vaticana, pues sin su oportuna e incondicional ayuda esta tesis no hubiera sido posible.

A mis compañeros del Seminario para doctorandos del Posgrado en Historia “Metodología y enfoques en la Historia Moderna (siglos XVI-XVIII)”, pues sus observaciones me resultaron sumamente útiles para terminar de definir mis objetivos, planteamientos e hipótesis en esta investigación.

A mis compañeros y amigos del Seminario “Historia de las creencias y prácticas religiosas en Nueva España”, en especial a Abraham, Caro Aguilar, Caro Sacristán y Jorge, pues desde hace una década me he enriquecido con sus observaciones y comentarios, y por qué no, con los momentos de ocio.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, que tuvo a bien otorgarme una beca, sin la cual no hubiera podido llevar a cabo mis estudios doctorales. Asimismo, al Programa de Maestría y Doctorado en Historia, que me ayudó económica y logísticamente con dos estancias de investigación en Madrid, Sevilla y Roma, las cuales enriquecieron enormemente el presente escrito.

A mis padres, mi hermano y Luna, pues su cariño, apoyo e inspiración han sido y siempre serán de vital importancia.

A María, mi persona, con quien desde hace once años he recorrido los caminos de Clío y de la vida.

Coyoacán, 18 de octubre de 2021

Introducción

En estas soledades
sus fieles moradores
huyen de la confusa Babilonia
de soberbias ciudades,
y tratan solamente,
anhelando la patria apetecida
el negocio más grande de la vida.

Miguel de Dicastillo, *Descripción
del Aula de Dios*¹

I

Una de las figuras que más ha cautivado la atención de los hombres a lo largo de la historia es la del ermitaño. Su presencia y relevancia en el imaginario occidental, heredera de una larga tradición que ancla sus raíces en el Oriente medio, se ha manifestado en un sinnúmero de productos culturales, que van desde pinturas y esculturas (incluyendo las máscaras) hasta obras literarias y películas. Incluso, es frecuente que algunas familias lo coloquen todavía en sus “nacimientos” o “belenes” que instalan año con año durante las Pascuas navideñas.² Quizá, su pretensión de aislarse del mundo (o al menos renunciar a muchos de sus valores y “placeres”), su imagen descuidada, su barba larga (por lo general blanca), su mirada profunda, la capacidad profética y taumatúrgica que se les ha atribuido o su aparente sabiduría son algunos de los motivos principales por los cuales, desde antaño, dichos personajes han causado tal fascinación.

En la historia de Occidente, desde la Antigüedad tardía hasta los albores de la Edad Contemporánea, los ermitaños jugaron un papel determinante en la vida religiosa de las personas, muchas veces en contra de los intereses y lineamientos de la Iglesia institucional, aunque también hubo ocasiones en que lo hicieron con su anuencia y apoyo. Predecir el futuro, predicar el arrepentimiento y la penitencia, construir o impulsar la edificación de capillas y templos, administrar ermitas, fomentar la devoción de imágenes religiosas y de sus

¹ Miguel de Dicastillo, *Descripción del Aula de Dios* en Miguel del Riego, *Colección de obras poéticas españolas*, Londres, impreso por Carlos Wood, Poppin’s Court, 1842, p. 10.

² Al parecer, el colocar la figura de un ermitaño en el nacimiento es una tradición que se remonta a, por lo menos, mediados del siglo XVIII. Concepción de la Peña Velasco, “Ascetismo en imágenes: los ermitaños del desierto de Sordo el siglo XVIII”, *Hispania Sacra*, vol. LXVI, Extra-I, enero-junio de 2014, p. 245.

santuarios, realizar curaciones milagrosas y hacer obras de caridad fueron algunas de las actividades que desempeñaron, con lo cual, a pesar de que querían mantenerse al margen de la sociedad (o al menos eso decían), terminaron por insertarse dentro de ella y desempeñar un rol protagónico.

Nueva España, como el resto de los territorios americanos que se incorporaron a la Monarquía hispánica -y por ende al Occidente cristiano-, no fue la excepción. Prácticamente, desde mediados del siglo XVI, estos solitarios comenzaron a recorrer sus pueblos, villas y ciudades, realizando prácticas similares y teniendo la misma importancia que, hasta ese momento, habían tenido y seguirían teniendo del otro lado del Atlántico. Constancia de ello es el conjunto de obras, documentos y pinturas que de ellos se conservan; que uno de los venerables más importantes que tuvieron los novohispanos, y cuya causa de beatificación llegó a Roma, fue un anacoreta; que dos de los santuarios más visitados por los peregrinos mexicanos e internacionales hoy en día -Chalma y Pátzcuaro- fueron fundados o promovidos por estos personajes; que una de las devociones marianas más significativas para los habitantes de la ciudad de México, Nuestra Señora de la Piedad, estuvo ligada a un clérigo-eremita; y que varias capillas y ermitas, que hasta la fecha se conservan, fueron erigidas o se sostuvieron gracias a su labor. Su presencia, pues, fue determinante en el desenvolvimiento de muchos procesos, de ahí la necesidad de su estudio, sobre todo si se quiere seguir profundizando en el conocimiento de la espiritualidad de aquella época.

Es por ello por lo que la presente tesis ha tenido como uno de sus principales objetivos estudiar la religiosidad de los ermitaños novohispanos, es decir, las distintas actividades que, en materia religiosa, llevaron a cabo, y cómo estas impactaron en la vida espiritual de sus contemporáneos.³ No obstante, dado que muchas de estas prácticas y su recepción estuvieron moldeadas y condicionadas por lo que la sociedad y los propios solitarios consideraban debía ser y hacer un “verdadero ermitaño”, y que estas concepciones no fueron estáticas sino que la propia realidad indiana las fue fortaleciendo o modificando, también fue perentorio

³ Por “religiosidad” o “vida religiosa” me refiero, siguiendo a Julio Caro Baroja, a la forma en la que un individuo, desde su propia subjetividad, entiende y vive su religión. Si bien las creencias y prácticas de cualquier religión están definidas y normadas por los dogmas y lineamientos de las instituciones eclesiásticas, y siempre se verán influidas por los valores imperantes de la época, cada persona las interpretará y ejercerá de manera diferente, ya que esto dependerá de su propio horizonte cultural. Sobre este punto volveré más adelante. *Vid.* Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal, 1978, p. 11 y ss.

estudiar cómo y con qué características se construyó la figura de los ermitaños en el imaginario de aquella sociedad.⁴ Cabe señalar que el estudio de estas prácticas y representaciones no fue ni procuró ser agotado en esta tesis, ya que su amplitud y complejidad es de tal proporción que, como advertirá el lector, podrán seguir siendo abordadas por la historiografía, sea para profundizar en ellas o para analizarlas a partir de diferentes enfoques, disciplinas y perspectivas. Sirva el presente texto, además de contribuir con nuevos planteamientos, cuestionamientos y razonamientos a la temática en cuestión, para incentivar a que otros investigadores se interesen por el fenómeno eremítico y, así, puedan surgir más trabajos al respecto.

Ahora bien, en aras de tener una perspectiva general y lo más completa posible de dicho fenómeno, traté de englobar a ermitaños de todo tipo (laicos, legos y sacerdotes) y calidad (peninsulares, criollos, mestizos, mulatos e indios), así como de varias regiones del virreinato novohispano, incluyendo la región de Guatemala. Además, a pesar de que estos personajes -a quienes a lo largo de la tesis nombraré indistintamente como ermitaños, eremitas, anacoretas o solitarios, puesto que estos vocablos, a pesar de que en un principio tuvieron su propio significado, terminaron por convertirse en sinónimos- fueron el centro de la investigación, me pareció importante incluir algunas de las prácticas y creencias religiosas de los eremitas que radicarón en otros lugares del orbe hispánico, especialmente la Península Ibérica y el virreinato del Perú, así como las representaciones que existieron en el imaginario sobre ellos. Esto se debió a que, si bien nunca existió la pretensión de llevar a cabo un trabajo comparativo, en tanto el eremitismo fue un fenómeno que se suscitó en toda la Monarquía hispana (y en realidad en todos los reinos cristianos), el cual respondía a una misma tradición, pero que tomaba características propias y acordes con el territorio en el que se insertaba, se tornó ineludible aprehender estas similitudes y diferencias. Asimismo, fue preciso prestar atención a varios sucesos y dinámicas que se suscitaron, durante el periodo estudiado, en otras regiones de la Monarquía y en Roma, ya que, a pesar de que el espacio geográfico en

⁴ Por “imaginario” me refiero, en palabras de Gilbert Durand, al conjunto de imágenes que componen el “capital pensante” de los hombres. Dichas imágenes, como han señalado los investigadores del tema, se van construyendo y nutriendo a partir de esquemas e ideas heredados, pero también de la experiencia vital de cada uno de ellos. Páginas más adelante retomaré este asunto. Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, trad. de Víctor Goldstein, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 21 y Adán José Ramírez Figueroa, “Ricardo Corazón de León y Saladino en el Conde Lucanor: hacia un análisis del imaginario literario”, tesis de Maestría en Letras Españolas, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2017, p. 28 y ss.

el que se desarrollaron los solitarios aquí estudiados fue la Nueva España, al estar integrados a dicha monarquía y a la cristiandad universal, los hechos que ocurrían en estas otras latitudes terminaban por afectarlos. A ello habría que sumar que muchos de ellos provenían o viajaron por estos territorios, consecuencia de que, aunque a veces se pierda de vista, el mundo de los siglos XVI y XVII estuvo bastante interconectado.⁵

Sin embargo, ante tal magnitud, también fue necesario colocar algunas limitaciones. En primer lugar, me he ceñido a estudiar a los eremitas que ejercieron esta forma de vida en el “siglo”, es decir, fuera de los conventos o cenobios institucionales, dejando para futuros trabajos a los “frailes ermitaños”. La justificación de ello radica en que considero que, para comprender cabalmente la vida eremítica y religiosidad de estos últimos, es necesario acercarse con mayor detenimiento a la historia, espiritualidad y carisma de las órdenes religiosas a las cuales pertenecieron, lo que me hubiera obligado a ampliar todavía más la investigación. Igualmente, a pesar de que los ermitaños no desaparecieron en el siglo XVIII, pues existen documentos de esa época que así lo prueban, he optado por examinar únicamente a los que vivieron durante los siglos XVI y XVII, ya que durante el periodo borbónico estos personajes comenzaron a adquirir nuevas características y a realizar otro tipo de actividades, más acordes con los nuevos tiempos.

Por otra parte, es de justicia reconocer que esta tesis debió mucho a la gran cantidad y calidad de investigaciones que de una u otra forma, directa o tangencialmente, han examinado a algunos de los anacoretas aquí estudiados, o algunas de las prácticas, ideas y creencias que sostuvieron o se encontraron alrededor de ellos. Si bien no pretendo hacer un análisis puntual de esta historiografía, pues a lo largo de los capítulos se cita y se discute ampliamente con ella, me parece pertinente mencionar algunos títulos. En primer lugar, quiero referirme a los escritos de Antonio Rubial, puesto que en la historiografía mexicana, desde 1978, con la publicación de su artículo “La insulana, un ideal eremítico en la Nueva España”⁶, es el historiador que más los ha trabajado. En textos como “Tebaidas en el paraíso. Los ermitaños de Nueva España”; *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia*

⁵ Este trabajo parte del presupuesto de que, para poder brindar una mejor interpretación sobre cualquier hecho o proceso acaecidos en Nueva España, siempre es necesario comprenderlos y dimensionarlos en contextos mucho más amplios, especialmente los de la Monarquía hispánica y el orbe católico, pues, en tanto era un virreinato cristiano, formaba parte de ellos.

⁶ Antonio Rubial, “La insulana, un ideal eremítico en la Nueva España”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 6, 1978, p. 39-46.

criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España; “*Hortus eremitorum*. Las pinturas de tebaidas en los claustros agustinos novohispanos”; “Imágenes y ermitaños. Un ciclo ignorado por la historiografía”; y, sobre todo, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, este autor ha analizado con gran detalle la vida cotidiana y religiosa de los eremitas novohispanos, a saber: la vestimenta que usaban, los lugares en los que radicaban, los libros espirituales que leían (o de los que tenían noticia) y la forma en la que los aprovechaban, las creencias y doctrinas que sostenían y las prácticas religiosas que realizaban. Asimismo, analiza la forma en la que fueron vistos por la sociedad -incluyendo a las autoridades civiles y eclesiásticas- y cómo algunos terminaron por convertirse en modelos de santidad y símbolos de orgullo y de identidad de las ciudades novohispanas, siendo Gregorio López (el único anacoreta que fue promovido a los altares en Roma) el más destacado de ellos. Se trata, pues, de los trabajos más completos en torno a esta temática.⁷

De igual forma, resultan muy significativas las publicaciones que, precisamente por la importancia y notoriedad que alcanzó el susodicho Gregorio López en Nueva España (y en general, en varias regiones de la Monarquía hispánica), han centrado su mirada en él. Entre estas vale la pena nombrar las de Francisco Guerra, Alain Milhou, Álvaro Huerga, Jodi Bilinkoff, Pierre Ragon, Magdalena Chocano Mena; Jesús Paniagua y Lia Nunes, las cuales han brindado nuevas luces sobre la vida de este personaje (siempre envuelta entre la leyenda y los tópicos hagiográficos) y su religiosidad, la cual compartía muchas de las proposiciones y doctrinas que defendían los “alumbrados” -grupo “herético” surgido a principios del siglo XVI en la Península Ibérica-, como por ejemplo su negativa a venerar imágenes, rezar el rosario, frecuentar los sacramentos o realizar actos piadosos y toda clase de ceremonias litúrgicas. Asimismo, estos autores, al igual que Antonio Rubial, han examinado cómo se fue construyendo la imagen de este ermitaño como un erudito en temas profanos y espirituales

⁷ Todas las obras aquí mencionadas son del referido autor Antonio Rubial: “Tebaidas en el paraíso. Los ermitaños de Nueva España”, *Historia Mexicana*, vol. 44, no. 3 (175), enero-marzo de 1995, p. 355-383; *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1999; *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2006; “*Hortus eremitarum*. Las pinturas de tebaidas en los claustros agustinos novohispanos”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXX, no. 92, primavera de 2008, p. 86-105; e “Imágenes y ermitaños. Un ciclo ignorado por la historiografía”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. LXVI, julio-diciembre de 2009, p. 213-239.

(especialmente en el conocimiento de Sagradas Escrituras) y un candidato a la santidad, a pesar de que siempre pesaron sobre él dudas y sospechas acerca de su ortodoxia. Cabe señalar que esto se logró gracias que dichas investigaciones integraron a su análisis las lecturas espirituales que López leyó, las distintas hagiografías y obras que sobre él se publicaron y las declaraciones que emanaron durante su proceso de beatificación.⁸

Pero, además de Gregorio López, otros de los solitarios que también han merecido varios estudios debido al alcance que tuvieron o a la influencia que ejercieron sobre otros ermitaños fueron Fernando de Córdoba Bocanegra, Pedro García Arias y Juan Gómez. Aquí se podrían mencionar los de Magdalena Chocano, Natalia Silva Prada, María Alejandra Ramírez Vázquez y Gloria de Garabandal Martínez Santiago.⁹ De este último quisiera hacer especial mención, ya que, además de hacer un puntual análisis sobre la vida y los escritos de García Arias, transcribió varios fragmentos de los tres expedientes inquisitoriales que comprenden dicha información, lo cual resultó fundamental para finalizar esta investigación,

⁸ Francisco Guerra, *El Tesoro de Medicinas de Gregorio López, 1542-1596*, estudio, texto y versión, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1982; Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1986, t. III: *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*, p. 510 y ss.; Alain Milhou, “Gregorio López, el iluminismo y la Nueva Jerusalén americana” en *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América*, Sevilla, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, Consejería de Cultura y Medio Ambiente (Junta de Andalucía), 1992, vol. III, p. 55-83; Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2000, p. 325 y ss.; Jodi Bilinkoff, “Francisco Loya and Gregorio López: Spiritual Friendship and Identity Formation on the New Spain Frontier” en Allan Greer y Jodi Bilinkoff (eds.), *Colonial Saints. Discovering the Holy in the Americas*, Nueva York, Routledge, 2003, p. 115-128; Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique (XVIe-XVIIIe siècle)*, París, L’Harmattan, 2003, p. 131 y ss.; Jesús Paniagua, “Gregorio López: hagiografía de un iluminista del siglo XVI en la Nueva España”, en Alessandro Musco y Giovanna Parrino (ed.), *Santi, santuari, pellegrinaggi. Atti del seminario internazionale di studio (San Giuseppe Jato-San Cipirello, 31 agosto-4 de settembre 2011)*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2014, p. 145-163; Lia Nunes, “Nascimento, vida e morte admiráveis do grande servo de Deus Gregorio Lopes, português, natural da antiga Villa de Linhares: releer a estória de um homem do século XVI na História Moderna de Portugal”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, no. 16, 2016, p. 137-161; y, de la misma autora, “The anti-biography of Gregorio Lopez: Deconstructing a sixteenth-century vita”, tesis de doctorado en Filosofía, Groningen, University of Groningen, 2020.

⁹ Chocano, *La fortaleza docta...*, p. 193 y ss.; María Alejandra Ramírez Vázquez, “Un poeta novohispano en olor a santidad: Fernando de Córdoba y Bocanegra (1565-1589). Obra literaria y bio-hagiografía”, tesis de licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2013; Natalia Silva Prada, “‘Con piel de oveja en lo exterior y siendo lobo rapante’: Juan Gómez, un portugués común transformado en profeta eremita (ca. 1605-1659)”, PROHAL MONOGRÁFICO, *Revista del Programa de Historia de América Latina*, vol. 3, Primera Sección: *Vitral Monográfico*, no. 3, Buenos Aires, Instituto Ravignani, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, 2012, p. 70-106; y Gloria de Garabandal Martínez Santiago, “La seudomística, una paraliteratura subversiva novohispana (Los desengaños del alma..., de Pedro García Arias)” tesis de licenciatura en Lenguas y Literaturas Hispánicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1997.

puesto que, debido al cierre de los archivos por la pandemia de Covid-19, no pude concluir la revisión de los manuscritos originales en cuestión.

Asimismo, me parece pertinente traer a colación las obras que se han acercado al tema de los santuarios, ya que, como se verá en uno de los capítulos del presente trabajo, varios de estos recintos, tanto en Nueva España como en el resto del orbe cristiano, estuvieron vinculados a ermitaños, ya fuese porque estos personajes promovieron o fortalecieron el culto a las imágenes que ahí se veneraban; porque con sus acciones terminaron fomentando u originando el surgimiento de otros; o porque en algún momento de la historia de estos sitios, ya fuese para explicar el origen milagroso las imágenes que custodiaban o para dotarlos de una mayor sacralidad y legitimidad, los peregrinos y quienes empezaron a fijar su tradición los relacionaron con ellos, independientemente de que en la realidad hubiera sido de esta manera o no. De estas, podría citar las de Mauro Mattehi, William Taylor, Edmundo O' Gorman, Raffaele Moro, Mónica Pulido Echeveste, Denise Fallena Montaña, María Fernanda Mora Reyes y las de los propios Pierre Ragon y Antonio Rubial, las cuales, además de dar cuenta de este asunto, son, en sí mismas, propuestas metodológicas para abordar este tipo de problemáticas.¹⁰

Por último, considero importante mencionar las monografías clásicas de Jacques Lacarrière, André Vauchez, Jacques Le Goff, Alain de Saint-Saëns, Fernando de la Flor, Fernando Baños Vallejo, José Ángel García de Cortázar y Roger Bartra, así como las obras

¹⁰ Mauro Mattehi, OSB., “La vida eremítica en Hispanoamérica” en *España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963*, Pamplona, 1970, p. 663-677; Edmundo O' Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2001; William B. Taylor, *Shrines and miraculous images. Religious Life in Mexico Before the Reforma*, Albuquerque, Universidad de Nuevo México, 2010; del mismo autor, *Theater of a thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, Cambridge University Press, 2014; Raffaele Moro, “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’. Entre historia e imaginario”, *Historia Mexicana*, vol. 66, no. 4 (LXVI), abril-junio de 2017, p. 1759-1818; Rosa Denise Fallena Montaña, “La imagen de María: simbolización de conquista y fundación en los valles de Puebla-Tlaxcala: la Conquistadora de Puebla, la Virgen de la Asunción de Tlaxcala y Nuestra Señora de los Remedios de Cholula”, tesis de doctorado en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2013; Mónica Pulido Echeveste, “Las Ciudades de Mechuacan: Nobleza, memoria y espacio sagrado en la disputa por la capitalidad. Tzintzuntzan, Pátzcuaro, Valladolid. Siglos XVI-XVIII”, tesis de doctorado en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2014; María Fernanda Mora Reyes, “Orígenes del santuario de Nuestra Señora de la Piedad, de la Ciudad de México, 1595-1652”, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2015; de la misma autora, “Un venerable entre dos hábitos y carismas: la vida del canónigo Juan González en las crónicas franciscanas y dominicas novohispanas” [texto inédito]; y los trabajos anteriormente citados de Ragon (*Les saints et...*) y Rubial (“Imágenes y ermitaños...”).

colectivas de *España eremítica, El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval* y *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, ya que en todos ellos se puede apreciar cómo se fue desarrollando el fenómeno eremítico, desde su aparición en el Oriente Medio a mediados del siglo III hasta su paulatina desaparición (o mejor dicho, transformación), a finales del siglo XVIII. Además, estas obras dan cuenta de cómo se fue configurando en el imaginario occidental la figura del ermitaño (siempre ambivalente) y el modelo de “eremita ideal” con todos los tópicos y elementos que la componen, al igual que su manifestación en obras hagiográficas, literarias y pictóricas. Sin duda, esta historiografía -mucho de ellas pionera en el tema- constituyó la base de la mayoría de los estudios que vinieron después.¹¹

Empero, además de toda esta literatura, la presente investigación también debe mucho a las consideraciones y a los postulados que, desde mediados del siglo XX, han hecho la historia cultural (o sociocultural) y la historia religiosa, puesto que, dado que aquí se abordan temas de religiosidad, dichas reflexiones fueron fundamentales para el análisis de las fuentes y la construcción de las interpretaciones que el lector encontrará en las siguientes páginas. En primer lugar, se partió del presupuesto de que en la sociedad novohispana, como cualquier sociedad cristiana del Antiguo Régimen, la religión ocupaba un lugar central en la vida de las personas; como apunta Gisela von Wobeser, “salvar el alma era una de sus principales preocupaciones.” No obstante, a pesar de que esta religión estaba normada por los dogmas y

¹¹ Jacques Lacarrière, *Los Hombres ebrios de Dios*, trad. de Antonio Valiente, Barcelona, Aymá, 1964; Fernando Baños Vallejo, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce vidas individuales castellanas*, Oviedo, Departamento de Filología española, 1989; del mismo autor, “El ermitaño en la literatura medieval española: arquetipo y variedades” en José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja (coords.), *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo [Palencia], Fundación Santa María la Real, 2011, p. 123-151; André Vauchez, “El santo” en Jacques Le Goff (ed.), *El hombre medieval*, trad. de Julián Martínez Mesanza, Madrid, Alianza, 1990, p. 323-358; del mismo autor, *Sainthood in the Later Middle Ages*, trad. de Jean Birrell, Lexington, Cambridge University Press, 2018; Alain de Saint-Saëns, *La nostalgie du désert. L’idéal érémitique en Castille au Siècle d’Or*, prefacio de Bartolomé Bennassar, San Francisco, Mellen Research University Press, 1993; Roger Bartra, *El siglo de oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma*, México, Universidad Iberoamericana, 1998, p. 81 y ss.; del mismo autor, *El mito del salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014; Fernando de la Flor, “Eremitismo y marginalidad en la cultura española del siglo de Oro (Comentarios al capítulo 24 de la segunda parte del Quijote)”, *Vía spiritus*, no. 7, 2000, p. 31-65; del mismo autor, *Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002; José Ángel García de Cortázar, *Historia religiosa del Occidente medieval (años 313-1464)*, Madrid, Alianza, 2012, p. 51-110; Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, 4ª ed., trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2017, p. 31-50; y las obras anteriormente citadas de *España eremítica* y *El monacato espontáneo*; y José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja (coords.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo [Palencia], Fundación de Santa María la Real, 2006.

lineamientos impuestos por el Magisterio de la Iglesia, los cuales marcaban cómo debía practicarse, cada persona, desde su propia subjetividad, la entendía, la sentía y la vivía de manera diferente. Ello conllevó a que, si bien las creencias y las prácticas religiosas podían ser similares -pues partían de marcos o esquemas comunes- cada individuo les imprimía su propia esencia, su propia interpretación.¹²

En segundo lugar, tal y como han apuntado autores como Jacques Le Goff, George Duby, Carlo Ginzburg, Roger Chartier o Peter Burke, esta forma particular de vivir la religión no dependía de si el fiel en cuestión pertenecía a una “cultura popular” o a una “cultura de élite”, ya que, si bien en principio pudo haber resultado útil marcar esta diferencia (sobre todo cuando se quería analizar el conjunto de creencias y prácticas que llevaban a cabo los grupos que siempre habían sido marginados por la historiografía, como campesinos, labradores, obreros, etc.), en la realidad nunca se dio esta aparente “homogeneidad” ni existió un distanciamiento tan radical entre ambos “grupos.”¹³ De hecho, como quedará constatado a lo largo del trabajo, en muchas ocasiones compartieron creencias y llevaron a cabo prácticas similares: así como un campesino podía acudir con un ermitaño para pedirle un consejo, un milagro o que le predijera su futuro, de igual forma se lo podía pedir un virrey, un obispo, un fraile dominico o un inquisidor, siendo que estos últimos habían tenido una “mejor” formación y se encargaban de salvaguardar la ortodoxia. Eso sí, cada uno de ellos se lo pediría y lo vislumbraría de manera diferente, pues eso dependería de su propio contexto, de su propio *habitus*, de su propio capital cultural.¹⁴

¹² Al respecto, véanse: Caro, *Las formas complejas...*, p. 11 y ss.; Dominique Julia, “La religión: Historia religiosa” en Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Hacer la Historia*, trad. de Jem Cabanes, Barcelona, Editorial Laia, 1984, vol. 2, p. 143-174; y Fernando Martínez Gil, “Religión e identidad urbana en el Arzobispado de Toledo (siglos XVI-XVII)” en J. Carlos Vizuete Mendoza y Palma Martínez-Burgos García, *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, p. 15-57.

¹³ Jacques Le Goff, “Las mentalidades. Una historia ambigua” en Le Goff y Nora, *Hacer la Historia...*, vol. 3, p. 81-98; Georges Duby, “Historia de las mentalidades” en *Obras selectas de George Duby*, presentación y selección de Beatriz Rojas, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 44-66; del mismo autor, “Historia social e ideologías de las sociedades” en *Obras selectas de...*, p. 67-83; Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, trad. de Francisco Martín, trad. de las citas latinas de Francisco Cuartero, Barcelona, Península, 2016; Roger Chartier, “‘Cultura popular’: retorno a un concepto historiográfico”, *Manuscrits*, no. 12, enero de 1994, p. 43-62; del mismo autor, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, trad. de Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 2005; Peter Burke, *La cultura popular en la Europa Moderna*, 3ª ed., trad. de Antonio Feros y Sandra Chaparro, Madrid, Alianza Editorial, 2014; y del mismo autor, *Formas de historia cultural*, trad. de Belén Urrutia, 2ª ed., Madrid, Alianza, 2015.

¹⁴ Sin duda, uno de los trabajos que más ha ayudado a comprender cómo un individuo se apropia y construye su realidad, sin recurrir a la antigua separación entre cultura popular y cultura de élite es el de Pierre Bourdieu. Sus conceptos de “habitus” y “capital cultural”, mismos que he retomado para este trabajo, han sido

Finalmente, un último punto que se destacó fue el imaginario, al cual, como se señaló anteriormente, se le puede definir como el conjunto de imágenes que se encuentran en la mente de un ser humano, las cuales guían y determinan su actitud ante el mundo. Dichas imágenes, al igual que la religiosidad, si bien parten de ideas comunes, preconcebidas y heredadas, también se van enriqueciendo con las experiencias y vivencias individuales, con el horizonte vital de cada sujeto. En este tenor, si bien el imaginario define el actuar en la realidad, esta también, en un proceso de ida y vuelta, fortalece o modifica las imágenes que ahí se encuentran. En este tenor, una persona podía tener una idea de lo que debía ser y hacer un ermitaño, resultado de las imágenes que ya tenía en su mente (imágenes que había heredado o construido a partir de lo que había leído o escuchado), pero estas podían cambiar luego de que hubiera convivido alguno de ellos.¹⁵

Ahora bien, en lo tocante al tratamiento de las fuentes, que cabe señalar, en su mayoría fueron hagiografías y procesos inquisitoriales o, para el caso de Gregorio López, expedientes emanados de su proceso de beatificación, tomé en cuenta las consideraciones que han hecho los investigadores que han trabajado con estas. En el caso de las hagiografías, si bien son obras que pueden ofrecer muchos datos acerca de la vida de los venerables que ahí son retratados, no se debe olvidar que estos textos fueron escritos con el objetivo de promover su veneración y admiración (lo cual ayudaría a que subieran a los altares) y que fungieran como modelos de virtudes que, en la medida de lo posible, fueran imitadas por los fieles. Por ello, más que ser biografías (como se entienden en la actualidad), se tratan de construcciones

fundamentales, ya que permiten ver cuáles son los condicionantes sociales de una persona (dónde nació, en qué entorno creció, a qué nivel educativo o formativo accedió, con quiénes se relacionó, entre otros) y cómo estos determinan sus prácticas, sus actitudes, sus relaciones sociales y su percepción y actuación en el mundo. Sobre este punto, remito al lector a Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, trad. de Pablo Hermida Lazcano, Barcelona, Paidós, 2016, p. 76-78; Pierre Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, 2ª ed., compilación y traducción de Isabel Jiménez, México, Siglo XXI, 2011, p. 30-32; y José Manuel Fernández Fernández, “Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu”, *Papers: revista de sociología*, vol. 98, no.1, 2013, p. 35-36.

¹⁵ Sobre el imaginario, además de los trabajos anteriormente citados de Gilbert Durand y Adán Cabrera Vázquez, véanse: Bronislaw Backzo, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, trad. de Paulo Betesh, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984; George Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, trad. de Arturo R. Firpo, Madrid, Taurus, 1992 (véase especialmente el prólogo de Arturo R. Firpo, p. 15-23); Roger Chartier, “La construcción estética de la realidad. Vagabundos y pícaros en la Edad Moderna”, *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, vol. 3, no. 7, 2002, 1-15; y Alexander Cano Vargas, “De la historia de las mentalidades a la historia de los imaginarios sociales”, *Ciencias Sociales y Educación*, vol. 1, no. 1, enero-junio de 2012, p. 135-146.

retóricas que siempre tenderán a resaltar lo que resulte edificante o ejemplar para el lector.¹⁶ Con respecto a los documentos inquisitoriales o del proceso de beatificación, a pesar de que son sumamente ricos en información sobre la vida cotidiana y la religiosidad de la época, no se debe soslayar que son, como apuntan autores especialistas en el asunto, documentos judiciales, lo cual implica que las deposiciones ahí vertidas no surgieron de la espontaneidad de los testigos, sino que estas se encontraban siempre inducidas y orientadas por lo que los inquisidores o los promotores de la causa de santidad consideran conveniente que se dijera. A ello hay que sumar que tanto testigos como acusados (sobre todo en los procesos inquisitoriales) declaraban (a veces en contra su voluntad) buscando beneficios materiales o espirituales, los cuales podían ir desde la venganza hasta el intento de limpiar sus conciencias, de ahí que en sus respuestas siempre se mezcle, como señala Arlette Farge, “la verdad con la mentira”, “el odio con la astucia.”¹⁷

Dicho lo anterior, solo me resta decir que el presente trabajo fue estructurado en cuatro capítulos. En el primero, tras brindar una breve introducción sobre cuándo y cómo aparecieron los primeros ermitaños en América, especialmente a Nueva España, se analizan los perfiles de estos personajes: quiénes eran, de dónde venían, cuántos años (en promedio) tenían al momento de elegir esta forma de vida, los motivos que los llevaron a ello, los oficios que desempeñaron y los lugares que visitaron antes de su “conversión”, qué tipo de

¹⁶ La bibliografía sobre la esencia y el estudio de las hagiografías es sumamente prolija; me permito citar algunos títulos: Michael Thomas Destefano, “Miracles and monasticism in Mid Colonial Puebla, 1600-1750: charismatic religion in a conservative society”, tesis de doctorado en Filosofía, Florida, Universidad de Florida, 1977; José Luis Sánchez Lora, “Hechura de un santo: procesos y hagiografías”, en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grafiyas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 336-352; Norma Durán, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2008; Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, 2ª ed., trad. de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 2010, p. 257-269; Antonio Rubial, “La hagiografía como historiografía” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II: *La creación de una imagen propia. La tradición española*, t. II: *Historiografía eclesiástica*, coord. de Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 695-712; y René Millar Carvacho, “Las hagiografías y los procesos de canonización como fuentes para la historia de la religiosidad en la América Hispana”, *Revista Historia UdeC*, año 20, vol. I, enero-junio de 2013, p. 137-145.

¹⁷ Al respecto, véanse Arlette Farge, *La atracción del archivo*, trad. de Anna Montero, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana D’ Estudis I Investigació, 1991, p. 26 y ss.; Carlo Ginzburg, *El juez y el historiador. Consideraciones al margen del proceso Sofri*, trad. de Alberto Clavería, Madrid, ANAYA & Mario Muchnick, 1993; Ricardo García Cárcel, “¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?” en González y Vila (comps.), *Grafiyas del imaginario...*, p. 96-110; y Jorge Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*, México, Porrúa, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 57 y ss.

vestimenta usaban, dónde moraban y cuáles fueron sus principales modelos en los que se basaron para llevar a cabo muchas de sus prácticas. También, se discute si hubo o no mujeres ermitañas en el virreinato y las causas que estuvieron detrás de ello. En el segundo y tercer capítulos se estudian las principales creencias y prácticas religiosas de los eremitas, tales como prédicas, profecías, lectura de conciencias y conversión de pecadores, demanda de limosnas con fines píos, administración de ermitas, curaciones milagrosas y la fundación o promoción de santuarios. Cabe señalar que a esta última actividad se le dedicó un capítulo completo, debido a su complejidad y a la gran cantidad de información que existe sobre esta materia. Finalmente, en el último capítulo, se examina cómo se construyó la imagen del ermitaño en el imaginario de los novohispanos (incluyendo a las autoridades civiles eclesiásticas), y cómo esto determinó cómo los concibieron y se relacionaron con ellos. No obstante, antes de entrar en materia y de cerrar estas páginas introductorias, me pareció pertinente dedicar algunas páginas a la historia del eremitismo, desde su aparición en el siglo III hasta el momento en que se trasladó a América, pues esto permitirá una mejor comprensión y dimensión del fenómeno en espacio y tiempo que nos ocupan: la Nueva España de los siglos XVI y XVII.

II

A mediados del siglo III d.C., y sobre todo durante la centuria siguiente, en las regiones que actualmente corresponden a Egipto, Siria y Palestina, se dio un fenómeno muy particular que, si bien al principio, debió haberles parecido extraño a los habitantes de estas zonas, con el tiempo se volvió tan atractivo que se fue popularizando, extendiendo y arraigando más allá del Mediterráneo Oriental: me refiero al hecho que algunos cristianos (laicos y religiosos) hicieran voto de castidad y abandonaran las ciudades para irse como ermitaños al desierto. En principio, los que eligieron esta forma de vida lo hicieron para huir de las persecuciones que algunos emperadores romanos -como Decio, Valeriano y Diocleciano- emprendían todavía contra los grupos cristianos.¹⁸ En este tenor, tales individuos, que necesitaban alejarse de la sociedad para continuar practicando su religión, no se diferenciaban mucho de los asaltantes de caminos, evasores de impuestos, prófugos de la justicia y demás *anacoretas*,

¹⁸ Lacarrière, *Los Hombres ebrios...*, p. 19 y García de Cortázar, *Historia religiosa del...*, p. 106-107.

término con el cual se designaba a todos aquellos que se retiraban a los desiertos para vivir al margen de la ley.¹⁹ Pero, con el paso del tiempo, una vez que cesaron las persecuciones y que el cristianismo se convirtió en la religión oficial del imperio, el retraimiento a los *eremos* o *yermos* (vocablos griego y latino para nombrar a los desiertos) se siguió practicando, pero ya no por intolerancia religiosa sino por voluntad propia. Los hombres que optaban por la *funda mundi* lo hacían, principalmente, porque consideraban que las ciudades estaban llenas de vicios y pecados -situación que les podría complicar su “ingreso al cielo”- y que los obispos y demás eclesiásticos, una vez que cesaron las persecuciones y que se granjearon el apoyo de las clases gobernantes, se habían olvidado de su ministerio y caído, precisamente, en las tentaciones urbanas. De este modo, la vida en el desierto se convirtió en un intento por regresar a los orígenes y a la esencia del cristianismo, y, de alguna manera, en una forma de protesta contra las autoridades religiosas.²⁰ Como escribiría Miguel de Dicastillo siglos más tarde, quienes se retiraban al yermo lo hacían porque querían escapar de las “soberbias ciudades”, de la “Babilonia pecadora”, pues solo de esta manera, en la soledad de la naturaleza -en el lugar donde san Juan Bautista anunció la llegada del Mesías y en donde este último se preparó para su vida pública-, podrían vivir cristianamente y alcanzar el paraíso, “la patria anhelada.”²¹

Ahora bien, la mayoría de estos anacoretas, a quienes se les empezó a llamar *monjes* para diferenciarlos de los proscritos²², no solo buscaban aislarse de los hombres, sino que también procuraban llevar una existencia bastante ascética: dormían en cuevas; andaban casi desnudos o con ropa hecha de hojas de palmera o pieles de animales (a imitación de Adán o del Bautista); descuidaban su cuerpo, dejándose las uñas, la barba y los cabellos largos; se

¹⁹ El término anacoreta viene del griego “*anachoresis*”, que significa retiro; es decir, se trataba de los hombres que vivían aparte. Vid. Lacarrière, *Los Hombres ebrios...*, p. 23; Silvia Acerbi y Ramón Teja, “En las raíces del eremitismo cristiano: la vida en el desierto concebida como conquista del cielo en la tierra” en García de Cortázar y Teja (coords.), *El monacato espontáneo...*, p. 11; Miguel Cortés Arrese, “Los eremitas de las iglesias orientales y sus manifestaciones artísticas” en García de Cortázar y Teja, *El monacato espontáneo...*, p. 35.

²⁰ García de Cortázar, *Historia religiosa del...*, p. 67 y 107 y Acerbi y Teja, “En las raíces...” p. 12.

²¹ Véase el epígrafe que corona estas páginas. Hay que recordar, como señala José Ángel García de Cortázar, que el Evangelio de san Marcos inicia con el pasaje de san Juan Bautista viviendo en el desierto, en donde se alimentaba de miel silvestre y saltamontes, y se vestía únicamente con pieles de camellos. Y que Cristo, antes de empezar su vida pública, también se retiró cuarenta días y cuarenta noches a este lugar. En este sentido, los orígenes del cristianismo, al menos en el plano simbólico, se podrían situar en el desierto: de ahí su importancia. García de Cortázar, *Historia religiosa del...*, p. 106.

²² No hay que olvidar que la palabra monje (y por ende monacato) proviene del griego *monachos*, que significa solitario. Acerbi y Teja, “En las raíces...” p. 11.

limitaban a comer legumbres y vegetales silvestres; y se entregaban a toda clase penitencias. Tales acciones se debían a que dichos solitarios pensaban que la segunda venida de Cristo y el Juicio Final sucederían pronto, de ahí que debían estar preparados, purificados de toda imperfección, y esto solo lo lograrían expiando sus pecados y sometiendo sus pasiones mediante castigos y mortificaciones corporales.²³ Aunado a ello, como ha demostrado Jacques Lacarrière, a este pensamiento escatológico debió haber influido que el cristianismo que se implantó y se desarrolló en Egipto fue monofisita, es decir, que los cristianos de esa región (cristianos coptos) negaban la doble naturaleza de Cristo, argumentando que él solo se había hallado presente en su “parte divina.” Esto traía como consecuencia que, si bien no consideraban que la carne fuera mala, como sí lo hacían otros grupos como los gnósticos y maniqueos, sí pensaban que esta, al haber sido pervertida y “apresada” por Satanás, podía estorbar en el camino de la salvación; de ahí que necesitaba ser sometida y encauzada para que, en vez de perjudicar al espíritu, lo ayudara a elevarse hacia Dios. Dado que esta operación solo se podría obtener por medio de la ascesis, el monje tenía que ser necesariamente un asceta.²⁴

Sin embargo, como se puede suponer, ninguna persona podía mantener esta forma de vida de manera prolongada, además de que la completa soledad era algo imposible de conseguir, sobre todo porque estos personajes se fueron convirtiendo en focos de atracción, ya fuese de parte de curiosos que querían constatar su presencia, de quienes los empezaban a ver como hombres extraordinarios -incluso como santos- y por ende buscaban beneficiarse de sus consejos y oraciones (como sucedió con san Simeón estilita)²⁵, y de aquellos que, impresionados y conmovidos por la vida que llevaban, intentaron imitarlos, como posiblemente ocurrió con san Antonio Abad y los primeros compañeros que tuvo.²⁶ Esto último trajo como consecuencia que, con el paso del tiempo, se fueran estableciendo grupos de monjes o *eremitas* (llamados así por habitar en los *eremos*), los cuales se fueron

²³ Lacarrière, *Los Hombres ebrios...*, p. 30-31 y Acerbi y Teja, “En las raíces...”, p. 20-25.

²⁴ Lacarrière, *Los Hombres ebrios...*, p. 38 y 53-56. Hay que recordar que la palabra griega ascesis (*askesis*) hacía referencia a los ejercicios corporales que se necesitaban hacer para alcanzar la virtud. Acerbi y Teja, “En las raíces...”, p. 11.

²⁵ Según la tradición, este ermitaño pasó los últimos treinta años de su vida en la cima de una columna (de ahí “estilita”, que en griego significa columna), hecho que atrajo a gran número de peregrinos. Cortés, “Los eremitas de...”, p. 48-51.

²⁶ De acuerdo con la vida de san Antonio, varios compañeros de este santo optaron por vivir con él en el desierto de Pispir, lo cual dio lugar a que este sitio se poblara de solitarios. Cortés, “Los eremitas de...”, p. 35.

constituyendo en pequeñas aldeas conocidas como *laura* (o *laurae*) en donde combinaban su vida solitaria con reuniones ocasionales entre ellos, ya fuese para orar, meditar o realizar trabajos comunitarios, como por ejemplo adecuar las cuevas o construir las chozas que los albergarían o trazar los senderos que comunicarían estas habitaciones o *eremitorios*.²⁷ En algunos casos, estas villas llegaron a tener, al centro de ellas, una pequeña iglesia o capilla, en donde los domingos alguno de estos ermitaños que fuera sacerdote, u otro que viniera del exterior, celebraba la Eucaristía. Este fenómeno de las *laura* se dio sobre todo en Judea, en donde se cree fueron impulsadas por san Hilarión, uno de los antiguos compañeros de san Antonio.²⁸

Pero, además de estas aldeas, también surgieron otro tipo de comunidades -a veces como evolución de las propias *laura*, a veces de forma independiente- llamadas *cenobios*, (del griego “*koinobion*”, que significa vida en común), cuya principal característica era, como su nombre lo indica, que los eremitas que las constituían (llamados aquí *cenobitas*) debían de hacer vida común, habitando en un mismo espacio, cerrado, en cuyo centro se encontraría una pequeña iglesia u oratorio. En algunos casos, este edificio o *monasterio* contaría con una enfermería, un área destinada a los huéspedes y una huerta, la cual les serviría para su alimentación. En todos los casos, los monjes deberían de obedecer una regla, la cual normaría su quehacer diario y su espiritualidad, y su cumplimiento sería vigilado por uno de ellos, al cual erigirían por abad. Esta forma de vida semieremítica, que fue impulsada por san Pacomio en los desiertos de Egipto a mediados del siglo IV, sería el origen del monacato.²⁹

La proliferación de eremitas en los años siguientes llevó a las autoridades a buscar su regulación, ya que esta forma de vida autónoma, que de entrada era contestaria e intentaba desarrollarse al margen de las leyes de las ciudades, podía devenir en graves problemas para el imperio, como el surgimiento de movimientos o corrientes heterodoxas (herejías) o el que

²⁷ De hecho, la palabra griega *laura* significa “senderos”. En este tenor, pudieron haber recibido este nombre por los caminos que estos individuos construían para comunicar sus chozas o cuevas. García de Cortázar, *Historia religiosa del...*, p. 107 y Artemio Manuel Martínez Tejera, “La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)” en García de Cortázar y Teja (coords.), *Monjes y monasterios...*, p. 76-77.

²⁸ García de Cortázar, *Historia religiosa del...*, p. 108.

²⁹ García de Cortázar considera que no es casual que los primeros cenobios hayan surgido en esta zona, puesto que existía una larga tradición judía de vida eremítica común, como los esenios de las montañas de Qumrán y los famosos “terapeutas” de Alejandría, quienes optaron por la soledad compartida para alcanzar la perfección espiritual. García de Cortázar, *Historia religiosa del...*, p. 108. También véase Martínez, “La realidad material...”, p. 62.

vagabundos y delincuentes se hicieran pasar por ermitaños para evitar trabajar o enfrentar la acción de la justicia. Por ello, más que la vida en completa soledad, optaron por promover la creación de cenobios, ya que de este modo sus ocupantes quedarían normados por una regla, aprobada por una autoridad eclesiástica (como la de san Pacomio), y bajo la supervisión de un superior. Si bien nunca se prohibió el que algunos individuos vivieran como verdaderos solitarios, como en su momento lo habían hecho san Pablo o san Antonio, se recomendaba que antes de que se adentraran totalmente solos a las profundidades del desierto pasaran una temporada en un cenobio, ya que ahí se instruirían en los fundamentos de su fe y de la vida eremítica (para evitar “desviarse” de la ortodoxia) y aprenderían cómo vencer las tentaciones que el demonio les pondría en su camino. Este intento de regulación traería como consecuencia que, para el siglo V, tal y como escribió san Juan Casiano en sus *Colaciones*, se concibieran tres tipos de eremitas: los cenobitas o monjes, que vivían en los cenobios; los “verdaderos o buenos” solitarios, que habían cumplido el precepto de haber estado antes en un cenobio y a quienes ahora se les empezó a llamar *anacoretas* (con lo cual este vocablo perdió su significado peyorativo anterior); y los “falsos o malos” solitarios, a quienes por no obedecer el mandato anterior se les relacionó con los vagabundos (giróvagos), herejes y demás proscritos.³⁰

A este intento de control también ayudaría el que algunos obispos que habían conocido o practicado el eremitismo -como san Atanasio, san Jerónimo o Teodoreto- y monjes o abades letrados -como Evagrio y Juan Mosco- escribieran sentencias o *apotegmas*, obras espirituales y “vidas” de los eremitas más destacados de los que habían tenido noticia (a quienes les dieron el mote de “Padres del Desierto”), en las cuales los que se iniciaban en la vida eremítica -o incluso los que ya la cultivaban- pudieran encontrar consejos y pautas para llevarla a cabo, así como las tentaciones más comunes de los que serían sujetos (como la gula, la lujuria, la soberbia o la acedia) y las herramientas para vencerlas.³¹ De toda esta literatura patrística, sin duda, los libros que tuvieron mayor trascendencia fueron las vidas (*Vitae Patrum*), ya que en ellas los autores narraban y exaltaban las virtudes de dichos solitarios destacados, para que quienes las leyeran o las escucharan pudieran conocerlas e

³⁰ Acerbi y Teja, “En las raíces...”, p. 11-12 y Martínez, “La realidad material...”, p. 61-63.

³¹ Llama la atención que las tentaciones en las que podían caer los eremitas, sistematizadas en ocho grupos o pensamientos por Evagrio, se convertirían, durante el pontificado de san Gregorio Magno, en lo que hasta la fecha la Iglesia llama “pecados capitales”. Vid. García de Cortázar, *Historia religiosa del...*, p. 110.

imitarlas.³² No obstante, en estos escritos, también enfatizaban que la vida en el desierto, sobre todo la completamente solitaria, no estaba hecha para todos ni se podía llevar a cabo sin el auxilio divino, razón por la cual, en caso de que Dios no quisiera que este fuera su camino, debían abandonarlo y someterse a su voluntad. Esto explica, en cierto modo, que estas narraciones estuvieran llenas de portentos y sucesos extraordinarios, como por ejemplo que los eremitas aquí retratados pasaran largas temporadas sin comer o que fueran alimentados por los ángeles; que los animales (incluso los feroces como los leones) los ayudaran a construir sus chozas o cavar fosas profundas que les sirvieran como tumbas; que pudieran aguantar mortificaciones excesivas; o que tuvieran combates con los demonios y los ganaran. En este sentido, estas construcciones retóricas, que partían de un mismo modelo: la *vida de san Antonio Abad*, escrita por san Atanasio en el siglo IV para edificación de los monjes que vivían en monasterios y cenobios de la zona³³, no estaban hechas para ser imitadas literalmente (únicamente trataban de ser guías de virtudes y modelos de comportamiento), sino que mostraban que no era viable que todos los hombres pudieran aspirar y lograr este género de vida, puesto que existía una cierta predestinación por parte de la divinidad.³⁴

Ahora bien, independientemente de los motivos que estuvieron detrás de la elaboración de estas obras, lo cierto es que su producción ocasionó por lo menos tres consecuencias que serían clave en el desarrollo de la historia del eremitismo. Primero, si bien se trataban de historias idealizadas, las descripciones de las virtudes y modos de vida de los “Padres del Desierto” se fueron constituyendo como los tópicos básicos del modelo de “ermitaño ideal”. De ahí en adelante, todos aquellos que quisieran ser eremitas -y reconocidos como tal- deberían, en la medida de lo posible, reproducir dichos elementos: vivir retirados de los negocios mundanos (o al menos aparentar que lo estaban), practicar la castidad y entregarse a toda clase de penitencias, vestir y vivir pobremente, descuidar su físico y

³² Lacarrière, *Los Hombres ebrios...*, p. 20; García de Cortázar, *Historia religiosa del...*, p. 110; Acerbi y Teja, “En las raíces...”, p. 12 y ss.

³³ García de Cortázar, *Historia religiosa del...*, p. 67-68.

³⁴ Como señaló Lacarrière, siguiendo a Richard Reitzenstein, la vida de san Antonio abad, modelo de las demás *Vitae Patrum*, era una “aretología”; es decir, se trataba de un discurso edificante en donde el objetivo era destacar las virtudes de una persona (*aretos*), para que fueran conocidas e imitadas. Estos discursos edificantes tenían su antecedente en las “vidas de los sabios” que, con anterioridad, habían escrito los pensadores grecorromanos. Lacarrière, *Los Hombres ebrios...*, p. 68-72. También, véase Acerbi y Teja, “En las raíces...”, p. 12 y ss.

apariciencia, y dedicar la mayor parte de su tiempo a la oración, la meditación y la contemplación. De igual forma, tanto ellos como la sociedad que los reconocería como “verdaderos solitarios” esperarían experimentar apariciones de seres celestiales y demoniacos: los primeros los ayudarían en sus necesidades básicas, mientras que con los segundos se batirían en férreos combates, de los cuales siempre deberían salir victoriosos.³⁵

Segundo, que en el imaginario las figuras de estos individuos y la de los desiertos se construirían de manera ambivalente. Esto es, que las personas (incluyendo a las autoridades) siempre concebirían al ermitaño como un ser que o bien podía ser un hombre santo o bien podía ser un embaucador y un hereje. Lo mismo sucedería con el yermo: así como era un lugar donde se podía escuchar la voz de Dios y presenciar eventos celestiales (la aparición de ángeles, por ejemplo), también podía ser el hogar de las huestes demoniacas, dispuestas a tentar a los hombres. Así pues, el desierto, el *yermo*, el *eremos*, eran, al mismo tiempo, un *locus amoenus*, un *locus sanctum*, en donde reinaba el éxtasis, la felicidad, la armonía, y un *locus horridus*, caracterizado por lo desconocido, el desorden, el castigo: el lugar donde moraba el demonio.³⁶

Y tercero, la producción de estas obras, que de *aretologías* se fueron convirtiendo en *hagiografías* (vidas de santos), consolidaron más la idea -que ya estaba en el ambiente- de que los solitarios, los “verdaderos solitarios” (calificados así por la gente), eran, al igual que los mártires y los obispos, verdaderos santos, pues habían entregado su existencia al servicio de Dios, olvidándose de los “valores dominantes de su tiempo”, como el poder, la riqueza o los placeres que ofrecían las ciudades. En este tenor, sus tumbas y reliquias, o sus personas cuando aún se encontraban con vida, eran dignas de veneración, ya que, además de que sacralizaban el espacio en el cual se encontraban, eran vínculos entre el mundo celestial y el terrenal, de ahí que a través de ellas podían obtener milagros y otros beneficios espirituales.³⁷

³⁵ Antonio Rubial, “Tebaidas en el...”, p. 356-357.

³⁶ Acerbi y Teja, “En las raíces...”, p. 13; Le Goff, *Lo maravilloso y...*, p. 32-35; y Bartra, *El mito del...*, p. 51-60.

³⁷ Vauchez, “El santo”..., p. 329 y Antonio Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 22. Sobre el desarrollo del culto a los santos en la Antigüedad tardía, puede verse el trabajo clásico de Peter Brown, *El culto a los santos. Su desarrollo y su función en el cristianismo latino*, trad. de Francisco Javier Molina de la Torre, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2018.

El fenómeno del eremitismo y su concepción ambivalente en el imaginario pasaron a Occidente muy pronto. A ello debió ayudar, por un lado, los canales de comunicación que existían dentro del imperio; por otro, el que los autores anteriormente mencionados, como san Atanasio, san Jerónimo o san Juan Casiano, se establecieron en Roma y Marsella. Este último, por ejemplo, fundó el famoso monasterio de San Víctor alrededor del año 415. Igualmente, debió haber influido la rápida propagación que tuvieron las *Vitae Patrum*, especialmente la de san Antonio Abad, la cual no solo se convirtió en el modelo de las hagiografías de los “Padres del Desierto”, sino en el de todas las demás que fueron surgiendo, como fue el caso de la vida de San Martín de Tours, escrita por Sulpicio Severo entre finales del siglo IV y principios del V.³⁸ Así, las tres formas de vida solitaria que nacieron en Oriente (la anacorética, la cenobítica y las *laura*), se reprodujeron por Italia, Francia, Bretaña, la Península Ibérica y otras latitudes de la cristiandad occidental.³⁹ En este último lugar, en la Hispania de los visigodos, queda claro que ya estaban presentes para finales del siglo VI, tanto por los restos de los eremitorios y monasterios que datan de esas fechas (que aún pueden verse en la actualidad)⁴⁰ como porque san Isidoro de Sevilla los menciona en sus *Etimologías*. Aquí, el santo hispalense, como había sucedido con anterioridad, argumentaba que había muchas clases de monjes, es decir, de personas que escogían la vida solitaria:

Muchas son las clases de monjes. Así, los *cenobitas*, a quienes podemos definir como “los que viven en común”, pues el cenobio es propio de muchos. *Anacoretas* son quienes, después de la vida cenobítica, se dirigen a los desiertos y habitan solos en parajes despoblados: se les ha dado semejante nombre por haberse apartado lejos de los hombres. Los anacoretas imitan a Elías y a Juan; los cenobitas, en cambio, a los apóstoles. Los *eremitas*, también llamados

³⁸ García de Cortázar, *Historia religiosa del...*, p. 68.

³⁹ Sobre el desarrollo del eremitismo en Occidente durante la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media, puede verse: Antonio Linage Conde, *El monacato en España e Hispanoamérica*, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, 1997 y Anne-Marie Helvétius, “Ermîtes ou Moines. Solitude et cénobitisme du V^e au X^e siècle (principalement en Gaule du Nord)” en André Vauchez (dir.), *Ermîtes de France et d’Italie (XI^e-XV^e siècle)*, Roma, École Française de Rome, 2003, p. 1-27.

⁴⁰ La historiografía que ha abordado el tema de los ermitaños y eremitorios visigodos y de épocas posteriores es sumamente amplia, ya que en ella encontramos trabajos multi e interdisciplinarios, donde se combina la historia, la historia del arte y la arqueología. Basta con ver los trabajos de: Luis Alberto Monreal Jimeno, *Eremitorios rupestres altomedievales (El alto valle del Ebro)*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989; Ramón Grande del Brío, *Eremitorios altomedievales en las provincias de Salamanca y Zamora. Los monjes solitarios*, Salamanca, Librería Cervantes, 1997; Raquel Casal, José Miguel Andrade y Roberto J. López (eds.), *Galicia monástica. Estudos en lembranza da profesora María José Portela Silva*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2009; y las obras colectivas anteriormente citadas de *España eremítica, El monacato espontáneo y Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*.

“anacoretas”, son los que ha huido lejos de la presencia de los hombres, buscando el yermo y las soledades desérticas. “Yermo” (*eremus*) viene a ser como “remoto”.⁴¹

Si bien estos vocablos habían surgido con diferencias específicas, tal y como se puede apreciar en la obra de san Isidoro, anacoreta y eremita se fueron asimilando como sinónimos, los cuales marcaban su diferencia con el de cenobitas y, con el paso del tiempo, también con el de monjes, término que empezó a referirse exclusivamente a quienes habitaban en un monasterio. Asimismo, con el correr de los años, en esta zona de Hispania -especialmente en la región de Castilla-, la palabra eremita se fue “castellanizando” hasta evolucionar a “*ermitaño*”, vocablo que, como ha demostrado Fernando Baños, terminó por imponerse sobre los demás. De ello darían cuentas las distintas obras literarias y jurídicas en las que irían apareciendo estos personajes.⁴²

Otro de los cambios o adaptaciones que se suscitaron en esta parte del mundo fue la noción de desierto, ya que en Occidente, a diferencia de las regiones de Egipto, Siria y Palestina, no había desiertos como tal, llenos de arenas, grutas y palmeras; aquí, los yermos a los que se retiraban los anacoretas eran, por lo general, los bosques, aunque también, sobre todo en las regiones costeras (como la zona nórdica de Bretaña o los litorales del Mediterráneo), fueron las islas. No obstante, a pesar de que el entorno geográfico cambió, la esencia y significado del *eremos* se mantuvo, incluyendo la ambivalencia. Los bosques y demás parajes solitarios -que de entrada eran considerados espacios sagrados como consecuencia de fuertes reminiscencias “paganas”- podían ser lugares propicios para orar, meditar y experimentar un sinnúmero de hierofanías; pero, al mismo tiempo, eran el hogar de aventureros, vagabundos, bandidos (baste recordar la leyenda de Robin Hood), asesinos, herejes y demás prófugos de la justicia, al igual que de hechiceros, demonios y criaturas salvajes y desconocidas que podían seducir y dañar física y espiritualmente a los hombres. Eran, pues, sitios que podían emular al paraíso, al Edén, pero igualmente eran el reflejo de

⁴¹ San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, texto latino, versión española y notas de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, L. VII, no. 13, p. 673. También véase Martínez, “La realidad material...”, p. 63-64.

⁴² Fernando Baños Vallejo, “El ermitaño en la literatura medieval española: arquetipo y variedades” en García de Cortázar y Teja, *El monacato espontáneo...*, p. 123.

todo lo que estaba fuera del orden establecido, de la ley, de la sociedad, la “policía” y la Iglesia cristianas.⁴³

De igual manera, esta ambivalencia se haría presente en los solitarios, a quienes sus coetáneos verían, conjuntamente, como santos, capaces de realizar milagros y profecías, o energúmenos, que podían fingir o aparentar hacer los mismos portentos pero con ayuda del demonio; como sabios, a quienes se podía acudir en busca de consejo, o como ignorantes y soberbios, que no conocían de ningún tema pero igual querían opinar; como verdaderos ascetas, llenos de virtud, o como embaucadores, que fingían santidad para vivir al margen del trabajo y del orden establecido; como hombres humildes, que estaban dispuestos a someter su voluntad a la de las autoridades eclesiásticas, o como herejes, rebeldes y contestarios; como hombres casi celestiales, puesto que habían abandonado todo lo mundano -incluyendo el cuidado de su propio físico-, o, por lo mismo, como hombres salvajes, que por vivir fuera de la sociedad se habían convertido casi en bestias.⁴⁴ Sobre este último punto, hay que decir que la imagen del ermitaño como “hombre salvaje”, prácticamente desnudo y lleno de vellos, no se gestó aquí, pues, como ha demostrado Roger Bartra, ya se encontraba presente en Oriente desde por lo menos el siglo IV, en las historias de algunos eremitas como san Onofre y el anacoreta anónimo que conoció san Marcos el Ateniense, cuyos cuerpos estaban tan descuidados y llenos de pelos que ya no parecían seres humanos.⁴⁵ No obstante, sería precisamente en Occidente, y hasta después del siglo XIII, cuando alcanzaría su expresión máxima, gracias a las representaciones plásticas que se hicieron estos personajes, siendo san Onofre uno de los más frecuentados, y a la gestación de nuevas leyendas, como

⁴³ Le Goff, *Lo maravilloso y...*, p. 36-46.

⁴⁴ Le Goff, *Lo maravilloso y...*, p. 46-48 y Fernando R. de la Flor, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 270-271. Sobre los “hombres-salvajes”, hay que señalar que en la época se consideraba que estos seres -mitad humanos, mitad animales- podían ser bastante agresivos, ya que, al vivir al margen de la sociedad, se asemejaban más a las bestias que a los hombres. Dado que algunos ermitaños (reales o literarios) compartían algunas de sus características, como estar desnudos, con el cabello, la barba y los vellos crecidos, y vivir fuera del orden establecido, podían confundirse o equipararse a ellos. Sobre este tema, remito al lector a la obra de Roger Bartra anteriormente citada, puesto que es el autor que más lo ha trabajado.

⁴⁵ Es precisamente este autor quien apunta, siguiendo a Charles A. Williams, que no es de extrañar que la imagen del ermitaño como hombre salvaje (*homo sylvaticus/homo agrestis*) surgiera en Oriente, pues tenía sus antecedentes próximos en los mitos judaicos y babilónicos, en los cuales se pueden encontrar personajes con características similares, como Job o Enkidu, “el héroe y amigo salvaje de Gilgamesh.”, Bartra, *El mito del...*, p. 61 y ss.

la de san Juan Crisóstomo, el ermitaño que, además estar desnudo y cubierto de pelos, vivía en una cueva y caminaba “a cuatro patas” a modo de penitencia.⁴⁶

Fue, pues, por esta ambivalencia, por la facilidad con la que otros marginados podían hacerse pasar por ermitaños, por la autonomía excesiva a la que aspiraban (fuera de todo control civil o eclesiástico) y por la gran probabilidad que existía de que sostuvieran o abrazaran ideas heréticas, que las autoridades empezaron a propugnar por su regulación. El VII Concilio de Toledo, por ejemplo, celebrado en el año 646, ordenaba que todos aquellos que quisieran ser anacoretas -verdaderos anacoretas- debían de pasar un tiempo en un cenobio, como había sido en un principio. Por su parte, durante el siglo IX, con el fin de evitar que más individuos huyeran a los yermos (a quienes se consideraba seres asociales y melancólicos o locos) la legislación carolingia buscó limitar este estilo de vida. De igual forma, con el surgimiento y proliferación de las órdenes monásticas, como los benedictinos, los cartujos, los camaldulenses o los premonstratenses, en cuya historia, esencia y carisma estaban presentes el anhelo por la soledad y la vida contemplativa, la Iglesia institucional fomentó, incluso ordenó, su ingreso a estas, ya que ahí podrían ejercer su vocación eremítica de manera regulada y supervisada⁴⁷; o, en todo caso, que se establecieran cerca o bajo la supervisión de uno de sus monasterios y vivieran según su regla.⁴⁸

⁴⁶ La leyenda de “san Juan Crisóstomo”, que tomaba como personaje principal al santo obispo del mismo nombre, debió surgir (o al menos popularizarse) hacia el siglo XIII, ya que es en esta centuria cuando se encuentran las versiones más antiguas de la misma en varias regiones de Europa. De acuerdo con esta historia, Juan era un sacerdote que se había ido a vivir como ermitaño al bosque: había escogido una cueva por morada, se limitaba a comer hojas y yerbas y dedicaba su tiempo a la contemplación y a los ejercicios ascéticos. A pesar de que trató de vivir siempre en soledad y resistir todas las tentaciones que se le presentaban, un día llegó a su cueva una joven mujer (que según las distintas versiones que existían podía ser la hija del emperador o la del conde de Barcelona, o la hermana del rey de Sicilia), la cual le pidió refugio, ya que se encontraba perdida y tenía miedo de que las bestias del bosque la devoraran. Si bien en un inicio Juan se resistió, pensando que podía tratarse de un demonio disfrazado de mujer, terminó por aceptar. Aunque al principio él intentó continuar con su vida espiritual, y la doncella no lo molestaba en sus menesteres, al final ambos sintieron mutua atracción y terminaron yaciendo juntos. Ante el pecado cometido, y temiendo volver a caer en la tentación, el ermitaño optó por asesinarla, para lo cual la aventó al fondo de una cañada. No obstante, esto le produjo un mayor remordimiento, por lo que, desde ese momento, se impuso como penitencia vivir como un animal, comiendo y caminando como lo hacían ellos: “a cuatro patas”. Así vivió san Juan unos meses, hasta que un cazador, que lo confundió con una bestia, lo atrapó y se lo llevó al emperador (o al conde de Barcelona o al rey de Sicilia, según la narración que se esté usando), a quien contó su historia y confesó su crimen. El gobernante en cuestión se dirigió al barranco donde el “hombre-bestia” había arrojado a la doncella: cuál sería la sorpresa de todos que la encontrarían viva, amamantando al bebé que había parido durante ese tiempo. En esta historia, tal y como apunta Roger Bartra, la imagen del hombre salvaje era la imagen de la penitencia. Bartra, *El mito del...*, p. 83-85.

⁴⁷ Martínez, “La realidad material...”, p. 64; Bartra, *El mito del...*, p. 121; y Rubial, “Tebaidas en el...”, p. 358.

⁴⁸ Fue el caso de los ermitaños que vivían cerca del santuario de Monserrat, en Cataluña, los cuales dependieron, primero, del monasterio benedictino de Santa María que se encontraba en dicho lugar, y luego del de San Benito

Con todo, el fenómeno eremítico era ya un hecho, y por más prohibiciones, restricciones y reglamentaciones que se implementaron, los anacoretas, regulados o no, proliferaron por todos los reinos cristianos, sobre todo a partir del siglo XI.⁴⁹ A pesar de que nunca desapareció su imagen ambigua, en muchos de ellos prevaleció el aura de santidad, lo cual trajo como consecuencia que, de ser personajes “aislados”, comenzaran a tener una mayor presencia y participación dentro de su sociedad. De este modo, si bien algunos siguieron retirándose a los bosques, la mayoría optó por regresar a las ciudades, ya fuese de manera temporal -alternando su estancia en uno y otro lugar-, o de forma definitiva. No obstante, su naturaleza errante y vagabunda les impedía radicar en una sola urbe, de ahí que constantemente estuvieran mudándose de morada. Con ello, las nociones de yermo y eremitismo volvieron a tomar nuevos significados y a tener nuevas implicaciones: para ser o autodenominarse ermitaño ya no era necesario aislarse por completo del mundo, o residir en un mismo paraje solitario; se podía -como empezaron argumentar algunos de ellos y algunos autores que escribieron sobre la vida eremítica- que el yermo se podía llevar en el corazón, idea que defendieron señalando que los propios “Padres del Desierto” no residieron en un mismo sitio ni en completa soledad.⁵⁰ A estos argumentos de naturaleza teológica, se sumaban otros de índole más práctica: ningún eremita podía vivir totalmente aislado, puesto que necesitaba de víveres para sobrevivir y, debido al gran poder de convocatoria que tenían, siempre estarían rodeados de curiosos y seguidores. Incluso, aquellos que construían su choza al interior de un bosque, terminaban siendo visitados por todo género de personas, que iban desde campesinos y labradores hasta obispos y monarcas. Después de todo, en tanto “santos” en potencia que eran, la gracia de Dios debía morar en ellos.

El papel protagónico que fueron alcanzando hizo, pues, que tuvieran una mayor presencia en cada una de las esferas de la sociedad, especialmente en la religiosa. A los ermitaños no solo se les fueron atribuyendo cualidades propias de los santos -como realizar

de Valladolid. García M. Colombás, OSB., “La `santa montaña de Monserrat’” en *España eremítica. Actas...*, p. 166 y ss.

⁴⁹ André Vauchez, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, 2ª ed., trad. de Paulino Iradiel, Madrid, Cátedra, 1995, p. 77. De hecho, este autor considera que los siglos XI al XIV fue la “época dorada” de los ermitaños, pues fue el momento en que muchos de estos hombres fueron tenidos por santos, lo cual ayudaría a que se “renovara”, en el imaginario, el repertorio del santoral eremita. Vauchez, *Sainthood in the...*, p. 191-195.

⁵⁰ Uno de estos argumentos estipulaba que san Antonio, el “padre de los anacoretas”, viajó por varios lugares, siempre en busca de una “mayor perfección espiritual”. En este tenor, la errancia podría ser entendida como una peregrinación constante hacia una mayor perfección. Acerbi y Teja, “En las raíces...”, p. 14.

milagros, predecir el futuro o leer las conciencias de los hombres-, sino que ellos mismos empezaron a desarrollar un sinnúmero de actividades que, anteriormente, estaban reservadas a los clérigos, tales como: ofrecer consejos espirituales y morales; predicar en público; realizar obras de misericordia (corporales y espirituales); cuidar y administrar ermitas y capillas; fomentar devociones religiosas; demandar limosnas para obras de caridad, etc.⁵¹ Algunos, incluso, llegaron a tener tal poder de convocatoria que coadyuvaron a la fundación de importantes monasterios y santuarios; y unos más, a emprender empresas de gran calado, como fue el caso del famoso Pedro el ermitaño, quien, aunque fallida, predicó y dirigió una “cruzada” hacia Tierra Santa.⁵²

Tal alcance también se vería reflejado en las obras hagiográficas y en el resto de la literatura. No es casual que a partir de ese momento, y a lo largo de toda la Edad Media, los ermitaños (tanto los antiguos como los que iban apareciendo) empezaran a ser incluidos en las recopilaciones que se hacían sobre las vidas de los santos (*Flos sanctorum*) o, incluso, se elaboraran “vidas” específicas sobre ellos. De igual forma, muchas obras de carácter más profano, algunas sumamente conocidas como *Tristán e Isolda*, el *Libro del Caballero Zifar*, *Tirant lo Balnch* o el *Amadís*, los fueron incluyendo como personajes, que, si bien eran secundarios, resultaban de gran importancia para el desarrollo de la trama: se convirtieron, como apunta María Carmen Pastor, en “personajes literarios.”⁵³ Tal tendencia se perpetuaría, al menos para el caso de la Península Ibérica, durante la Edad Moderna, puesto que, en muchas novelas del Siglo de Oro, se asoman con bastante regularidad. Algo similar sucedería en las manifestaciones plásticas, ya que pinturas, grabados y esculturas también comenzarían a representarlos con todos sus atributos. En este tenor, uno de los cuadros que más se popularizaría a partir del siglo XIV, primero en Italia y después en el resto de Europa, fue el de la “Tebaida”, llamado así porque se refería a los solitarios que se habían retirado a los desiertos de Tebas, en Egipto. En estas pinturas se representaba a grupos de ermitaños haciendo vida común (a manera de *laura* o cenobios) y realizando diversas actividades, ya

⁵¹ Rubial, “Tebaidas en el...”, p. 357.

⁵² Sobre este ermitaño, véase la obra monumental de Jean Flori, *Pedro el ermitaño y el origen de las cruzadas*, trad. de Manuel Serrat Crespo, Barcelona, Edhasa, 2006.

⁵³ Le Goff, *Lo maravilloso y...*, p. 43-49; Fernando Baños Vallejo, *La hagiografía como...*; del mismo autor, “El ermitaño en...”, p. 123-147; y María Carmen Pastor Cuevas, “Tipología del Ermitaño: Ficcionalización y Función en los Libros de Caballerías Hispánicas (Zifar, Amadís y Tirante el Blanco)” en *Literatura Medieval, Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1º-5 de octubre de 1991)*, Lisboa, Cosmos, 1993, p. 35-39.

fuesen propias de su oficio (como rezar, meditar, contemplar o autodisciplinarse), o que tuvieran que ver con el sostenimiento de su comunidad, como por ejemplo el cultivo de una huerta. En estas pinturas, también fue frecuente que se representaran animales de todo tipo, los cuales evocaban los tópicos eremíticos que se habían forjado desde la literatura patrística (el contacto directo que tenían los anacoretas con la naturaleza, el que fueran ayudados o alimentados milagrosamente por estos seres, el que pudieran conversar con ellos, etc.) y podían fungir como símbolos de las virtudes y los vicios más comunes que se daban entre quienes practicaban esta forma de vida. De igual forma, se llegaron a incluir algunas escenas en donde uno o varios demonios aparecían cerca de estos hombres, lo cual hacía alusión a que en estos desiertos, a pesar de su carácter sacro, siempre estaría presente la tentación.⁵⁴

Es importante señalar que, en tanto estas manifestaciones plásticas y literarias eran reflejo de la concepción que la sociedad tenía acerca de los ermitaños en su imaginario, estos no solo fueron representados como “eremitas ideales” o como santos. En obras como el *Libro del Buen Amor*, estos individuos también aparecen caracterizados como “falsos solitarios” o como ermitaños que, por su soberbia, arrogancia, ignorancia, falta de fe o su negativa a dejarse conducir por un padre espiritual, terminaban sucumbiendo a la tentación, cometiendo pecados como la fornicación, la embriaguez o el asesinato, o cayendo en la herejía.⁵⁵ Este tipo de narraciones, que tenían una tónica edificante, alcanzarían su expresión máxima en la literatura del Siglo de Oro, en donde muchos de estos eremitas “ficcionalizados” serían relacionados con los pícaros, los cuales se valían de toda clase de artimañas (empezando por su aura de santidad) para embaucar a la gente y vivir a costa de su trabajo. Asimismo, se insistiría en que si un solitario no contaba con las herramientas necesarias para materializar esta forma de vida, y se negaba a recibir el auxilio y la supervisión eclesiásticas, podría resultarle contraproducente en su camino salvífico.⁵⁶ La obra más representante de este punto

⁵⁴ Al parecer, las pinturas de las tebaidas comenzaron a popularizarse hacia mediados del siglo XIV, empezando por la península itálica. En uno de los murales del Camposanto de la ciudad de Pisa, tal vez se localice una de las más antiguas. No obstante, este tipo de cuadros no surgieron como tal en Occidente, pues desde siglos atrás se pueden ver algunas representaciones similares en varios templos y monasterios de la Iglesia ortodoxa. En este tenor, no es casual que, para el caso de Europa, las primeras de ellas se encuentren en Italia, ya que todas las influencias bizantinas entraban por esta región. Vid. Antonio Rubial, “*Hortus eremitorum*. Las...”, p. 89 y ss. y Vauchez, *La espiritualidad del...*, p. 78.

⁵⁵ Baños, “El ermitaño en...”, p. 147-149.

⁵⁶ Sobre los ermitaños en la literatura del Siglo Oro, vid. Béatrice Chenot, “Presencia de ermitaños en algunas novelas del Siglo de Oro”, *Bulletin Hispanique*, t. 82, no. 1-2, 1980, p. 59-80 y Flor, “Eremitismo y marginalidad...”, p. 31-65.

sería, sin duda, *El condenado por desconfiado*, del mercedario Tirso de Molina, en la cual el ermitaño Paulo -protagonista de la historia- al perder su fe y su confianza en Dios, terminaría por convertirse en bandolero y, con ello, negándose la posibilidad de alcanzar la salvación eterna.⁵⁷

Así pues, la relevancia que alcanzaron los anacoretas en la sociedad occidental, tanto en la realidad como en el imaginario, era innegable. Esta, además, se vio acentuada a partir de los siglos XI y XII cuando los laicos quisieron y consiguieron (a veces con anuencia de las autoridades eclesiásticas, a veces en contra de estas) ejercer con mayor autonomía su religiosidad.⁵⁸ La Iglesia institucional, consciente de que se trataba de un fenómeno que no se podía detener, y que la participación de los eremitas -y del laicado en general- no podía ser prohibida del todo pues constituía, en el fondo, la esencia del cristianismo, siguió optando por su regularización y encauzamiento. Por ello, continuó fomentando el ingreso de quienes aspiraban a la vida solitaria y contemplativa a las órdenes monásticas, y, a partir del siglo XIII, a las mendicantes, algunas de las cuales, como los agustinos y los carmelitas, habían surgido, precisamente, como agrupaciones de ermitaños. Otras, aunque no habían tenido ese origen (como los franciscanos), compartían muchas de las ideas y actitudes que estos sostenían, como la pobreza, el dejar a un lado los negocios y los placeres profanos, y una crítica constante a la riqueza y a la mundanidad en la que vivían muchos de los clérigos.⁵⁹

⁵⁷ El condenado por desconfiado fue publicado en 1635, en la *Segunda Parte de las comedias del maestro Tirso de Molina*. Para este trabajo, yo he utilizado la siguiente edición: Tirso de Molina, *El condenado por desconfiado*, ed., introd. y notas de Ysla Campbell, Barcelona, Castalia, 2013.

⁵⁸ Sobre la importancia que comenzó a tener el laicado a partir del siglo XI pueden verse las obras clásicas de Guy Lobrichon, *La religion des laïcs en Occident, XI^e-XV^e siècles*, París, Hachette Livre, 1994 y Vauchez, *La espiritualidad del...*, p. 89 y ss.

⁵⁹ No se debe olvidar que las órdenes del Carmelo y de San Agustín surgieron luego de que el Papado impulsara y aprobara, a lo largo del siglo XIII, la congregación de distintos grupos de ermitaños que se encontraban diseminados por Europa. En el caso de los carmelitas, la mayoría de estos grupos aducían haber estado con anterioridad en el Monte Carmelo, ejerciendo el eremitismo bajo la regla que les había impuesto el patriarca Alberto de Jerusalén, y ser herederos de una tradición (mítica) que se remontaba hasta el profeta Elías, quien había vivido como eremita en la zona. En el caso de los segundos, se trataba de grupos bastante heterogéneos, cuya única característica común era que todos seguían o decían seguir la Regla de San Agustín. No obstante, tras su unión, también comenzaron a construir una historia y una identidad comunes que los vinculara directamente con el santo de Hipona. Ahora bien, con respecto a los franciscanos, a pesar de que su patriarca (san Francisco) no diseñó su fundación como una orden eremítica, sí le dio un espacio fundamental a la contemplación, además de que creó y reglamentó “eremitorios” para los hermanos que quisieran experimentar esta forma de vida. Debido a que la historiografía sobre el nacimiento y carisma de estas órdenes mendicantes es sumamente prolija, me limito a remitir al lector a: Víctor M. Ballesteros, “La Orden de San Agustín en Nueva España: expansión, septentrional en el siglo XVI, pensamiento y expresión”, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1991, p. 23-26; Roberto Jaramillo Escutia, OSA., “Prólogo” a Francisco de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de San*

Si bien algunos ingresaron a estas comunidades religiosas, otros prefirieron seguir practicando el eremitismo al margen de cualquier institución eclesiástica. En estos casos, a pesar de que tampoco se les prohibió (o en muy pocas ocasiones) esta decisión, sí se les conminó a sujetarse a la autoridad episcopal; a residir en alguna villa o ciudad (o cerca de algún poblado) en donde pudieran frecuentar sus sacramentos (sobre todo a partir del IV Concilio de Letrán); y a tener un padre espiritual que los guiara en su camino para evitar que cayeran en el error y la tentación, o se dejaran engañar fácilmente por el Maligno, quien se les podía manifestar de múltiples formas, desde un ser monstruoso hasta un ángel de luz. Estas medidas, además, podrían evitar la proliferación de falsos ermitaños.

Con todo, como siempre había sucedido, hubo quienes acataron las medidas y quienes, por múltiples razones, siguieron mostrando una actitud rebelde y contestaria y se opusieron a acatarlas. Esta situación hizo que, para finales de la Edad Media y los albores de la Moderna, se reconocieran tres (a veces cuatro) tipos de ermitaños: los que entraron en una orden monástica o religiosa y dentro de ella practicaron el eremitismo; los que decidieron ejercer este tipo de vida con permiso explícito de un obispo; quienes lo hicieron sin esta licencia, pero aceptaron ser dirigidos por un guía espiritual; y los que se negaron rotundamente a ser sometidos o vigilados por una autoridad religiosa. A esta clasificación habría que añadir que, sobre todo los del primer género, recibieron las órdenes sacerdotales o, por lo menos, profesaron votos solemnes, de ahí que gozaban de privilegio eclesiástico.⁶⁰ No obstante, también hubo monjes, frailes y sacerdotes seculares que decidieron dejar de ejercer su ministerio (temporal o definitivamente) para retirarse al yermo: algunos lo hicieron con permiso, radicando en una ermita, una capilla, un cenobio o un “desierto”

Miguel de las Cuevas en el reino de Nueva España e invención de la milagrosa imagen de Cristo Nuestro Señor Crucificado que se venera en ellas, México, Profesorio agustiniano Santa Mónica, 2017, p. 21-26; Rubial, “*Hortus eremitorum*. Las...”, p. 85-86; del mismo autor, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, con un apéndice: *Vida de fray Martín de Valencia, escrita por fray Francisco Jiménez*, estudio introductorio de Pedro Ángeles, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1996, p. 7 y ss.; y San Francisco de Asís, *Escritos*, edición preparada por José Antonio Guerra, trad. de Julio Herranz y José Antonio Guerra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010, p. 106-107.

⁶⁰ Así los clasificó y definió, en el siglo XVII, el cartujo Miguel Monserrat Geli en su *Libro de la vida monástica y eremítica que hicieron los antiguos Padres y hacen hoy día los verdaderos ermitaños de San Pablo*, Mallorca, por Rafael Moya y Thomas Impresor, 1670, p. 7-8. También, véase José Orlandis, “La disciplina eclesiástica española sobre la vida eremítica” en *España eremítica. Actas...*, p. 66.

adecuados para ello, y otros lo hicieron sin él, con lo cual terminaron por convertirse en prófugos de la justicia eclesiástica.⁶¹

Este panorama de la vida eremítica, tan complejo y ambivalente, era el que se encontraba presente en la Europa Occidental a finales del siglo XV, y sería este el que se trasladaría al Nuevo Mundo, en donde, si bien mantendría su esencia, también se adaptaría a las nuevas condiciones.

⁶¹ Geli, *Libro de la...*, p. 8 y William A. Christian Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, trad. de Javier Calzada y José Luis Gil, Madrid, Nerea, 1991, p. 136-137. En el caso de los ermitaños del primer género, hay que decir que, a pesar de que las órdenes monásticas o religiosas a las que entraban tenían un carácter eremítico o semieremítico, en no pocas ocasiones, y no libre de problemas, algunos de sus miembros demandaron una vida mucho más ascética y rigurosa que la que hasta ese momento llevaban. Esto ocasionó que algunos, sin dejar de ser monjes y frailes, y sin romper con su comunidad, algunos de sus integrantes salieran por temporadas de sus monasterios o conventos para hacer vida eremítica en una cueva, capilla o ermita cercanas. Asimismo, hubo casos en la que estas corporaciones fundaron casas de observancia, eremitorios y “desiertos” para que en ellos sus monjes y frailes que quisieran tener una vida más contemplativa pudieran hacerlo, pero dentro de la normativa de sus constituciones. Durante la Edad Moderna, tanto en Europa como en América, los lugares más emblemáticos de este tipo fueron los “santos desiertos” que fundaron los carmelitas descalzos. A este respecto pueden verse: Eulogio de la Virgen del Carmen, OCD., “Los santos desiertos carmelitanos en España” en *España eremítica. Actas...*, p. 587-632; Flor, “Eremitismo y marginalidad...”, p. 57 y ss.; y Jessica Ramírez Méndez, *Los carmelitas descalzos en la Nueva España. Del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2015 [sobre todo a partir de la p. 223].

Capítulo I

Los ermitaños novohispanos

Es muy propia tierra para ermitaños y contemplativos, y aun creo que los que vivieren antes de mucho tiempo, han de ver que, como esta tierra fue otro Egipto en idolatrías y pecados, y después floreció en gran santidad, bien así estas montañas y tierra han de florecer y en ella tiene de haber ermitaños y penitentes contemplativos, y aun de esto que digo comienza ya a haber harta muestra.

Fray Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*¹

En 1613 salía impresa en la ciudad de México la primera edición de *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España* del clérigo leonés Francisco Losa, obra en la cual narra la vida, las virtudes y los milagros de este venerable, su maestro, y con quien había hecho vida eremítica en una ermita del pueblo de Santa Fe, extramuros de la ciudad de México, desde 1590 y hasta el día de su muerte, ocurrido el 20 de julio de 1596. A lo largo de sus páginas, Losa se refería a su mentor como el primer ermitaño que había tenido el virreinato novohispano², idea que se generalizó y se hizo extensiva hacia otras latitudes como la corte de Madrid o la ciudad de Roma. Incluso, durante el proceso de beatificación que se le abrió años más tarde, se llegó a afirmar que Gregorio López no solamente había sido el primer ermitaño de Nueva España, sino el primero de todas las Indias Occidentales.³

Tal premisa, sin embargo, era un recurso retórico con el que se buscaba exaltar a este personaje para que pudiera subir a los altares y, de ninguna manera, correspondía a la

¹ Fray Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios ha obrado en ellos*, 8ª ed., estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O' Gorman, México, Porrúa, 2007, tratado III, cap. 9, p. 223.

² Francisco Losa, *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España, y principalmente en el pueblo de Santa Fe, dos leguas de la ciudad de México, donde fue su dichoso tránsito*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1613, cap. II, fol. 5v.

³ Archivo Apostólico Vaticano [en adelante AAV], *Congregazione dei Riti*, vol. 1710, f. 51v-52 y 65.

realidad, ya que desde tiempos muy tempranos, prácticamente a la par del descubrimiento y conquista de las Antillas, la América española vio florecer en sus territorios a varios anacoretas, en su mayoría (como era de esperarse) procedentes de la Península Ibérica, quienes consideraban que sus amplios espacios geográficos -como decía Motolinía- eran lugares propicios para materializar esta forma de vida.⁴ Al parecer, el primer ermitaño del Nuevo Mundo -o al menos del que se tiene registro- fue el catalán Ramón Pané, cuyo nombre fue conocido en los años venideros por haber escrito una relación sobre las costumbres y creencias de los pueblos taínos, obra de la que beberían autores posteriores como Pedro Mártir de Anglería y fray Bartolomé de las Casas para elaborar sus propias historias.⁵ De acuerdo con este último, con fray Jerónimo de Mendieta (quien también tuvo noticia de él a través de las Casas) y con el propio Pané, dicho ermitaño llegó a la Española en el segundo viaje de Cristóbal Colón (1494), isla en la que se dedicó, a petición del propio almirante, a enseñarles algunas oraciones a sus habitantes nativos, de quienes aprendió su lengua y sus costumbres, gracias a lo cual pudo escribir la relación anteriormente referida.⁶

Se desconoce cuándo Pané decidió vestirse con el hábito de ermitaño; es decir, si llegó a América siendo ya un eremita (lo cual, desde mi perspectiva, sería lo más probable por la tarea que le encomendó Colón) o si optó por ese estilo de vida cuando ya se encontraba morando en la isla. De cualquier forma, lo cierto es que para 1498, cuatro años después de su llegada y momento en el cual finalizó su manuscrito, era ya un anacoreta, pues bajo ese estatus lo firmó: como un “pobre ermitaño.”⁷ Por otra parte, se tiene noticia de que durante un tiempo vivió en ese estado en la fortaleza de la Magdalena -mandada construir por el

⁴ Véase el epígrafe que corona este capítulo.

⁵ Sobre este ermitaño véase Francisco Fernández Serrano, “Fray Ramón Pane, primer ermitaño del Nuevo Mundo” en *España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963*, Pamplona, s.e., 1970, p. 679 y ss. La obra en cuestión fue editada por Siglo XXI editores bajo el título *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, la cual fue acompañada de un estudio introductorio y un apéndice documental a cargo de José Juan Arrom. Es precisamente en este último donde aparecen reproducidos algunos pasajes de las historias de Pedro Mártir de Anglería y Bartolomé de las Casas que demuestran que dichos autores se beneficiaron de la obra de Pané para elaborar las propias. Fray Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, 3ª ed., notas y apéndices de José Juan Arrom, México, Siglo XXI, 2008, p. 91-92 y 105-106.

⁶ Pané, *Relación acerca de...*, p. 3, 21, 48-51 [cap. XXV] y 105-106. Fray Jerónimo de Mendieta menciona a Pané en su *Historia eclesiástica indiana* al hablar de la limitada evangelización que se dio en las Antillas. Por sus palabras, y debido a que señala que tuvo conocimiento de estas noticias por una “persona gravísima” que fue prelado en Indias, resulta evidente que tomó dicha información de la obra de fray Bartolomé de las Casas. Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería, Portal de Agustinos, 1870, L. I, cap. IV, p. 35.

⁷ Pané, *Relación acerca de...*, p. 1 y 21.

propio almriante- y que fue muy cercano a los jerónimos, orden en la cual pudo llegar a profesar, pues también se refirió a sí mismo en su obra como “fray Ramón [...], de la Orden de San Jerónimo”.⁸ Sin embargo, estudiosos como Francisco Fernández han puesto en duda esta aseveración, en tanto señalan que cronistas ulteriores como Las Casas o Mendieta, o los propios jerónimos no mencionaron esta filiación, de ahí que resulte más viable la hipótesis de que Pané se vistió con un hábito pardo parecido al de los jerónimos, pero nunca perteneció formalmente a esa corporación.⁹ Para mí, sí es factible pensar que Pané profesó en dicha orden, quizás como fraile lego y sin haber hecho un noviciado en forma (lo cual explicaría, en parte, el silencio posterior), pues esto sucedía, según veremos más adelante, con cierta frecuencia. Por poner un ejemplo: Bartolomé de Torres, uno de los ermitaños más afamados del virreinato novohispano, profesó como fraile lego con los agustinos del convento de Ocuilan y, por ende, usaba su hábito, a pesar de que nunca hizo el noviciado como marcaban sus constituciones ni, tampoco, vivió con ellos en comunidad. No obstante, tampoco se puede descartar del todo el presupuesto de Fernández, ya que también es verdad que existieron varios ermitaños que se vistieron con la indumentaria de una orden religiosa sin haber pertenecido a ella, ya fuese porque algún fraile o religioso les había dado el hábito para que lo usaran en su nueva vida como solitarios o porque, sin más y sin permiso alguno, lo habían conseguido y decidían portarlo. En todo caso, haya sido de una u otra forma, lo que sí se puede afirmar con mayor certeza es que Ramón Pané, para 1498, se encontraba en la isla de la Española viviendo como eremita y usando un hábito de la Orden de San Jerónimo, hecho que lo convierte, al menos de momento y a reserva de futuras investigaciones, en el “primer eremita de las Indias Occidentales”.

Ahora bien, para el caso de Nueva España, tampoco fue Gregorio López el primer anacoreta que tuvo este virreinato (o el primero en aparecer en las fuentes), sino el castellano Gaspar Díez, un soldado que llegó de Cuba en la expedición de Hernán Cortés y que participó en la conquista de México-Tenochtitlan. De acuerdo con Bernal Díaz del Castillo, este individuo decidió abandonar las riquezas que había conseguido tras la empresa bélica y retirarse a “los pinares de Guaxalcingo” (posiblemente Huejotzingo) para vivir como

⁸ Pané, *Relación acerca de...*, p. 21 y 48-49 [cap. XXV].

⁹ Fernández, “Fray Ramón Pane...”, p. 685. Mendieta, por ejemplo, quien siguió a Las Casas, señaló en su obra que a Ramón Pané le decían fray Ramón porque “tomó hábito de ermitaño y casi andaba como fraile”, pero no mencionó que fuera jerónimo. Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, L. I, cap. IV, p. 35.

ermitaño.¹⁰ Allí construyó una ermita donde se entregó a toda clase de penitencias que lo dejaron “muy flaco y debilitado”, lo cual le valió una amonestación del obispo fray Juan de Zumárraga, quien le recomendó no darse “tan áspera vida.” Fue tal la fama de “buen ermitaño” que alcanzó que dos eremitas más -de quienes ignoro sus nombres pero que, seguramente, también fueron peninsulares- se unieron a él y lo acompañaron hasta su muerte, la cual acaeció cuatro años más tarde.¹¹

En el Perú, el otro virreinato indiano que tuvo la Monarquía hispánica durante el gobierno de los Austrias, también se dio un fenómeno similar. Si bien se desconoce quiénes fueron los primeros ermitaños que poblaron aquellas tierras y en qué momento pudieron haber arribado, es casi seguro que fueran originarios de la Península Ibérica y que llegaran en fechas bastante tempranas, ya que el Tercer Concilio Limense, celebrado entre 1582 y 1583, apenas cincuenta años después de que Francisco Pizarro tomara la capital del imperio inca y fundara la ciudad de Lima, los incluyó dentro de su legislación, indicativo de que, para ese momento, su presencia estaba generalizada y la Iglesia institucional se veía en la necesidad de regularlos.¹² Asimismo, dan cuenta de ello las licencias que expidió el Consejo de Indias, durante la segunda mitad del siglo XVI, para que algunos solitarios viajaran a los territorios de aquel reino, como las que le dieron a Gaspar Banda, quien pasó a Chile; a Bernardo de la Sierra, quien viajó a la zona centro de Perú; o a Cristóbal Martín y Juan Márquez, quienes se embarcaron para la Nueva Granada. A este último, incluso, se le permitió pasar con dos compañeros suyos.¹³

¹⁰ Es casi seguro que Gaspar Díez sí se haya establecido como ermitaño en la región de Huejotzingo (o al menos en la región de Puebla-Tlaxcala), ya que en el célebre *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España* de Francisco A. de Icaza está la referencia de que el conquistador Alonso de Espinoza se casó con la hija del “ermitaño de Tlaxcala”, quien fue “uno de los primeros conquistadores de ella que pasó con el Marqués del Valle.” Este ermitaño, por las características que presenta, tal y como apunta Lourdes Díaz-Trechuelo, no puede ser otro que el referido Díez. Vid. Francisco A. de Icaza, *Conquistadores y pobladores de Nueva España. Diccionario autobiográfico sacado de los textos originales*, Madrid, Imprenta de “El adelantado de Segovia”, 1923, vol. I, p. 175-176 y Lourdes Díaz-Trechuelo, “El asentamiento andaluz en la Nueva España” en *Congreso de Historia del Descubrimiento (1492-1556). Actas (ponencias y comunicaciones)*, Madrid, Real Academia de la Historia, Confederación Española de Cajas de Ahorros, 1992, vol. II, p. 507.

¹¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 23ª ed., introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 2007, cap. CCV, p. 569-570.

¹² *Tercer Concilio Limense (1583-1591)*, edición bilingüe de los decretos, edición de Luis Martínez Ferrer y traducción de José Luis Gutiérrez, Lima, Universidad Pontificia de la Santa Cruz- Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 2017, p. 281. Agradezco a la doctora Pilar Martínez López-Cano el haberme pasado esta referencia.

¹³ Archivo General de Indias [en adelante AG], *Indiferente*, 425, L. 24, f. 254-254v; 1952, L. 2, f. 243; 1967, L. 16, f. 181, 232v y 238v; y *Contratación*, 5261, N. 2, s.f.

A esto también se puede sumar el hecho de que el reconocido cronista Felipe Guamán Poma de Ayala, en su *Nueva corónica y buen gobierno* -obra que escribió a principios del siglo XVII para que el rey Felipe III conociera la historia y situación de los indios de aquellas provincias-, dedicara algunas páginas a los ermitaños. En la sección en la que abordó el tema del “buen gobierno” y a las autoridades civiles y eclesiásticas que debían garantizarlo, aprovechó la ocasión para argumentar que los anacoretas que servían a Dios en las ermitas, desiertos, peñas, cuevas y hospitales de aquellos reinos eran respetados por los indígenas, ya que eran humildes y caritativos, amaban la pobreza, rezaban por las almas de sus prójimos y se entregaban día y noche a la oración, los ayunos y las disciplinas; incluso, desde su perspectiva, eran más virtuosos que muchos de los sacerdotes que conocía.¹⁴ Dichos párrafos, cabe señalar, iban acompañados de dos láminas en donde aparece representado uno de estos personajes. En la primera de ellas (imagen 1), se puede observar a un ermitaño de barba y cabellos largos, a quien el cronista da el nombre de “Juan pecador”. Se encuentra descalzo y porta un saco o sayal (propio de los que optaban por ese estado), una cruz alta en su mano izquierda -similar a la que acompaña a los ciriales en la liturgia- y una calavera en la derecha, símbolo por excelencia de la meditación sobre la muerte. Del lado izquierdo, de frente al espectador, aparece un indígena arrodillado en posición orante, actitud que evoca veneración hacia el solitario. En la segunda (imagen 2), vuelve a aparecer el susodicho Juan pecador, pero en esta ocasión es él quien se encuentra en genuflexión, recibiendo limosna de quien parece ser un indio noble, limosna que podría servirle para su sostenimiento -en tanto era una manera con la que estos individuos se ganaban la vida- o para obras pías, pues, como se expondrá en su momento, la demanda de limosnas fue una de las tantas actividades religiosas que desempeñaron.

Ignoro si existió algún ermitaño contemporáneo a Guamán Poma que se hiciera llamar Juan pecador y si este lo conoció o tuvo noticia de él, o si más bien se trató de una figura que Poma construyó con los “topos” propios de estos personajes (barba y cabellos largos, el sayal como vestimenta, uso de artículos religiosos como cruces, calaveras, disciplinas, etc.) y le dio un nombre que muchos anacoretas se imponían porque hacía referencia a san Juan Bautista, el primer solitario de la “nueva alianza”. De cualquier forma, independientemente

¹⁴ Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 2ª ed., edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, trad. y análisis textual del quechua de Jorge L. Urioste, México, Siglo XXI, 2013, p. 449 y 599.

de cómo haya sido, el hecho de que este cronista incluyera en su obra algunas líneas sobre los eremitas y la figura “real” o “ficticia” de Juan pecador (con sus respectivas láminas), es una muestra fehaciente de que la imagen de estos individuos estaba muy presente en el imaginario de los peruanos en los albores del siglo XVII, resultado de la enorme presencia que habían tenido y seguían teniendo en su vida cotidiana, además de que nos permite ver la concepción loable que este autor (como seguramente muchos otros) tenía sobre ellos.



Imagen 1. Ermitaño “Juan pecador”¹⁵



Imagen 2. Ermitaño “Juan pecador”¹⁶

En suma, como ha quedado demostrado con estos ejemplos, América, desde tiempos muy tempranos, se convirtió en el hogar de numerosos anacoretas seculares, incluso antes de la llegada de órdenes religiosas que tenían tendencias eremíticas -como los franciscanos observantes y descalzos- o del establecimiento de cenobios para frailes ermitaños, como las tebaidas agustinas o los desiertos carmelitanos.¹⁷ En principio, se trató de ermitaños que

¹⁵ Poma de Ayala, *El primer nueva...*, p. 448.

¹⁶ Poma de Ayala, *El primer nueva...*, p. 598.

¹⁷ Un panorama general de la llegada del eremitismo a América y de las fuentes que se pueden emplear para estudiarlo puede verse en Mauro Matthei, OSB., “La vida eremítica en Hispanoamérica” en *España eremítica. Actas...*, p. 663-677.

procedían de la Península Ibérica o de peninsulares que se volvieron tal cuando arribaron al Nuevo Mundo, atraídos por la libertad y las oportunidades que les ofrecían los yermos que se encontraban de este lado del Atlántico. Con el paso de los años, y a pesar de las restricciones que tanto la Corona como la Iglesia empezaron a implementar para limitarlos o reglamentarlos, ya que su estilo de vida -autónoma y muchas veces contestataria- podía ocasionar varias problemáticas, también empezaron a surgir solitarios nativos de estas tierras, entre los que se encontraban criollos, mestizos, mulatos y algunos indios.

Ahora bien, a pesar de que dichos personajes tuvieron características, anhelos e intereses comunes que les permitió asumirse y ser identificados por sus coetáneos como ermitaños, estos, al igual que los que proliferaron en el viejo continente, no fueron homogéneos, sino que existió una gran diversidad entre ellos. Algunos prefirieron morar en villas y ciudades; otros, en pueblos y bosques. Algunos habían elegido este tipo de vida por la marginación y pobreza en la que estaban; otros, por haber experimentado una conversión o por tener una fuerte vocación espiritual. Algunos llegaron a desempeñar oficios o trabajos esporádicos a la par de su vida eremítica; otros buscaron la manera de sostenerse únicamente con las limosnas y donativos que recibían. Unos más fueron o se habían formado para ser sacerdotes y tenían conocimientos teológicos previos; otros, en cambio, eran legos o seglares que apenas sabían leer y escribir. Eso sí: la mayoría, desde su propio horizonte vital y a partir de su particular capital cultural, trató de imitar o seguir -o al menos ampararse en- el modelo de “ermitaño ideal” que la sociedad en la que estaban insertos (una sociedad cristiana de Antiguo Régimen) tenía en su imaginario: el de un hombre virtuoso y piadoso que había huido de los placeres del mundo para llevar una vida ascética, y cuya santidad le permitía ofrecer consejos de todo tipo y hacer milagros y portentos. Algunos, con su barba larga y apariencia descuidada, su hábito de sayal o de jerga, portando reliquias e imágenes (a veces consideradas milagrosas) y realizando todo tipo prácticas ejemplares como peregrinaciones, prédicas emotivas, curaciones taumatúrgicas, entre otras, lo consiguieron y fueron considerados verdaderos santos (como vimos con la opinión de Guamán Poma); otros, por muy diversas razones, fracasaron y terminaron sus días en algún hospital para dementes, las cárceles inquisitoriales o en la propia hoguera, en tanto fueron tenidos por locos, arrogantes, embusteros y herejes.

El eremitismo, pues, fue un fenómeno bastante complejo, puesto que dentro del grupo al que denominamos “ermitaños” se halla una amplia gama de perfiles, los cuales, si bien en algunos puntos compartieron varias similitudes, en otros presentaron enormes diferencias. Es por ello por lo que el objetivo de este primer capítulo será mostrar y analizar esta diversidad que caracterizó a los eremitas novohispanos de los siglos XVI y XVII, espacio y temporalidad que nos ocupan. Para ello, me he valido de una nutrida variedad de fuentes: hagiografías, procesos inquisitoriales y de beatificación, expedientes judiciales (resultado de litigios llevados ante la Real Audiencia u otros tribunales regios), licencias de la Casa de Contratación de Sevilla, memoriales, cartas, diarios, anales, crónicas de órdenes religiosas, testamentos, libros de cuentas y pinturas, ya que, a pesar de que en su mayoría fueron individuos que empezaron siendo marginales o, en todo caso, personas de las que difícilmente hubiera quedado registro alguno, la notoriedad e importancia que alcanzaron, consecuencia de su enorme presencia en la sociedad, hizo posible que sus historias quedaran asentadas en toda esta documentación.

Así pues, con base en esta labor heurística, logré reunir información de cincuenta y siete ermitaños que actuaron en distintas partes del virreinato novohispano. De la mayoría se logró conocer su perfil social y cultural, es decir, su origen, calidad, edad, si eran o no letrados, el oficio u ocupación que desempeñaron antes de convertirse en eremitas (o el que siguieron desempeñando después de su conversión) y los motivos sociales, económicos y religiosos que tuvieron para elegir esta forma de vida. Asimismo, fue factible indagar sobre su vestimenta y los objetos que portaban (con sus respectivas implicaciones simbólicas), así como los lugares que habitaron o frecuentaron y la forma en que se desplazaron. De otros, lamentablemente, solo fue posible conocer su nombre y algunos de estos elementos, ya que solo nos quedaron referencias vagas. Sin embargo, con la gran cantidad de datos que arrojaron los expedientes de varios de ellos se pudieron paliar estos silencios y, así, tener un panorama general y bastante completo de lo que fueron y significaron estos personajes en la Nueva España de los Austrias.

Empero, antes de entrar en materia, me parece necesario hacer tres precisiones. En primer lugar, si bien en las fuentes localicé a cincuenta y siete ermitaños, esto no quiere decir que fueran los únicos que poblaron los parajes, pueblos, villas y ciudades de Nueva España; seguramente debieron haber existido muchos más (de ahí las menciones que encontramos en

la legislación o en obras como la de Motolinía), solo que aún no han sido descubiertos en la documentación que se conserva de aquella época o no quedó registro de ellos, posiblemente porque, a diferencia de los que sí tenemos noticia, estos otros llevaron una vida más eremítica, es decir, alejada de la sociedad. En segundo lugar, tal y como se apuntó en la introducción, y a pesar de que no siempre lo haga evidente, no hay que perder de vista que los datos que poseemos sobre estos personajes están condicionados por las fuentes, sobre todo cuando se trata de hagiografías -cuyo objetivo principal era presentar al biografiado como un modelo de virtudes y con varios de los elementos que caracterizaban a los santos- o de procesos inquisitoriales y de beatificación, en donde las declaraciones de los testigos y las de los propios ermitaños se construían a partir de la visión e intereses de los inquisidores y de los promotores. Finalmente, es importante recordar que los anacoretas, como cualquier ser humano, no fueron estáticos a lo largo de su vida. Aunque en varias ocasiones, en aras de simplificar y de exponer un punto con mayor claridad, señale que tal eremita vivió en una ciudad, desempeñó tal oficio o escogió esta forma de vida por cierta razón, no quiere decir que el susodicho siempre haya vivido en esa ciudad, que únicamente haya desempeñado ese oficio o que solo haya tenido una razón para ser solitario. En realidad, estos individuos se caracterizaron por ser bastante itinerantes y por haber tenido distintos móviles a lo largo de su existencia.

Los perfiles

Como se puede observar en el cuadro 1, más de la mitad de los ermitaños novohispanos provenía de la Península Ibérica: de los cincuenta y siete registrados, treinta eran españoles (el 54%) y cinco de alguna parte de Portugal (el 9%). Incluso, por lo que se puede inferir de las fuentes, es probable que de los ocho de origen desconocido, seis también hayan sido de estas zonas (véase el Anexo 1)¹⁸. Esta tendencia se debió a que muchos de ellos, como varios

¹⁸ Como podrá observar el lector en el Anexo 1, de algunos ermitaños fue posible conocer el lugar exacto de su nacimiento y corroborar su calidad. De otros, no se sabe el lugar de donde eran originarios, pero por las descripciones, testimonios y otros indicios que aparecen en sus expedientes se puede inferir, con bastante certeza, si fueron peninsulares, criollos, mestizos, mulatos o indios, de ahí que los incluí y contabilicé en alguno de estos grupos (son los que aparecen con la palabra “probablemente”). Finalmente, tenemos siete casos donde, a pesar de que poseen ciertas características que me permiten suponer que seis de ellos pudieron haber sido peninsulares, no poseo los elementos necesarios para contabilizarlos dentro de ese grupo, de ahí que los he señalado con la etiqueta de “se desconoce.”

de los marginados y proscritos peninsulares que cruzaron el Atlántico, buscaban en el Nuevo Mundo una mejor calidad de vida, un espacio donde pudieran ejercer su religiosidad y eremitismo con mayor libertad (especialmente los que sostenían doctrinas heréticas o sospechosas para los tribunales inquisitoriales de la Península) o un lugar en el que pasaran desapercibidos y evadieran la acción de la justicia (en el caso de los que habían cometido algún delito y eran buscados por las autoridades de la metrópoli). Las Indias, en palabras de Miguel de Cervantes, se habían convertido en “el refugio y amparo de los desesperados de España, [la] iglesia de los alzados, [el] salvoconducto de los homicidas [y la] pala y cubierta de los jugadores.”¹⁹ Por ejemplo, el ermitaño Pedro García Arias, quien era originario de Toledo, declaró que había viajado a América porque, hasta ese momento, debido a una enfermedad que padecía, no había encontrado trabajo y se sostenía, únicamente, vendiendo fruta seca.²⁰ El ya referido Gregorio López tuvo que abandonar la Península Ibérica hacia 1562 porque la espiritualidad que practicaba (un cristianismo interior, libre de imágenes y ceremonias “superfluas”), vinculada al movimiento de los alumbrados y al pensamiento erasmista, había sido condenada por el Santo Oficio en España, por lo cual muchos de los que se ejercitaban en ella estaban siendo perseguidos en varias ciudades de Castilla.²¹ Por su parte, el anacoreta alavés Salvador de Victoria llegó a estas tierras huyendo de los capuchinos de Granada, los cuales querían encerrarlo en una celda porque, antes de ser ermitaño, había sido un fraile lego de su Orden que se había escapado del convento.²²

El éxito que alcanzaron algunos como Gregorio López, cuya vida fue ampliamente divulgada y conocida en varias regiones de la Monarquía hispánica, consecuencia del proceso de beatificación que se le abrió en Roma durante la segunda mitad del siglo XVII²³, fue un

¹⁹ Miguel de Cervantes, “Novela del celoso extremeño” en *Novelas ejemplares II*, 31ª ed., edición de Harry Sieber, Madrid, Cátedra, 2017, p. 109 y Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, p. 20.

²⁰ Gloria de Garabandal Martínez Santiago, “La seudomística, una paraliteratura subversiva novohispana (*Los desengaños del alma...de Pedro García Arias*)”, tesis de licenciatura en Lenguas y Literaturas Hispánicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1997, p. 71.

²¹ Alain Milhou, “Gregorio López, el iluminismo y la Nueva Jerusalén Americana”, en *IX Congreso Internacional de Historia de América. Europa e Iberoamérica: cinco siglos de intercambios. Actas*, coord. de María Justina Sabino Viejo, Sevilla, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, Consejería de Cultura y Medio Ambiente (Junta de Andalucía), 1992, vol. III, p. 58. Sobre la espiritualidad de Gregorio López y vínculo que tuvo con el movimiento de los alumbrados y el pensamiento erasmista regresaré más adelante.

²² Archivo General de la Nación [en adelante AGN], *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 2 y ss.

²³ Según veremos capítulos más adelante, Gregorio López fue el único ermitaño novohispano que mereció un proceso de beatificación en Roma. A pesar de que su causa no prosperó, el hecho de que fuera promovido a los

aliciente más para que mayor número de ermitaños peninsulares buscaran instalarse en Nueva España.²⁴ A esta inmigración también ayudó el hecho de que algunos tuvieran familiares o conocidos que pudieran recibirlos y ampararlos. Fue el caso de Juan Fabián Arias, natural de Escalona de Castilla, quien residió un tiempo en el pueblo de Santo Domingo Mixcoac porque ahí un tío suyo tenía una “tiendecilla”²⁵; o del portugués Francisco Pereyra (alias “de la Cruz”), quien decidió instalarse en la ciudad de México porque en ella vivía un amigo suyo que lo socorría: el cerero Francisco Antonio de Loaysa.²⁶

Cuadro 1. Número de ermitaños respecto a su origen, siglos XVI-XVII

Tipo de ermitaños respecto a su origen	Número de ermitaños localizados en las fuentes	Porcentaje
Españoles peninsulares	30	53%
Portugueses	5	8.7%
Extranjeros	2	3.5%
Españoles criollos	7	12.2%
Mestizos	3	5.2%
Mulatos	1	1.7%
Indios	1	1.7%
Se desconoce	8	14%
Total	57	100%

Ahora bien, con respecto a los ermitaños portugueses, si bien en la documentación solo ubiqué seis, es casi seguro que debieron haber llegado muchos más, sobre todo en las décadas en las que la corona lusitana estuvo unida hispano (1580-1640) y durante la guerra

altares hizo que varios autores publicaran (o reimprimieran) obras sobre su vida, lo cual originó que esta fuera conocida en varios lugares de la Monarquía hispánica y del orbe católico.

²⁴ Por ejemplo, el lego prófugo Salvador de Victoria, entre las razones que tuvo para viajar a Nueva España, estuvo el querer vivir en el mismo sitio donde había habitado dicho venerable, de quien había escuchado varias historias en España. AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 2v, 43-44 y 54v-55v.

²⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 502, exp. 2, f. 147-147v, 181 y 186v.

²⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 432, exp. 8, f. 275-275v.

de independencia de Portugal (1640-1668).²⁷ De hecho, este último conflicto provocó, como le sucedió al anacoreta Juan Gómez, natural de Oporto, que algunos portugueses se quedaran a vivir en las Indias, pues temían que si regresaban a la metrópoli podrían ser considerados unos espías.²⁸

Después de los peninsulares, el segundo grupo más numeroso fue el de los españoles criollos (el 12%). Llama la atención que los siete ermitaños que pertenecieron a este rubro fueran originarios de un ámbito urbano: cuatro de ellos nacieron en México y Puebla, las dos ciudades más importantes del virreinato, y tres en urbes que, para mediados del siglo XVII, estaban despuntando como poblaciones de gran envergadura por su importancia económica o su localización estratégica: me refiero a Tlaxcala, Toluca y Celaya. Asimismo, la mayoría de estos eremitas, a diferencia de lo que sucedió con varios de los peninsulares, no fueron personas marginadas (económicamente hablando), sino que desde su niñez contaron con los recursos suficientes para llevar una vida más o menos desahogada. Esta situación explica que cuatro de ellos, al escoger el camino del eremitismo, tuvieran como móvil principal su profunda vocación espiritual y no la supervivencia, y que dos fueran sacerdotes y poseyeran una formación teológica bastante sólida.²⁹ A este respecto, el ejemplo más contundente es el de Fernando de Córdoba Bocanegra, quien, a pesar de pertenecer a una de las familias más adineradas de Nueva España (los Pacheco de Córdoba Bocanegra) y de heredar el mayorazgo de su padre, decidiera renunciar a sus bienes y recluirse en un aposento de una de las casas que su familia tenía en Texcoco. Además, debido a que era versado en latín, retórica, historia, poesía latina y teología, resultado de la educación esmerada que había recibido desde su niñez (la mayor parte de ella con los jesuitas), pudo ocupar su “tiempo de solitario” en la lectura y

²⁷ Sobre la época en la que las coronas de Castilla y Portugal estuvieron unidas, así como el proceso de separación de esta última, puede verse João Pedro Gomes, “Bajo el signo de Géminis: Portugal y la Monarquía hispánica en los siglos XVI y XVII” en José Javier Ruiz Ibáñez (coord.), *Las vecindades de las Monarquías ibéricas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2013, p. 181-211.

²⁸ Archivo Histórico Nacional [en adelante AHN], *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 63.

²⁹ Los dos eremitas que alcanzaron los órdenes mayores fueron: Fernando de Córdoba Bocanegra, nacido en la ciudad de México, y Juan Barragán Cano, originario de Celaya. *Vid.* Alonso Remón, *Vida y muerte del siervo de Dios don Fernando de Córdoba y Bocanegra, y el libro de las colaciones y doctrinas espirituales que hizo y recopiló en el tiempo de su penitencia el año de 1588*, Madrid, Imprenta de Luis Sánchez, 1616, fol. 2-2v y 37v y Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, ed. y prólogo de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1946, t. 1, p. 27-28.

escritura de obras espirituales, y no solo en la oración y contemplación como otros de los ermitaños.³⁰

El resto de los que tuve noticia estuvo constituido por mestizos, un par de “extranjeros” (un genovés y un francés), un mulato y un indio. Casi todos ellos, quizá con alguna excepción, tuvieron una existencia marginal antes de convertirse en anacoretas, de ahí que, como muchos de los peninsulares, concibieran al eremitismo como un medio para mejorar su calidad de vida y ascender socialmente, y no solo como un sendero de perfección cristiana. Tal fue el caso del genovés Juan Corzo, el cual, gracias a las limosnas y donaciones que recibía en la jurisdicción de Guatemala, consecuencia de la imagen de santidad que proyectaba y de afirmar que en su ermita sucedían portentos y curaciones milagrosas, podía comer bastante bien y andar a caballo, siendo que antes mendigaba y se desplazaba únicamente a pie.³¹

Esta situación se vio acentuada en los mestizos y los mulatos, los cuales eran menospreciados por sus coetáneos debido a los prejuicios étnicos que pesaban sobre ellos, como el hecho de que fueran considerados fruto de relaciones ilegítimas (bastardos) o individuos propensos a la mentira y a las actividades ilícitas.³² En este sentido, el hábito de eremita podría ayudarlos a “limpiar” su imagen y a ser aceptados -incluso reconocidos- por gran parte de la sociedad. Ejemplo de esto fueron Antón de Candía, quien de ser un mestizo pordiosero en la ciudad de Texcoco, y al que se le tenía por embustero, se convirtió en el dueño de un obraje y en el administrador del santuario de Santa María Tulantongo (el más

³⁰ Remón, *Vida y muerte del...*, fol. 2 y ss. Sobre este personaje regresaré constantemente; de momento, me limito a señalar cuatro obras que han trabajado con puntualidad a este personaje y a su familia: Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2000, p. 194 y ss.; José Ignacio Conde y Díaz-Rubín y Javier Sanchiz Ruiz, *Historia genealógica de los títulos y dignidades nobiliarias en Nueva España y México*, vol. I: *Casa de Austria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 285 y ss.; Raymundo Ramos, *Fernando de Córdova y Bocanegra: vida breve y obra reunida*, ed. y notas de Rubén D. Medina, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad Estudios Superiores Acatlán, 2009; y María Alejandra Ramírez Vázquez, “Un poeta novohispano en olor a santidad: Fernando de Córdoba y Bocanegra (1565-1589). Obra literaria y bio-hagiografía”, tesis de licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2013.

³¹ AGN, *Inquisición*, vol. 333, exp. 49, f. 31-31v.

³² Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 72-74; Andrés Lira y Luis Muro, “El siglo de la integración” en *Historia General de México, versión 2000*, obra preparada por el Centro de Estudios Históricos, México, El Colegio de México, 2009, p. 320-321; y Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Los muros invisibles. Las mujeres novohispanas y la imposible igualdad* (formato EPUB), México, El Colegio de México, 2016, p. 18-19 y 25-29.

importante de la región)³³; y Pedro Antonio, mulato originario de Puebla de los Ángeles que, debido a la estima y admiración que gozaba entre los habitantes de Antequera (hoy Oaxaca), pudo hacerse de un pequeño aposento en el barrio de la Soledad de esa ciudad.³⁴

Los casos de Antón de Candía y Pedro Antonio son, además, muy representativos de lo que fue la sociedad colonial del siglo XVII y de las dinámicas de movilidad que se dieron dentro de ella. Ambos, a pesar de ser mestizo y mulato, respectivamente, se hicieron pasar por indio y “gachupín”, ya que con ello, además de esconder el estigma de su origen, podrían acceder a derechos y lugares que, a los de su calidad, les estaban prohibidos.³⁵ Esta maniobra, cabe señalar, fue muy frecuente en la época, puesto que las personas, dependiendo de la situación en la que se encontraban o los fines que perseguían, podían atribuirse diferentes calidades. Un indio, por ejemplo, podía hacerse pasar por mestizo para no pagar tributo; una mestiza por india para no ser juzgada por el Santo Oficio; un castizo por criollo para conseguir una prebenda. Como señala Pilar Gonzalbo, en ciertas ocasiones bastaba un huipil para suponer que una mujer era indígena, pues las “confusiones de calidad eran comunes y no merecían profundas investigaciones.”³⁶

Dos elementos que compartieron la mayoría de los ermitaños novohispanos son el estado y la edad.³⁷ Casi todos ellos fueron hombres solteros, pero también hubo viudos, como el referido Pedro Antonio -cuya esposa falleció en la ciudad de Puebla antes de que él tomara el hábito³⁸-; separados, como el “eremita ciego” de Acolman, que había abandonado a su cónyuge porque, afirmaba, ella ya “no podía sufrirle su mala condición”³⁹; y casados, como el matrimonio formado por Hernando Moreno Navarrete y María de Carvajal.⁴⁰ Esta última pareja, que radicaba en la ermita de Nuestra Señora de los Remedios (extramuros de la ciudad

³³ AGN, *Indios*, vol. 20, exp. 200, f. 151-151v.

³⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 552v.

³⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 538 y 545 e *Indios*, vol. 20, exp. 194, f. 140 y exp. 200, f. 151. También, véase Gonzalbo, *Los muros invisibles...*, p. 27-29.

³⁶ Lira y Muro, “El siglo de...”, p. 318 y 321 y Gonzalbo, *Los muros invisibles...*, p. 21-22 y 28-32.

³⁷ Por “estado” me refiero a lo que actualmente conocemos como estado civil. En la época, esta palabra tenía varias acepciones, entre ellas, la que aquí le estoy otorgando. En el *Diccionario de autoridades*, por ejemplo, aparece definida de esta manera: “Es también el que tiene o profesa cada uno, y por el cual es conocido y se distingue de los demás: como de soltero, casado, viudo, eclesiástico, religioso, etc.” *Diccionario de Autoridades*, tomo III (1726-1739).

³⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 538.

³⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 376, exp. 28, f. 418.

⁴⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 117, exp. 7, f. 93-93v. El caso aparece referido en William Taylor, *Theater of a thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, Cambridge University Press, 2014, p. 377.

de México) y que se dedicaba a pedir limosnas para este santuario en hábito de sayal negro, resulta sumamente interesante, en tanto se trata del único caso que conozco, para los siglos XVI y XVII, donde dos casados quisieron vivir como anacoretas y ser reconocidos como tales.⁴¹ El asunto, sin embargo, no debió parecerles extraño a sus contemporáneos ni tampoco ser el único, ya que desde la Edad Media (específicamente desde el siglo XIII), se dieron casos de vida eremítica mixta, es decir, de individuos piadosos (solteros o casados) que trataron de llevar una vida penitencial parecida a la de los ermitaños, aunque con menos rigor. La mayoría de ellos, entre los que hubo mujeres y algunos matrimonios, se dedicaron, primordialmente, a servir en un santuario, fomentando el culto a la imagen o imágenes que ahí se veneraban y atendiendo a los peregrinos. Dichas personas, a las que se les conocía como “donados” o “santeros”, usaban un hábito religioso o saco penitencial y, en algunas ocasiones, llegaban a pedir limosnas y donativos para la ermita a la que estaban adscritos.⁴²

Ahora bien, con respecto a la edad, la mayoría de los eremitas, cuando abrazaron y desarrollaron esta forma de vida, tenía, como puede observarse en el anexo 1, una edad bastante avanzada, de entre cuarenta y setenta años. Este fenómeno puede explicarse con el hecho de que el eremitismo no fue la primera opción de vida para la mayor parte de ellos; para algunos, fue una de las pocas alternativas que tuvieron luego de haber padecido durante años una existencia marginal (por pobreza o discriminación) o de ser constantemente perseguidos por sus ideas y creencias religiosas o actos ilícitos cometidos en el pasado, como sucedió con Diego Felipe, quien una de las razones que tuvo para portar el sayal de Nuestra Señora del Carmen y vivir como anacoreta en la ciudad de México fue el haber contraído deudas y defraudado a varios en Zacatecas, donde trabaja como guardamina.⁴³ De igual

⁴¹ Tal vez un caso parecido, pero para el siglo XVIII, es el que encontró Serge Gruzinski sobre el ermitaño Diego de la Resurrección, el cual vivía con su esposa María de Valdivia, una beata que se hacía pasar por “iluminada.” Durante la década de 1720, este matrimonio se dedicó a pedir limosnas para una imagen de la Virgen del Carmen que tenían, la cual, aseguraban, había sudado en siete ocasiones y había realizado algunos milagros. Vid. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blad Runner” (1492-2019)*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 161. Este caso, sin embargo, difiere un poco del de Moreno Carvajal, ya que a María de Valdivia no se le consideró propiamente una ermitaña, sino más bien una beata. Sobre esta distinción entre ermitaña y beata hablaré páginas más adelante.

⁴² Eufemiano Fort y Cogul, “El eremitismo en la archidiócesis Tarraconense” en *España eremítica. Actas...*, p. 133-134 y William A., Christian Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, trad. de Javier Calzada y José Luis Gil, Madrid, Nerea, 1991, p. 136. La presencia de estos matrimonios de ermitaños debió de haber estado generalizada, ya que fueron retratados en obras literarias de la época, como por ejemplo *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, de Miguel de Cervantes. Al respecto, véase María Isabel Barbeito, “Mujeres eremitas y penitentes. Realidad y ficción”, *Via spiritus*, no. 9, 2002, p. 189.

⁴³ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 382v.

forma, en el caso de los que escogieron este camino por haber experimentado una profunda conversión espiritual -resultado de haber sufrido una experiencia traumática, de sentir melancolía o desasosiego por la vida o a raíz de que empezaron a preocuparse por la salvación de su alma- lo hicieron a una edad madura, pues, tal y como señalaba Juan de la Encina en su égloga de *Cristino y Febea*, era difícil que un joven se tornase en ermitaño:

Las vidas de los eremitas son benditas,
mas nunca son ermitaños sino viejos de cien años,
personas que son prescritas,
que no sienten poderío ni amorío,
ni les viene cachondez, porque ¡mía fe!,
vejez es de terruño muy frío.⁴⁴

No obstante, también encontramos algunas excepciones de individuos que, por cualesquiera de las razones anteriores, u otras más, empezaron a transitar por este sendero sumamente jóvenes. Fernando de Córdoba Bocanegra y Gregorio López, de quienes ya he hablado, se inscriben dentro de este perfil, en tanto comenzaron su vida eremítica entre los dieciséis y veintiún años. Lo mismo se puede decir del criollo poblano Diego de Bayas, del mestizo Juan Rodríguez de la Mota, de los peninsulares Juan Fortuño y Juan Bautista de Jesús, o del indio Juan Bernardino, quienes vistieron el hábito de solitario antes de los treinta años.⁴⁵ Este último, incluso, aunque se desconocen los años que tenía cuando empezó con su vida eremítica y a cuidar la ermita de Nuestra Señora de Tulantongo, ubicada a las afueras de la ciudad de Texcoco, debió haberlo hecho a una edad muy temprana, ya que era el hijo de Antón de Candía, el ermitaño mestizo que, anteriormente, había fundado, patrocinado y atendido la susodicha ermita. De hecho, es muy probable que desde niño hubiera estado vinculado a ella, pues se crio con su padre en el referido poblado.⁴⁶

⁴⁴ *Égloga de Cristino y Febea* citada en Antonio Rubial, "Tebaidas en el paraíso. Los ermitaños de la Nueva España", *Historia Mexicana*, vol. 44, no. 3 (175), enero-marzo de 1995, p. 355. También, Cristóbal de Acosta, en su *Tratado en contra y pro de la vida solitaria*, señalaba que uno de los principales inconvenientes del eremitismo era la edad, ya que cuando se es joven es cuando más se necesita de la compañía y la "vida regalada." Cristóbal de Acosta, *Tratado en contra y pro de la vida solitaria*, Venecia, por Giacomo Cornetti, 1592, cap. I, fol. 11.

⁴⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 522, exp. 35, f. 533-533v; vol. 289, exp. 3A, f. 228-228v; AGI, *Contratación*, 5337, N. 16, s.f.; y Pedro Salgado de Somoza, *Breve noticia de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa, colocada en el tabernáculo del suntuoso retablo de la capilla de los Reyes de la santa iglesia catedral de la ciudad de Puebla, con un epítome de la vida del venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1845, p. 2 y 3.

⁴⁶ AGN, *Bienes Nacionales*, caja 1061, exp. 10, 6f.

Un caso similar, y quizá el más representativo de estas excepciones, es el de fray Juan de San José, ya que este lego agustino, originario de Toluca, aprendió a ser eremita desde su parvulez, consecuencia de que sus padres lo donaron al santuario del Santo Cristo de Chalma cuando apenas tenía ocho años, poniéndolo bajo la tutela del ermitaño que cuidaba de aquel lugar: el mestizo Bartolomé de Torres.⁴⁷ Pese a que se trata de un caso muy particular, pues hasta el momento no tengo noticia de otro similar, es posible que no fuera el único, ya que, así como hubo personas que se donaron a una ermita como el matrimonio Moreno Carvajal, también, desde la Edad Media, fue común que algunos padres decidieran ofrecer a uno de sus hijos a algún santuario para que creciera y sirviera en él, o se lo encargaran a algún ermitaño (sobre todo si tenía fama de santo) para que le enseñara las bases de la doctrina cristiana, lo guiara por el camino espiritual y, si tenía cierta formación, lo instruyera en las primeras letras. Los padres, en compensación, lo ayudarían con limosnas y donativos (para él y para el santuario que cuidaba) o lo proveerían con lo necesario para su manutención. El propio Gregorio López, por ejemplo, vivió seis años con un ermitaño de Navarra cuando era niño⁴⁸, y él, a su vez, ya en el Nuevo Mundo, durante su estancia en el valle de Atemajac (Zacatecas), les enseñó a leer y a escribir a los hijos del capitán Pedro Carrillo Dávila, uno de sus principales protectores.⁴⁹

Para el caso del virreinato novohispano, sin embargo, solamente tengo certeza de que cuatro eremitas, incluyendo a Gregorio López, se dedicaron a la enseñanza de las primeras

⁴⁷ Francisco de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reino de Nueva España, [e] invención de la milagrosa imagen de Cristo Nuestro Señor Crucificado que se venera en ellas. Con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María y algunas noticias del santo fray Juan de San Joseph, su compañero*, Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús, 1689, cap. XXX, p. 256-259.

⁴⁸ Losa, *La vida que...*, cap. I, fol. 3.

⁴⁹ AAV, *Congregazione dei Riti*, vol. 1704, f. 20v. Cabe señalar que, en aquella época, fue común que los niños aprendieran las primeras letras y las bases de la doctrina cristiana al mismo tiempo, ya que quienes se dedicaban a la enseñanza de estos saberes, por lo general, hacían uso de cartillas (cuadernos impresos pequeños) que contenían: las letras del alfabeto, algunas herramientas y estrategias para aprender a leer, las oraciones fundamentales silabeadas y los conocimientos básicos de la fe, tales como los mandamientos, los sacramentos, las obras de misericordia, las virtudes teologales y cardinales, etc. También, llegaban a utilizar algunos catecismos (como el del jesuita Pedro Canisio, aparecido en 1566) y libros devotos para que los niños (y también los adultos) pudieran aprender a leer o practicar su lectura. Sobre este tema pueden verse: Antonio Viñao Frago, “Alfabetización y primeras letras (siglos XVI-XVII)” en Antonio Castillo Gómez (comp.), pról. de Antonio Petrucci, *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 63-64; Dominique Julia, “Lecturas y Contrarreforma” en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, México, Taurus, 2012, p. 323-326; y María Carmen Álvarez Márquez, “La enseñanza de las primeras letras y el aprendizaje de las artes del libro en el siglo XVI en Sevilla”, *Historia, Instituciones, Documentos*, no. 22, 1995, p. 39-85.

letras y de la doctrina cristiana: Juan Escoto, quien desempeñó esta actividad con los hijos de los vecinos de la ciudad de la Habana a principios del siglo XVII; Pedro García Arias, el cual instruyó durante un tiempo a unos muchachos que asistían al Colegio de San Luis de la Paz en Guanajuato, además de que le enseñó a rezar a un “negrito” que le encomendó un clérigo de Tepetzotlán; y Pedro Antonio, quien educó a los hijos del mayordomo de la hacienda de don Alonso de Escobar, la cual se encontraba a las afueras de la ciudad de Oaxaca.⁵⁰ Esta situación pudo deberse a que, si bien la mayoría sabía leer y escribir, y algunos incluso redactaron cartas, opúsculos, memoriales o tratados espirituales, fueron pocos los que tuvieron una formación letrada como tal y un interés particular por la docencia. De hecho, del total que tengo registrados, únicamente seis accedieron a una educación en forma: los españoles Juan González, Juan de Mesa y Francisco Losa, y los criollos Fernando de Córdoba Bocanegra, Juan Barragán Cano y Diego de Bayas, resultado de que todos ellos eran o se habían preparado para ser sacerdotes. De seis más, los peninsulares Gregorio López, Luis de Alcobia, Juan Escoto, Pedro García Arias y Manuel Fernández, y el mulato Pedro Antonio, hay indicios de que recibieron algún tipo de instrucción que les permitía comunicarse por escrito, proponer algunas ideas teológicas o, precisamente, enseñarles a los párvulos. El resto, debido a su condición semianalfabeta, debió limitarse a la esfera de la oralidad.

No obstante, no hay que descartar la posibilidad de que más anacoretas se hayan dedicado a este magisterio, solo que no quedó registro de ello en las fuentes. Es más, en el caso de los eremitas sacerdotes, se sabe que, aunque renunciaron a sus prebendas y tareas pastorales cuando optaron por este camino, algunos, como Juan González o Juan Barragán Cano, llegaron a predicar y a administrar algún sacramento a los que se acercaban a sus ermitas.⁵¹ En este tenor, no sería raro pensar que, también, hubieran dedicado parte de su tiempo a la enseñanza de las primeras letras y los fundamentos de la fe a los niños.

Con todo, las actividades letradas no fueron las que más desarrollaron los ermitaños en Nueva España. La mayoría, debido a que no se manejaba en el ámbito de la escritura, optó por realizar trabajos manuales, mismos que les ayudarían a obtener ingresos para mantenerse

⁵⁰ AGI, *Contratación*, 5313, N. 49, s.f.; AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 541v; Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 23; y Martínez, “La seudomística, una...”, p. 91-92.

⁵¹ Edmundo O’ Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2001, p. 169-170.

y evitar que las autoridades -y la sociedad en general- los considerara vagabundos u holgazanes, pues, como se verá capítulos más adelante, con frecuencia se les confundía o relacionaba con estos grupos. Francisco Pereyra, por ejemplo, se desempeñaba como latonero; Juan Fabián Arias se dedicaba a hacer rosarios y clavetear agujetas; Salvador de Victoria laboró un tiempo como carpintero; y Diego Felipe sirvió como sacristán en el convento de monjas carmelitas de Santa Teresa.⁵²

No obstante, también hubo algunos que, a pesar de que habían aprendido un oficio antes de ser ermitaños⁵³, y que podrían seguirlo desempeñando porque (como se vio en la introducción) en la época se pensaba que las labores manuales no se contraponían a la vida eremítica, optaron por no trabajar y vivir únicamente de la caridad. Incluso, aquellos que sí decidieron hacerlo, tuvieron también temporadas en las que solo se sostenían con las limosnas y donativos que recibían; además, para que nunca carecieran de techo y comida, buscaban seguidores y bienhechores que pudieran proporcionárselos. Fue el caso de Francisco de Pereyra y Salvador de Victoria, los cuales se hospedaban en la casa del cerero Francisco Antonio de Loaysa porque este velaba para que no les faltara nada; de Juan Gómez, quien, cuando estuvo en la ciudad de México, comía “bastante bien” y bebía chocolate en casa del cacahuatero (vendedor de cacao) Juan Mendoza; de Hernando Moreno Navarrete y su esposa María de Carvajal, quienes viajaban cada cuatro días a la ciudad de México para pedir donativos; o de Lucas de San Joseph, el cual, además de demandar limosna para su sostén en el pueblo de Tenancingo, recibía la ayuda de don Manuel Duarte, su principal seguidor.⁵⁴ El principal motivo que esgrimían para no laborar (al menos el de varios de ellos) era que la vida activa no era compatible con la vida contemplativa, y que si querían lograr una verdadera perfección cristiana necesitaban desvincularse de todo lo profano, incluyendo al trabajo. Asimismo, algunos, como Juan Gómez y Diego Felipe, llegaron a afirmar que el

⁵² AGN, *Inquisición*, vol. 432, exp. 8, f. 279, vol. 502, exp. 2, f. 181; vol. 445, exp. 1, f. 151; y vol. 364, exp. 7, f. 382.

⁵³ Algunos de estos hombres, antes de convertirse en ermitaños, se habían desempeñado como músicos (Hernando Moreno), mineros (Diego Felipe), arrieros (Bartolomé de Torres), labradores y pastores (Pedro García Arias); carpinteros (Salvador de Victoria); estereros (Juan Gómez); marineros (Juan de Cárdenas); o sastres (Joseph de Valdés). AGN, *Inquisición*, vol. 117, exp. 7, f. 79v y 94v; vol. 364, exp. 7, f. 382 y 403v; vol. 445, exp. 1, f. 55; vol. 623, exp. 1, f. 79; Bienes Nacionales, vol. [caja] 1015, exp. 7, f. 4; y AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 59v. También véase Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XIV, p. 79 y ss. y Martínez, “La seudomística, una...”, p. 72-73.

⁵⁴ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, primera parte, f. 9; AGN, *Inquisición*, vol. 117, exp. 7, f. 81-81v; vol. 369, exp. 24, f. 1 y ss.; vol. 432, exp. 8, f. 275-279; y vol. 445, exp. 1, f. 65v.

ser ermitaño también era “un oficio”⁵⁵, y que como tal les proporcionaría lo básico para sobrevivir, además de que Dios nunca los desampararía, ya que el Evangelio señalaba que en este mundo solo había que preocuparse por buscar el Reino de Dios en la tierra; lo demás llegaría por añadidura.⁵⁶

Es importante mencionar que algunos de estos eremitas que se sostenían de la caridad contaban con un permiso especial para ello, ya que, como se expondrá en el último capítulo, con el tiempo las autoridades civiles y eclesiásticas buscaron regular la recaudación de limosnas por los problemas e inconvenientes que traía consigo. En este tenor, una de las medidas que implementaron fue el que los obispos o los párrocos expedieran licencias a los ermitaños, peregrinos y pobres verdaderos o de “solemnidad” (llamados así porque, en principio, pedían limosna en las fiestas solemnes) para que pudieran pedir limosnas en sus jurisdicciones durante cierto tiempo; esto con la finalidad de evitar que las poblaciones y los caminos se llenaran vagos, pícaros y holgazanes que, bajo un halo de pobreza o santidad, querían vivir a costa del trabajo ajeno.⁵⁷ Este fue el caso de Juan Fabián Arias, el cual logró, en 1662, que los obispos Mauro Tovar de Chiapas y Payo Enríquez de Guatemala le dieran dos licencias para pedir limosna en sus respectivas diócesis.⁵⁸ Por su parte, aquellos

⁵⁵ En su primera testificación ante el tribunal del Santo Oficio de México, Juan Gómez declaró que durante su juventud se dedicó a hacer medias, pero que ahora hacía el “oficio de ermitaño.” AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, primera parte, f. 59v.

⁵⁶ Cuando a Diego Felipe le preguntaron cómo buscaba su sustento, respondió que él no necesitaba hacerlo, ya que Dios le concedía todas las cosas que le pedía. AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 382v.

⁵⁷ Como se expondrá en su momento, desde la Edad Media, y a lo largo de toda la Edad Moderna, las autoridades civiles y eclesiásticas se preocuparon por distinguir a los verdaderos pobres (llamados también “de solemnidad”) es decir, a los que no podían trabajar -consecuencia de la vejez o de alguna enfermedad- y no tenían más remedio que vivir de la mendicidad, de los que sí podían pero fingían incapacidad para no hacerlo. Entre estos últimos se encontraban los vagabundos, pícaros y holgazanes, pero también, para algunas autoridades, los peregrinos y ermitaños, específicamente los que tenían una vida errante y se negaban a desempeñar algún oficio. Esta distinción, que tenía implicaciones teológicas, era de suma importancia, ya que de ella dependería la legitimidad que tendría un individuo para pedir limosna o recibir el cobijo de las fundaciones pías, como los hospitales.

⁵⁸ Debido a su importancia, y con el fin de que el lector la pueda apreciar, me permito reproducir aquí la licencia que le dio el obispo de Chiapas a Juan Fabián Arias: “Nos, el maestro don fray Mauro de Tovar, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, obispo de este obispado de Chiapa, del Consejo de Su Majestad, etcétera, y por la presente, damos licencia a Juan Fabián Arias, español pobre, viejo y enfermo, que pasa a la Nueva España, para que pueda pedir una limosna, así en esta ciudad como en los pueblos de este obispado por donde pasare, para remedio de su necesidad. Y encargamos a los padres curas la encomienden a sus feligreses y le hagan hacer buen pasaje. Dada en la Ciudad Real de Chiapa en mes de diciembre de mil y seiscientos y sesenta y dos años. Fray Mauro, obispo (rúbrica).” Como se puede observar, el ermitaño pudo recibir la licencia del mitrado porque se justificaba que era un verdadero pobre, viejo y enfermo. No debió ser muy diferente la licencia que el expidió, en ese mismo año, fray Payo Enríquez de Rivera. AGN, *Inquisición*, vol. 502, exp. 2, f. 220-221.

anacoretas que no contaban con una también podían reglamentar su situación dedicándose a la demanda de limosnas para una obra o causa pía, tales como: la construcción de un hospital, templo o convento; el sostenimiento de un santuario; el fomento de una devoción; la dotación de huérfanas y monjas; o la celebración de misas por las ánimas del Purgatorio. De esta manera, por un lado, garantizaban el que nunca les faltaran ingresos, ya que podrían quedarse con alguna parte de lo que recolectaban, los mismos donadores podían darles alguna limosna para su sustento o, incluso, recibir algún estipendio por llevar a cabo esta actividad; por el otro, en caso de que cualquiera les recriminara su actuar, podían argumentar que la demanda de limosnas que estaban realizando era en pos de una causa justa y piadosa. Esto último, además, los ayudaría a ser reconocidos por la sociedad como hombres virtuosos, reconocimiento que difícilmente hubieran podido obtener de otra forma. Tal situación la vislumbramos con Juan Escoto, el cual recaudaba para que se fundara un convento de frailes carmelitas en la ciudad de la Habana; Antón de Candía, que pedía limosna para fomentar y sostener el culto a la virgen de Tulantongo; Joseph de Valdés y Juan Corzo, quienes demandaban por las ánimas del Purgatorio; o Juan de Cárdenas, quien recorría las calles de Puebla pidiendo donativos para las huérfanas y monjas de esa ciudad.⁵⁹

Finalmente, encontramos también ermitaños que solicitaron directamente el auxilio de las autoridades civiles y eclesiásticas (empezando por el propio rey) y de fundaciones pías o religiosas que pudieran brindarles cobijo, tales como hospitales, colegios o conventos. Para ello, también insistieron en que eran pobres verdaderos, incluso por elección⁶⁰, y que no podrían cumplir la promesa que le habían hecho al Señor de llevar esta forma de vida -y a veces alguna otra, como ir de peregrinación a Roma, a los Santos Lugares o a otro santuario- si no recibían el amparo necesario. Así lo hicieron Juan Gómez, quien frecuentemente buscaba que los sacerdotes beneficiados de los pueblos por donde pasaba lo alimentaran y le permitieran hospedarse en la sacristía; Pedro del Espíritu Santo, que iba a comer al colegio

⁵⁹ AGI, *Contratación*, 5313, N. 49, s.f.; AGN, *Indios*, vol. 20, exp. 200, f. 151 y ss.; *Bienes Nacionales*, vol. [caja] 1015, exp. 7, f. 1 y ss.; *Inquisición*, vol. 339, exp. 7, f. 38 y 43; y vol. 623, exp. 1, f. 74.

⁶⁰ No se debe perder de vista que, en la época, se consideraba que una persona podía ser pobre por nacimiento, por haber perdido sus bienes (en un mal negocio, por ejemplo) o porque voluntariamente habían renunciado a ellos. En este último caso se inscribían los que hacían el voto de pobreza, como por ejemplo los religiosos y ermitaños. De acuerdo con algunos autores, para que la pobreza realmente fuera voluntaria no solo bastaba con despojarse lo material, sino realmente querer desprenderse de todo aquello que le impidiese al alma seguir a Jesucristo, aceptar su voluntad y dejarse a su misericordia. Miguel Monserrat Geli, OC., *Libro de la vida monástica y eremítica que hicieron los antiguos padres y hacen hoy día los verdaderos ermitaños de San Pablo*, Mallorca, por Rafael Moya y Tomás, impresor, 1679, p. 70 y ss.

dominico de Porta Coeli (como varios de los indios, mulatos y negros que asistían a él en busca de la sopa boba); Juan Rodríguez de la Mota, quien moraba en el convento de San Agustín de Huejutla; y Juan Fortuño, el cual le pidió al rey que lo ayudase con el pasaje y una ración de comida durante su viaje de Sevilla a Nueva España, pues de lo contrario, debido a su pobreza, no podría realizarlo.⁶¹ También, a pesar de que no fueron eremitas que estuvieron en Nueva España, vale la pena mencionar los casos de Juan Márquez, que recibió del Consejo de Indias veinticuatro ducados para que pagara su pasaje y el de dos compañeros a la Nueva Granada; Gaspar Banda, quien también obtuvo de parte del Consejo cien reales con el objetivo de que pudiera salir de Sevilla; o Esteban Galián, al cual se le dieron trescientos reales para que lograra cumplir su voto de ir en romería a Jerusalén.⁶²

Cabe señalar que algunos de estos eremitas que recibieron la asistencia regia, eclesiástica o de fundaciones caritativas, si bien no tenían un oficio o no trabajaban, podían desempeñar alguna actividad a modo de compensación o agradecimiento. Juan Fortuño, por ejemplo, se comprometió a servir como enfermero durante la navegación; Pedro del Espíritu Santo, a aleccionar a los menesterosos que iban al mencionado colegio dominicano y a cuidar a los convalecientes del hospital de la Concepción (o de Jesús Nazareno), sitio en el cual pernoctaba; y Gregorio López a ayudar en las labores de atención a los enfermos del hospital de la Santa Cruz de Oaxtepec, administrado por los hermanos hipólitos, durante el tiempo que estuviera allí.⁶³

Como se ha podido observar, los eremitas tenían la posibilidad de obtener ingresos a través de las limosnas y donaciones, de tener bienhechores que los ampararan en sus necesidades básicas, de recibir el auxilio por parte de las autoridades regias y eclesiásticas o de las instituciones de caridad. Tales “beneficios” debieron ser alicientes para querer ser ermitaño, sobre todo para aquellos que no podían o no quería trabajar, o para los que no

⁶¹ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 12v y ss.; AGN, *Inquisición*, vol. 289, exp. 3A, f. 223v; vol. 626, exp. 5, f. 138; y AGI, *Contratación*, 5337, N. 16, s.f. Hay que recordar que una de las funciones sociales y religiosas que tenían los conventos y algunos de los colegios de las órdenes mendicantes, al igual que otras corporaciones eclesiásticas, era el proveer con algún alimento (la famosa “sopa boba”) a los mendigos y menesterosos que se aparcaban en sus porterías. Los ermitaños, en tanto pobres, podían solicitar dicho alimento. Antonio Rubial, “Los conventos mendicantes” en Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo II: *La ciudad barroca* (coordinado por Antonio Rubial), México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 186.

⁶² AGI, *Indiferente*, 425, L. 24, f. 254-254v; 426, L. 27, f. 101; y Charcas, 415, L. 1, f. 123.

⁶³ AGI, *Contratación*, 5337, N. 16, s.f.; AGN, *Inquisición*, vol. 626, exp. 5, f. 130 y 137v-138; y Losa, *La vida que...*, cap. VIII, fol. 21v-26.

habían podido alcanzar una mejor calidad de vida con el oficio que, hasta ese momento, habían venido desempeñando. También debió serlo la oportunidad de “limpiar” el nombre y mejorar la imagen, especialmente en aquellos que tenían un estigma “étnico” (como los mulatos y los mestizos) o, como hemos visto, un delito en su haber que podía complicarles su presente, como Diego Felipe, que se vistió de anacoreta luego de haber huido de sus acreedores en Zacatecas, o Salvador de Victoria, quien era un fraile capuchino prófugo de su convento.

No obstante, tales beneficios terrenales no fueron los únicos motivos que tuvieron los ermitaños para escoger esta forma de vida. Otro móvil que poseyeron, a la par o independiente a estos, fue el espiritual, es decir, el querer vivir y morir con la mayor perfección cristiana posible, y de ese modo poder salvar el alma, preocupación fundamental en las sociedades católicas del Antiguo Régimen. Ahora bien, para varios de ellos, como Hernando Moreno, Juan Gómez, Manuel Fernández o el propio Salvador de Victoria, tal perfección solo se podría alcanzar siendo eremita y al margen de la Iglesia institucional, pues, desde su perspectiva, tanto los clérigos como los religiosos estaban corrompidos: los frailes vivían con demasiados lujos, las monjas se comunicaban con seculares y los párrocos estaban amancebados.⁶⁴ Incluso, no faltó quien asegurara que en la historia de la humanidad, desde Adán hasta el fin del mundo, el estado perfecto, el que implicaba los mayores y mejores sacrificios, era el del ermitaño.⁶⁵

Bajo estas premisas, algunos solitarios argumentaron que fue Dios el que los “llamó” a ese camino mediante un sueño, una visión o una revelación, pues quería que con su ejemplo y tenacidad ayudaran a reformar a las órdenes religiosas, a los sacerdotes y a la Iglesia (en tanto comunidad de creyentes) en general. El portugués Manuel Fernández, por ejemplo, a finales del siglo XVII, recorría las calles de Puebla diciendo que había llegado el momento en que dicha ciudad y la de México, al igual que la Iglesia entera, serían reformadas porque estaban llenas de pecados, y que el Altísimo lo había escogido a él para tal efecto.⁶⁶ Salvador

⁶⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 117, exp. 7, f. 78v-79; vol. 445, exp. 1, f. 104v; vol. 522, exp. 6, f. 344 y AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 5v, 7, 26, 36, 62v, 64v, 73-73v, 81, 89v, 101-101v, 207v y 209v.

⁶⁵ Gregorio López expuso esta idea en unos comentarios que escribió acerca del Apocalipsis. Sobre esta obra existen varias ediciones, tanto impresas como manuscritas. Yo consulté el manuscrito que se conserva en la Biblioteca Nacional de España, el cual está titulado como “Explicación del Apocalipsis por el santo Gregorio López”, y cuya signatura es MSS/23130/11. La exposición de dicha idea se localiza en las f. 118v-119.

⁶⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 522, exp. 6, f. 333v.

de Victoria, por su parte, les contaba a sus seguidores que tiempo atrás, en algún lugar de Castilla, había tenido una visión en la que Dios le ordenaba viajar a Nueva España, con hábito de ermitaño, para fundar una nueva orden religiosa, ya que todas las que existían estaban bastante relajadas. Al principio -argumentaba- se había sentido bastante desconsolado, pues no tenía mucho tiempo de haber profesado como lego capuchino y no quería abandonar a sus hermanos, razón por la cual le pidió a Dios que lo liberara de aquella empresa y le permitiera morir con su “capucha.” Sin embargo, en esta misma visión, Él le había replicado: “qué capucha, qué capuchina; qué fraile, ninguna frailía: has de ir a esa parte (diciéndolo por estas partes de las Indias) y has de seguir la vida apostólica de Jesucristo”. Así pues, no tuvo más remedio que dejar su convento y cumplir con la misión que le había encomendado.⁶⁷ Si bien no se puede descartar el hecho de que tanto Salvador de Victoria como Manuel Fernández pudieron haber creído con sinceridad que el estado clerical estaba lleno de vicios e imperfecciones (para lo cual les sobaban ejemplos), y que ellos, por mandato divino, se encargarían de reformarlo, también fue un argumento que utilizaron para justificar su autonomía y su negativa a obedecer o someterse a cualquier autoridad eclesiástica, negativa que, como se verá más adelante, fue compartida por un crecido número de anacoretas.

Otra razón que tuvieron para escoger al eremitismo como forma de vida (en consonancia con el anterior) fue el sentimiento de culpa y el anhelo de redención. La noche del 27 de octubre de 1684 el criollo poblano Diego de Bayas se presentó ante Francisco Flores Valdés, comisario del Santo Oficio de Puebla, para autodenunciarse, ya que cuatro meses atrás, cuando estudiaba en el Colegio de San Juan y San Pedro de dicha ciudad, en un arrebato de cólera que tuvo por haberse quedado sin dinero, dudó si el Dios en el que creía era el verdadero, pues le parecía que los que no compartían su fe, como los infieles y judíos, nunca padecían carencias económicas. Fue tal su remordimiento que decidió confesarse en tres ocasiones; el tercero de los confesores, el franciscano Francisco de Sierra, fue quien le aconsejó autodenunciarse. Para ese momento, por lo que se puede inferir de la autodenuncia, Bayas ya no estudiaba en el mencionado colegio, sino que vivía como ermitaño en el convento de recolección de Totimehuacán, en donde Sierra era el guardián.⁶⁸ Así pues, es probable que el sentimiento de culpa lo haya orillado a abandonar la ciudad de Puebla

⁶⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 2.

⁶⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 522, exp. 35, f. 532-533v.

(incluyendo sus estudios), vestir el hábito de eremita y recogerse en esta casa franciscana de estricta observancia. Un caso similar lo encontramos en los bosques de Tlaxcala, a donde se retiró Diego de los Santos Liger después de haber tenido una visión en la que vio a la mujer con la que engañaba a su esposa convertida en un demonio. El miedo a la condena eterna y el sentimiento de contrición fueron los móviles que llevaron a este vecino de Tlaxcala a cambiar su vida “pecaminosa” por una mucho más “santa”.⁶⁹ En esta misma causa podríamos inscribir a algunos de los anacoretas que, antes de su conversión, habían sido soldados o estado vinculados a las armas. A pesar de que para el ámbito novohispano solo tengo registrados los casos del conquistador Gaspar Díez y Juan Fabián Arias (y este último no fue propiamente un soldado, sino que fue uno de los tantos oficios que desempeñó) es probable que hubieran existido más de estos individuos que, arrepentidos de su pasado bélico por los pecados y excesos que esta actividad suponía, optaron por terminar sus días vestidos como solitarios. Tal suposición se sostiene en el hecho de que en otras latitudes se puede apreciar este fenómeno: en Italia, por ejemplo, encontramos el caso de Roberto de Ostenden, antiguo soldado húngaro que, en las primeras décadas del siglo XVI, decidió vestir el hábito de la congregación de ermitaños de San Pablo, o el del soldado español que, hacia 1555, decidió fundar un cenobio, también bajo el amparo de San Pablo ermitaño, y adscrito a la Orden de San Agustín.⁷⁰

Un último motivo que se puede vislumbrar es el sentimiento de melancolía o desencanto por el mundo, resultado de una experiencia traumática o de un fuerte deseo de soledad. Fue lo que le sucedió al arriero Bartolomé de Torres, el cual decidió vivir como ermitaño en una de las cuevas que rodeaban al pueblo de Ocuilan luego de haber sido agredido mortalmente por unos salteadores de caminos y tenido unos malos negocios que lo llevaron seis meses a la cárcel⁷¹, o del marinero Juan de Cárdenas, quien se convirtió en solitario tras haberse recuperado de un “humor gálico” (sífilis) en el hospital del Amor de

⁶⁹ Antonio González Lasso, *Oración panegírica que en la traslación de las cenizas del venerable varón Diego de los Santos Liger, eremita en los desiertos de la ciudad de Tlaxcala, que a costa suya hizo el capitán don Diego de Tapia y Sosa, oró el licenciado Antonio González Lasso, cura beneficiado por Su Majestad, comisario del Santo Oficio de la Inquisición y de la Santa Cruzada, vicario y juez eclesiástico de la misma ciudad y su partido, y abad de la Congregación de Nuestro Padre San Pedro*, Puebla, por la viuda de Juan de Borja y Gandía, 1657, fol. 4-5v.

⁷⁰ José Adriano de Freitas, “Eremitismo em Portugal na Época Moderna: homens e imagens”, *Via spiritus*, no. 9, 2002, p. 97-98 y Antonio Rubial, “Hortus eremitorum. Las pinturas de tebaidas en los claustros agustinos”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXX, no. 92, 2008, p. 85-105.

⁷¹ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XIV, p. 82-85.

Dios de la ciudad de México.⁷² Por su parte, los sacerdotes seculares Juan González y Juan Barragán Cano, a pesar de que no tuvieron alguna vivencia dramática que los orillara a dejar el siglo, tomaron esta determinación porque querían pasar los últimos años de su vida en soledad, dedicados al estudio, la oración y la contemplación. El primero abandonó la canonjía que tenía en la catedral de México para retirarse a una ermita de Texcoco, mientras que el segundo construyó la suya a las afueras de la ciudad de San Luis Potosí.⁷³

Cabe señalar que todas estas motivaciones, salvo las “terrenales”, podían verse acrecentadas y fortalecidas por el influjo de libros devotos y confesores, así como por la cercanía y trato con personas espirituales y otros anacoretas. Fernando de Córdoba y Bocanegra, por ejemplo, a pesar de que siempre anheló la soledad y la vida contemplativa, resultado de una acedia que lo aquejaba, terminó por convencerse de hacerse eremita tras hablar con Isabel de la Natividad, monja del convento de la Concepción, reconocida por sus virtudes y por la capacidad que tenía, según decían sus coetáneos, de comunicarse espiritualmente con hombres contemplativos, como el obispo de Filipinas fray Pedro de Agurto o el ermitaño Gregorio López.⁷⁴ La influencia de este último también fue decisiva en la elección que tomaron Sebastián Mejía y Francisco Losa, ya que convivió con ambos en Zacatecas y el valle de México, respectivamente.⁷⁵ De igual forma, cuando a Hernando Moreno Navarrete los inquisidores le preguntaron por qué, si se dedicaba a ser músico de vihuela, había decidido convertirse en solitario, este respondió que lo había hecho por recomendación de un franciscano llamado fray Pedro Montesión.⁷⁶

Finalmente, es importante decir que, además de estas influencias, no se debe descartar el hecho de que algunos de estos personajes también reforzaron y materializaron su anhelo de ser ermitaños debido a que tenían algún trastorno mental. Si bien, como advertían Lucien Febvre y George Duby, siempre se corre el riesgo de caer en algún anacronismo cuando se

⁷² AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, f. 85v.

⁷³ O' Gorman, *Destierro de sombras...*, p. 165-170 y Robles, *Diario de sucesos...*, t. I, p. 27.

⁷⁴ Remón, *Vida y muerte del...*, fol. 6-12v; Esteban García, OSA., *Libro Quinto: Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México*, paleografía, introducción, notas y edición de Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1997, cap. XXVIII, p. 103; y Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*, pról. de Margarita Peña, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, p. 181.

⁷⁵ Losa, *La vida que...*, fol. 11-11v y 29 y ss.

⁷⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 117, exp. 7, f. 94v.

tratan de identificar “factores psicológicos” en los personajes o procesos históricos⁷⁷, y más cuando los testimonios con los que contamos están mediados por los inquisidores, estas, en ciertos casos, sí nos permiten conjeturar que algunos ermitaños tenían problemas mentales, mismos que fueron determinantes para que se decantaran por este tipo de vida y realizaran algunas de las prácticas que giraban en torno a ella. Tal sería la situación del ermitaño portugués que dormía entre las piedras de la nueva catedral de México, el cual andaba casi desnudo; de Manuel Fernández, quien creía que era un nuevo Jesucristo; o de Juan Fabián Arias, quien decía ser el hijo legítimo de Felipe III. Este último, incluso, que falleció en el hospital de dementes de San Hipólito, declaró que su madre, antes de morir, había tenido “episodios de locura”, de ahí que se pueda pensar que este individuo pudo haber padecido alguna enfermedad cerebral hereditaria.⁷⁸

La apariencia

Uno de los elementos más característicos de los ermitaños fue su apariencia, es decir, la forma en que se presentaban ante la sociedad para que esta los identificara como tales. Salvo los que eran sacerdotes, que siguieron utilizando la sotana oscura propia de su estado y la indumentaria litúrgica necesaria para poder administrar sacramentos (imagen 3), el resto tendió a usar un hábito o sotanilla de color pardo, símbolo de pobreza y de perpetua penitencia, el cual, por lo regular, les llegaba hasta las rodillas y lo ceñían con un cordón o cinto parecido al de las órdenes religiosas. La mayoría optó por calzar cacles o sandalias similares a las de los frailes, pero también hubo quienes prefirieron usar zapatos y medias, como Gregorio López, Juan Fabián Arias y Pedro Antonio⁷⁹ (imagen 4), o estar descalzos, como Juan Rodríguez de la Mota, el ermitaño ciego de Acolman y Pedro del Espíritu Santo.⁸⁰

Algunos, para acentuar más su espíritu penitencial, decidieron vestirse únicamente con un sayal tosco o un saco de jerga, tal y como aparecen representados Juan pecador en las láminas de Guamán Poma y Juan Bautista de Jesús en un lienzo de principios del siglo XIX (imágenes 1, 2 y 5), o andar prácticamente desnudos, aunque fuese solo por un tiempo. Estos

⁷⁷ George Duby, “Historia de las mentalidades” en *Obras selectas de George Duby*, ed. de Beatriz Rojas, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 45.

⁷⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 312, exp. 37, f. 167-173; vol. 502, exp. 2, f. 152v y 185v-186; y vol. 522, exp. 6, f. 341.

⁷⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 502, exp. 2, f. 180 y vol. 693, exp. 11, f. 538.

⁸⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 289, exp. 3A, f. 228; vol. 376, exp. 28, f. 416; y vol. 626, exp. 5, f. 130.

últimos fueron los menos, ya que la desnudez, a pesar de que también evocaba a la pobreza y existía en el imaginario la figura de los ermitaños primigenios que se retiraban a los desiertos en ese estado, fue vista como una característica propia de los locos; de los falsos pobres que, bajo esa apariencia, buscaban obtener mayor número de limosnas; y de los hombres salvajes, seres asociales y temibles presentes en el imaginario occidental desde el siglo XII, y cuyas peculiaridades principales eran la fiereza y la negativa a vivir en policía cristiana, es decir, dentro del orden establecido.⁸¹ La sociedad, además, consideraba que el modelo del anacoreta desnudo de las tebaidas, representado en santos como san Pablo el ermitaño, san Onofre o la propia María Magdalena (imágenes 6 y 14), era exclusivo de los santos del pasado, propio de las hagiografías y las pinturas, y ya no correspondía a los tiempos actuales. Fue por ello que los canteros que trabajaban en la construcción de la nueva catedral de México, a principios del siglo XVII, entre los que se encontraba el reconocido maestro Juan Gómez de Trasmonte, tacharon de “alocado” a un ermitaño que dormía entre las piedras de la obra y que estaba casi desnudo, a pesar de que él les decía que se hallaba en esa condición “por amor de Dios.”⁸² En este mismo sentido, el padre Juan Ruiz Briceño, beneficiado del partido de Tepotzotlán, decidió darle un hábito a Juan Gómez para que no lo tuvieran por loco, ya que andaba solo con un calzón, una ropilla, un cordón y una capa.⁸³ Así también, los hombres que vivían en la sierra de Tlaxcala huían del anacoreta Juan Bautista Jesús cuando lo veían pasar porque, como estaba desnudo, con el cuerpo lleno de hojas y ennegrecido por “las cenizas de la grama que quemaban para los pastos en el monte”, y con el cabello descompuesto, pensaban que se trataba de un vestiglo o de un ser salvaje.⁸⁴

⁸¹ Sobre los “hombres salvajes” volveré más adelante. De momento, me limito a remitir al lector a la obra de Roger Bartra, *El mito del salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

⁸² AGN, *Inquisición*, vol. 312, exp. 37, f. 171 y 172.

⁸³ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 66.

⁸⁴ Salgado, *Breve noticia de...*, p. 6-7.



Imagen 3. Anónimo, *Juan González y Fernando de Bocanegra*, siglo XVII. Óleo sobre tela. Museo Nacional de Historia, México. En este cuadro se pueden ver representados a estos dos ermitaños con la sotana propia de los sacerdotes. Juan González (del lado izquierdo), además, lleva puesta una estola morada, necesaria para administrar sacramentos, como la penitencia o el bautismo.⁸⁶



Imagen 4. Verdadero retrato del venerable Gregorio López, siglo XVIII. Óleo sobre tela. Colección particular. Se puede ver el hábito o sotanilla de color pardo, propio de los eremitas, y, en este caso, las medias y los zapatos que portaba este venerable.⁸⁵

⁸⁵ Agradezco a Doris Bieñko el haberme proporcionado esta imagen.

⁸⁶ Imagen tomada de Ana Laura Cué, “Juan González. Ermitaño y confesor” en *Los pinceles de la historia. El origen del reino de la Nueva España, 1680-1750*, edición preparada por el Museo Nacional de Arte y el Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, Patronato del Museo Nacional de Arte, Banco Nacional de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1999, p. 264 y 290.



Imagen 5. Anónimo. *El venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*, 1808. Óleo sobre tela. Santuario de Nuestra Señora de la Defensa, Tlaxcala, México (detalle). En esta pintura, aparece representado el ermitaño Juan Bautista de Jesús con un saco de jerga color grisáceo, ceñido por un cordón franciscano y con un rosario al cuello.⁸⁸



Imagen 6. Diego de Borgraf, *San Onofre*, mediados del siglo XVII. Óleo sobre tela. Museo Universitario Casa de los Muñecos, Puebla, México. Se puede observar cómo a este ermitaño se le representaba prácticamente desnudo.⁸⁷

Por otra parte, también fue usual que algunos ermitaños vistieran como legos o donados de alguna orden religiosa, sobre todo si en el pasado habían estado en algún convento bajo ese estatus. Fue el caso de Salvador de Victoria, quien, como hemos visto, estuvo un tiempo con los frailes capuchinos de Granada, de ahí que cuando huyó del convento -consecuencia de que nunca pudo acostumbrarse a la vida comunitaria- se llevó consigo el traje que portaba, o de Juan Gómez, quien, durante varios años, usó el hábito de los

⁸⁷ Imagen tomada de Arturo Albarrán Samaniego, “Los santos ermitaños de Puebla, México. Un acercamiento a los grabados flamencos de Marten de Vos y al discurso iconográfico de la *Vida Antoni*”, *Potestas*, no. 13, diciembre de 2018, p. 59.

⁸⁸ Fotografía propia tomada en el Santuario de Nuestra Señora de la Defensa. Sobre el año de la factura de la pintura, véase Jaime Cuadriello, *Las glorias de la República de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, Museo Nacional de Arte, 2004, p. 438.

franciscanos descalzos porque, anteriormente, había estado como donado en el convento de San Diego de México, del cual se salió porque, afirmaba, los religiosos que moraban en él no guardaban la Regla.⁸⁹

No obstante, esta costumbre generó varios conflictos con las órdenes religiosas, ya que argumentaban que estos ermitaños portaban sus hábitos sin pertenecer a sus institutos o tener licencia para ello, además de que podían fácilmente confundir o engañar a los fieles. Tal preocupación fue compartida por los obispos y las autoridades regias, no solo en Nueva España sino en otras regiones de la Monarquía hispánica. En el virreinato de Perú, por ejemplo, el Tercer Concilio Limense, celebrado durante el arzobispado de santo Toribio de Mogrovejo, decretó, en su capítulo XXXII, que estos individuos tenían que usar un hábito o sayal de color negro y evitar traer bonete clerical o capucha, para así evitar, precisamente, estas galimatías:

Aunque el hábito no hace al monje, es conveniente que cada uno se distinga por el modo de vestir correspondiente a su profesión. Por eso, los que profesan la vida eremítica lleven un hábito negro y no usen bonete clerical ni capucha de frailes o monjes. Si por motivos de pobreza desean usar un paño de peor calidad, que en español llamamos jerga, pueden fácilmente teñirlo de negro.⁹⁰

Dos años después, pero en el reino Navarra (1585), salía publicada, a instancias del virrey marqués de Almazán, el consejo real de dicho reino y el obispo de Pamplona, la *Regla y constituciones de los ermitaños*, obra que tenía como finalidad reglamentar la vida de estos personajes que habitaban en aquellas tierras. En el punto 5 de esta normativa se les ordenaba vestir homogéneamente, con un sayal y manto como el que portaban los franciscanos, pero cortos y de color rojo (de buriel). Debían ceñirlos con una correa y usar “los calzados acostumbrados.”⁹¹ Una normativa similar aparecería en las constituciones sinodales del obispado de Cuenca de 1626, ya que estas establecieron que los eremitas podían usar trajes talaros cortos, con capa, sombrero y calzado si así lo deseaban, pero sin hábito, capucha o escapularios que pudieran confundirlos con los religiosos.⁹²

⁸⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 77bisv y AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, f. 63-65.

⁹⁰ *Tercer Concilio Limense...*, p. 281.

⁹¹ José Goñi Gaztambide, “La vida eremítica en el reino de Navarra”, *Príncipe de Viana*, no. 69 (245), 2008, p. 78-80.

⁹² Christian Jr., *Religiosidad local en...*, p. 206.

Si bien en Nueva España nunca se llegó a reglamentar la vestimenta de los anacoretas o prohibir de manera explícita que utilizaran el hábito de una orden religiosa, algunos frailes buscaron despojarlos de ellos cuando se los encontraban. A Juan Gómez, por ejemplo, los franciscanos de México lo llevaron preso a su convento, en donde, después de azotarlo en el refectorio, pues no dejaba de porfiar y hablar mal de su Orden, le quitaron el hábito de franciscano descalzo que llevaba. A pesar de que el guardián y los demás hermanos trataron de convencerlo para que profesara con ellos, e incluso lo tuvieron un tiempo en el noviciado, Gómez no cedió y continuó criticándolos, argumentando que en América ningún fraile observaba la Regla de san Francisco. Los religiosos terminaron por echarlo del convento y le prohibieron volver a usar el hábito de cualquiera de sus ramas, dejándole únicamente un calzón, una ropilla y una capa. Como se recordará, fue en estas condiciones en las que lo encontró el padre Ruiz Briceño.⁹³ A Salvador de Victoria, por su parte, le intentaron quitar el hábito en dos ocasiones. La primera de ellas fue en la isla de Tenerife, en donde los capuchinos Agustín de Ronda y Juan de Peralta, que lo conocían y sabían que era un lego de su Orden, quisieron obligarlo a que los acompañara a predicar el Evangelio a Sierra Leona; ante su negativa, procedieron a despojarlo del hábito que traía y ponerle uno similar al que usaban los de la Tercera Orden San Francisco. La segunda vez, ya en Nueva España, ocurrió cuando el provincial de los franciscanos de México lo vio usando, precisamente, dicho hábito. A pesar de que no se lo logró quitar, pues Victoria se negó rotundamente, argumentando que ese traje no era de la familia seráfica, el provincial lo amenazó diciendo que tenía una cédula de su Majestad que le permitía prender a aquellos que portaran un hábito sin licencia, con lo cual podría meterlo en una cárcel.⁹⁴

Por su parte, algunos obispos también trataron de regular la vestimenta de los ermitaños o la forma en la que se presentaban. Una de sus principales preocupaciones, además del hábito, fue el que estos personajes no llevaran tonsura, ya que, más que la confusión, se trataba de un elemento exclusivo del estamento eclesiástico. No obstante, al igual que sucedió con los ropajes, tal disposición no siempre fue obedecida. El anacoreta Juan de Cárdenas, a pesar de que el obispo de Puebla, Diego Osorio de Escobar y Llamas, había prohibido el uso de la tonsura en todos aquellos que no estuviesen ordenados, se hizo

⁹³ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 65-66.

⁹⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 70, 77bis-77bisv y 153-154.

una. Asimismo, por las mismas fechas, pero en el pueblo de Coyoacán, según el diarista Antonio de Robles, prendieron a un hombre que andaba pidiendo limosna en “hábito de San Francisco y con corona”.⁹⁵ Al parecer, los únicos anacoretas novohispanos que portaron hábito y tonsura con licencia fueron Bartolomé de Torres y Juan de San José. Esto se debió a que fueron los únicos que profesaron formalmente como frailes legos en una orden religiosa (la agustina) y siempre se condujeron bajo su obediencia.⁹⁶

También encontramos ermitaños como Juan Bautista de Jesús, Juan Corzo y Manuel Fernández que se vistieron con el hábito de una Tercera Orden⁹⁷, especialmente con el de la franciscana (en tanto fue la más importante y la que contó con mayor número de miembros durante el periodo virreinal), el cual era muy parecido al que usaban los frailes porque tenía capa y escapulario (imagen 7), o el de una corporación seglar. El ermitaño criollo Joseph de Valdés, por ejemplo, portaba un hábito de la Santa Congregación y Compañía de Jesucristo de la Vía Crucis del Calvario, también conocida como Nuestra Señora de la Misericordia y el Calvario, congregación que se encontraba en Puebla y se encargaba de cuidar las capillas del Viacrucis que estaban a las afueras de esta ciudad. El hábito, argumentaba, se lo habían dado los padres Portillo y Juan de Alejandro, responsables de dichas capillas, cuando entró a la corporación, mientras que a otros de sus compañeros se los había impuesto el ya mencionado obispo Escobar y Llamas.⁹⁸

Cabe señalar que, como vimos con Salvador de Victoria, no todos los ermitaños que usaron la vestimenta de una tercera orden o asociación seglar pertenecieron a alguna de ellas. En la época, era común que algunos frailes y sacerdotes -inclusive mitrados- les dieran el hábito de una rama seglar a algunos hombres que, sin pertenecer formalmente a ella (ya fuese porque no quería o porque no existía en su demarcación), querían ejercer una espiritualidad similar a la que en esta practicaba.⁹⁹ También fue común, como se dijo con Diego Felipe,

⁹⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, f. 23v y Robles, *Diario de sucesos...*, t. I, p. 159.

⁹⁶ Florencia, *Descripción histórica y...*, fol. 90 y ss.

⁹⁷ Salgado, *Breve noticia de...*, p. 7; Francisco Vázquez, OFM., *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, 2ª ed., pról., notas e índices de fray Lázaro Lamadrid, Guatemala, Tipografía Nacional, 1944, t. IV, L. V, cap. X, p. 435-436; y AGN, *Inquisición*, vol. 522, exp. 6, f. 330-331.

⁹⁸ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. [caja] 1015, exp. 7, f. 1v y 4-4v.

⁹⁹ Esta situación también se dio en el ámbito femenino, es decir, con las beatas. Sobre las terceras órdenes en Nueva España pueden verse a Carolina Aguilar García, “La Tercera Orden Franciscana de la ciudad de México, siglo XVIII”, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2014 y Ramón Jiménez Gómez, “La Venerable Tercera Orden de Penitencia de Santo Domingo. Institucionalización y consolidación en la Ciudad de México, 1682-1702”, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2015.

que algunos solitarios consiguieran o elaboraran un hábito parecido y, libremente, se lo impusieran.

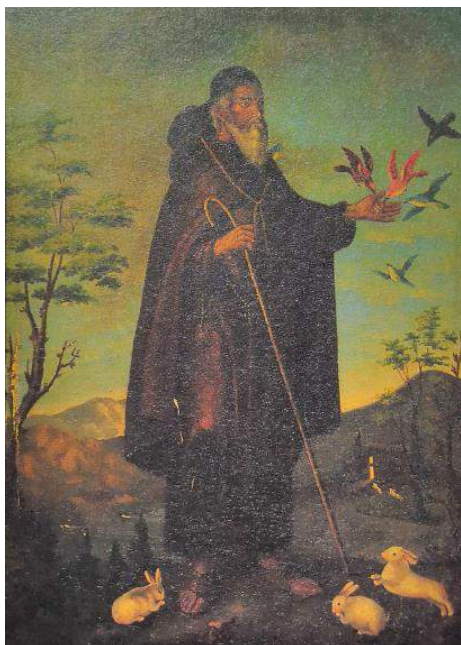


Imagen 7. Anónimo, *El siervo de Dios Juan Bautista de Jesús*, siglo XVII. Óleo sobre tela. Sala del Chocolatero, Catedral de Puebla, México. En esta imagen a Juan Bautista se le representó con su hábito de la Tercera Orden de San Francisco, a la cual ingresó en la década de 1640. Porta un bastón o báculo, un sombrero y unos cacles franciscanos.¹⁰⁰



Imagen 8. Anónimo, *El venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*, 1808. Óleo sobre tela. Santuario de Nuestra Señora de la Defensa, Tlaxcala, México (detalle). En este cuadro, Juan Bautista aparece nuevamente representado con su saco de jerga. Sobre su pecho descansa el pequeño crucifijo que portaba. Del lado derecho aparecen una cadena y una disciplina así como un libro y un tintero.¹⁰¹

Finalmente, debo mencionar que también hubo anacoretas que arribaron a Nueva España portando el hábito de una congregación eremítica a la cual habían pertenecido mientras estuvieron en la Península Ibérica. Me refiero, específicamente, a Lucas de San Joseph, que vivió en los alrededores del pueblo de Tenancingo hacia 1630, y Pedro del Espíritu Santo, que llegó a la ciudad de México a finales del siglo XVII como parte de la comitiva del virrey Pedro Nuño Colón.¹⁰² Ambos habían formado parte de la Congregación

¹⁰⁰ Imagen tomada de Eduardo Merlo Juárez, Miguel Pavón Rivero, José Antonio Quintana, *et. al.*, *La Basílica Catedral de la Puebla de los Ángeles*, Puebla, Litografía Alai, 1991, p. 323.

¹⁰¹ Fotografía propia tomada en el Santuario de Nuestra Señora de la Defensa.

¹⁰² AGN, *Inquisición*, vol. 626, exp. 5, f. 130 y 137v e *Indiferente virreinal*, caja 4712, exp. 001, f. 1-3.

de Nuestra Señora de Belén, mejor conocida como Congregación de ermitaños de San Pablo, la cual se encontraba a las afueras de la ciudad Córdoba, en Andalucía. Dicha congregación había sido fundada en 1606, cuando el obispo de aquella ciudad, fray Diego de Mardones, decidió reunir a todos los ermitaños de la región en un solo sitio y darles una regla con 22 artículos, entre los cuales estaba la forma en la que debían vestir: hábito, manto, escapulario, capilla, sombrero y alpargatas.¹⁰³

Pero además de la vestimenta, los ermitaños también portaban, como parte de su indumentaria, báculos, reliquias (como astillas de la Santa Cruz o huesos de santos), calaveras, cruces, pequeños crucifijos, rosarios, estampitas de imágenes religiosas, devocionarios, bulas de la Santa Cruzada y, sobre todo, instrumentos de penitencia, tales como cilicios, flagelos, cadenas o hierros que se ceñían al cuerpo. Juan Bautista de Jesús traía aros de hierro incrustados en los brazos y en los muslos, además de cadenas, cilicios y un Cristo pequeño de bronce (imagen 8).¹⁰⁴ Juan de Cárdenas llevaba consigo un rosario grueso, una camándula, un decenario “de cuentas negras”, “una laminita de Nuestra Señora del Carmen con su vidriera”, “una medalla de Nuestra Señora del Rosario de plata” y dos pequeños crucifijos.¹⁰⁵ A Pedro Antonio le encontraron en su aposento tres disciplinas (una de alambre, otra de “cordoncillo” y una más de mecate), una corona de espinas, un cilicio, una cadenita de hierro, tres “abrazaderitas” con sus puntas de rayo (también para la mortificación), una camándula con su cruz, un “rosario de coyol con medallas de santos de cobre” y varios libritos de oración.¹⁰⁶

Si bien estos artículos eran necesarios para que pudieran llevar a cabo sus prácticas ascéticas y devocionales, las cuales varios de ellos hicieron con fe y profunda convicción espiritual (más allá de que fueran ortodoxas o no para las autoridades eclesiásticas), también les servían para crear y fortalecer su imagen de santidad, sobre todo a aquellos que veían al eremitismo como forma de supervivencia. Asimismo, para la sociedad en la que se inscribían no bastaba con decir que se era ermitaño, sino que había que demostrarlo con signos visibles,

¹⁰³ Antonio Robles, O.P., “Las ermitas de Córdoba hasta 1613” en *España eremítica. Actas...*, p. 547-549. Cabe señalar que Lucas de San Joseph, cuando llegó a Nueva España, pidió una licencia al Arzobispado de México para poder portar su capilla y escapulario, pues, como vimos, no era bien visto que los seglares portaran esta indumentaria. AGN, *Indiferente virreinal*, caja 4712, exp. 001, f. 1-3.

¹⁰⁴ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. II y X, p. 9 y 26.

¹⁰⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, f. 77.

¹⁰⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 537.

lo cual se lograba con dicha indumentaria.¹⁰⁷ Lo mismo puede decirse de su aspecto, como el que tuvieran una barba larga, símbolo de sabiduría y venerabilidad (pues evocaba a los profetas y a los padres de la Tebaida)¹⁰⁸, y el que anduvieran desaliñados, evidencia de que solo prestaban atención a lo espiritual y no a su cuerpo material. Por ende, cuando alguno de estos individuos no poseía estas características que conformaban la imagen de “ermitaño ideal”, era visto con recelo. Francisco de Reinoso, por ejemplo, presbítero de Tenancingo, no veía con buenos ojos que Juan Gómez se fuera a bañar al río todos los sábados y regresara al pueblo limpio y “muy peinado”, pues se suponía que era un hombre al que no le interesaban las cosas materiales.¹⁰⁹ Los frailes Antonio de Herrera y Agustín Sánchez, por su parte, también desconfiaban de Diego Felipe y Pedro García Arias, respectivamente, porque eran grandes comedores; de este último, se decía, estaba “muy gordo y muy colorado”, por lo cual no correspondía al ideal de ermitaño flaco que se sostenía únicamente con legumbres, pan y agua.¹¹⁰

Un último elemento que vale la pena mencionar sobre la apariencia y forma en la que estos anacoretas se presentaban ante la sociedad es su nombre. Como el lector habrá podido notar, varios de ellos, como Juan Bautista de Jesús, Diego de los Santos, Lucas de San Joseph, Salvador de Victoria, Francisco de la Cruz o Pedro del Espíritu Santo, no eran conocidos por su verdadero nombre, sino por el que ellos se impusieron cuando tomaron el hábito de ermitaño. Algunos, como Lucas de San Joseph, optaron por mantener su nombre de pila y cambiar solo el apellido; otros, como Salvador de Victoria, lo modificaron por completo. En ambos casos el objetivo era el mismo: simbolizar que el “yo” de su pasado, corrupto y pecaminoso, había muerto cuando abandonaron el mundo, y el “yo” de su presente, nuevo y santificado”, nació con su conversión a la vida eremítica. En este sentido, estaban emulando la práctica que los frailes y las monjas hacían cuando profesaban e ingresaban al convento. Aunado a ello, pretendían que el nuevo nombre les diera mayor aura de sacralidad, sobre

¹⁰⁷ Antonio Rubial, “El hábito de los santos. Construcción y recepción de la santidad de los laicos en Nueva España” en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2003, p. 355.

¹⁰⁸ La barba larga fue uno de los elementos que más caracterizó a los eremitas, ya que así se les representaba en las pinturas. Fue tal la asociación que, cuando alguien tenía la barba de ese modo, se le decía que esta era “de ermitaño”. Así lo expresó Antonio de Robles al narrar la muerte del licenciado Pedro de Paz, beneficiado de Taxco y de Cacalotenango, ya que dijo que este personaje “tenía muy crecida la barba que parecía ermitaño.” Tal asociación, cabe señalar, ha llegado hasta nuestros días. Robles, *Diario de sucesos...*, t. III, p. 109-110.

¹⁰⁹ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, primera parte, f. 68v-70v.

¹¹⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 389v y Martínez, “La seudomística, una...”, p. 90-91.

todo cuando sostenían que este no había sido una elección suya, sino que la propia divinidad se los había impuesto. El ejemplo más representativo de esto es el de Salvador de Victoria, quien originalmente se llamaba Pedro de Zavala. Según les contaba a sus seguidores, cuando estaba en la Península, había tenido una visión en la que la segunda persona de la Trinidad había entrado a su pecho y, con voz fuerte, le había dicho que de ahí en adelante se llamaría “Salvador”, pues así se le conocería a la nueva Orden que habría de fundar. Por otra parte, el apellido “de Victoria” sí había sido una elección suya, ya que también en ello quería imitar a Jesucristo: sí este había sido “Jesús de Nazareth” por haber nacido en dicha ciudad, él sería “de Victoria” por ser originario de esta comunidad vasca.¹¹¹

La itinerancia y la vivienda

Así como la vestimenta, los espacios que habitaron los ermitaños novohispanos fueron varios y no siempre los mismos; en realidad, muy pocos se constriñeron a un único sitio o tipo de vivienda. Asimismo, al igual que los eremitas de la Península Ibérica (y en realidad, de cualquier parte del orbe católico), fueron bastante itinerantes, consecuencia de que necesitaban conseguir limosnas y bienhechores para sobrevivir o de que, en varias ocasiones, eran vistos con sospecha y recelo por parte de los vecinos o las autoridades. Fue el caso de Gregorio López, quien, a pesar de que se sentía cómodo en la villa de Atlixco -tanto por su clima y geografía (que le ayudaban a su salud y recogimiento), como porque varios de sus habitantes lo acogían y gustaban de escuchar sus consejos- tuvo que abandonarla debido a que unos religiosos de ese lugar (posiblemente franciscanos) empezaron a cuestionar su ortodoxia y amenazaron con denunciarlo al Santo Oficio.¹¹² También, lo fue del genovés Juan Corzo, el cual tuvo que dejar su ermita en el valle de Mixco, Guatemala, porque el sacerdote que iba a officiar misa en ella, Juan de Aguilar, y algunos habitantes de la comarca eran hostiles con él, ya que consideraban (no sin falta de razón) que aprovechaba el halo de santidad que proyectaba para conseguir más donativos y mejorar su condición de vida.¹¹³

La itinerancia de los anacoretas resulta sumamente interesante porque refleja las formas y mecanismos de desplazamiento que se daban en la Monarquía hispánica, sobre todo

¹¹¹ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 2 y 11v.

¹¹² Losa, *La vida que...*, cap. VII, fol. 17v-18v.

¹¹³ AGN, *Inquisición*, vol. 333, exp. 49, f. 31-31v y vol. 339, exp. 2, f. 37-38 y 42-43.

con este tipo de individuos.¹¹⁴ Algunos de ellos, como el propio Gregorio López o Pedro García Arias, recorrieron distancias considerables dentro del virreinato: el primero estuvo en la región de Zacatecas, la ciudad de México, la zona de la Huasteca, la villa de Atlixco, el santuario de los Remedios, el hospital de la Santa Cruz de Oaxtepec y el pueblo de Santa Fe¹¹⁵; mientras que el segundo, en el valle de Toluca, la ciudades de Puebla, Cholula y Cuernavaca, el pueblo de Tepotzotlán, las minas de San Luis Potosí y el pueblo de Chimalistac.¹¹⁶ Otros se limitaron a una sola región, pero en ella residieron igualmente en un buen número de sitios: Juan Gómez, por ejemplo, estuvo la mayor parte de su vida en el valle de México, en donde recorrió los pueblos de Ixtlahuaca, San Juan Jiquipilco, Jocotitlán, Tepotzotlán, Tenancingo, Santa Fe, San Ángel y Coyoacán, al igual que el santuario de los Remedios y la ciudad de México.¹¹⁷ Juan Bautista de Jesús nunca salió del área de Puebla-Tlaxcala, pero dentro de ella radicó en el monte del Pinar, las afueras de Tepeaca, el convento franciscano de Atlangatepec, una ermita que se encontraba en el cerro de San Juan (ubicado a las afueras de la ciudad de Puebla), el bosque de Atlahuitec y las propias ciudades de Puebla y Tlaxcala.¹¹⁸ Pedro Antonio, durante el tiempo que vivió como ermitaño en la ciudad de Oaxaca, recorrió varias poblaciones de los alrededores.¹¹⁹

A estos recorridos internos hay que sumar los externos, sobre todo en el caso de los peninsulares que cruzaron el Atlántico y que, antes de llegar a Nueva España, ya fuese como ermitaños o todavía como seculares, realizaron estancias previas en otros lugares de la Monarquía. De estos, los más representativos fueron Juan Fabián Arias, Salvador de Victoria y Juan de Cárdenas, ya que sus itinerarios fueron sumamente largos y complejos. Juan Fabián Arias, por ejemplo, cuando cumplió los once años, abandonó su villa natal, Escalona de Castilla, para ir a Cáceres, Medellín, Córdoba y Sevilla, ciudades en las que trabajó como

¹¹⁴ Sobre los recorridos que hacían estos ermitaños itinerantes, para el caso de la Península Ibérica, resulta interesante el estudio que hizo Alain de Saint-Saëns sobre el eremita Antón de la Fuente. Alain de Saint-Saëns, “Vida y viajes de Antón de la Fuente, ermitaño de Castilla en el siglo XVII” en *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988, tomo VII: *Conflictos sociales y evolución económica en la Edad Moderna* (2), p. 147-153.

¹¹⁵ Losa, *La vida que...*, cap. II-IX, fol. 4-28v.

¹¹⁶ Martínez, “La seudomística, una...”, p. 72-78.

¹¹⁷ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, primera parte, f. 63-68v. Un mapa de este recorrido puede verse en Natalia Silva Prada, “‘Con piel de oveja en lo exterior y siendo lobo rapante’: Juan Gómez, un portugués común transformado en profeta eremita (ca. 1605-1659)”, *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina*, vol. 3, primera sección: *Vital Monográfico*, no. 3, 2012, p. 73.

¹¹⁸ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. I-X, p. 3-29.

¹¹⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 538 y ss.

ayudante de los mercaderes Diego García Pizarro y Andrés López del Corral, y como escritor de cartas. De ahí pasaría a Nueva España, específicamente a Santo Domingo Mixcoac, pueblo en el que vivía un tío suyo. Tras una estadía de once años, regresaría a la Península, trabajando como soldado en la flota de don Lorenzo Fernández. Después de estar en Madrid, Cádiz y, nuevamente, en las ciudades de Córdoba y Sevilla, viajaría, ya como ermitaño peregrino por Francia, Roma y Santiago de Compostela; sería en este último lugar en donde las autoridades, considerando que más que eremita era un vago holgazán, lo embarcaron como soldado a la isla de Santo Domingo. De nuevo en América, y una vez que se liberó de este trabajo forzado, se dedicó a engarzar rosarios y clavetear agujetas, además de que sacó una licencia para andar como peregrino; esto con la finalidad de que no lo volvieran a tener por vagabundo. Con ella, viajaría por Campeche, Veracruz, Puebla de los Ángeles, Oaxaca, Chiapas, Guatemala, El Realejo, Quito, Lima, Santa Fe de Bogotá, Cartagena, Panamá, Acapulco, los alrededores de Guerrero, el pueblo de Santa Fe y, finalmente, las ciudades de México y Valladolid (hoy Morelia).¹²⁰

Salvador de Victoria, por otra parte, cuando abandonó el convento de capuchinos de Granada -al cual había llegado tras haber trabajado un tiempo como carpintero en Sevilla y vivido como ermitaño en Orihuela y Sanlúcar de Barrameda-, con la intención de embarcarse hacia América, viajó a las islas Canarias, pasando por Alcalá de los Gazules y el Puerto de Santa María. No obstante, en Tenerife, decidió no proseguir su viaje e instalarse en la ermita de Nuestra Señora de la Esperanza, la cual se encontraba a las afueras de la ciudad de la Laguna, ya que el dueño de esta, don Leandro de Coronado, le permitía estar en ella, además de que recibía víveres y toda clase de ayuda por parte de los franciscanos descalzos de Santo Diego del Monte. No obstante, como he mencionado, dos capuchinos que transitaban por la isla, los cuales iban camino a Sierra Leona para evangelizar “a los negros infieles”, decidieron llevarlo consigo, pues lo conocían y sabían que era un fraile fugitivo de su Orden. Una vez en tierras africanas, en el puerto del Cacheo, Victoria logró separarse de los frailes: fue entonces cuando decidió retomar su viaje, el cual pudo hacer gracias a que el capitán de la embarcación en la que habían llegado, don Juan de Cervantes, le permitió zarpar con él, ahora hacia Cartagena de Indias. Una vez ahí, con la ayuda de otro capitán, Juan Thomas, pudo navegar hacia Campeche, desde donde prosiguió su recorrido a Veracruz, Puebla de los

¹²⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 502, exp. 2, f. 184-192.

Ángeles y, por último, la ciudad de México y sus alrededores, especialmente el santuario de los Remedios y el pueblo de Santa Fe.¹²¹

Finalmente, con lo que respecta a Juan de Cárdenas, este, quien era natural de Tenerife (al parecer de Icod de los Vinos), antes de convertirse en ermitaño y llegar a la ciudad de Puebla, ciudad en la que radicó la mayor parte de su vida y en la que murió, había viajado por las islas Canarias, Cádiz, Santo Domingo, la Habana, Caracas, Maracaibo, Cartagena de Indias, Lima, Guayaquil, el Realejo, Portobelo, Panamá, Guatemala, Chiapas de Indios (hoy Chiapa de Corzo) y la ciudad de México, urbe en la que, como se recordará, decidió tomar el hábito de ermitaño luego de que se curara de sífilis en el hospital del Amor de Dios. Dado que casi todos estos lugares eran puertos (incluyendo su lugar de nacimiento), no es de extrañar que Cárdenas hubiera trabajado como pescador (de peces y de perlas), grumete, contra maestre, marinero y en la fábrica de navíos, aunque también llegó a desempeñarse como mercachifle y sirviendo como soldado al virrey Alba de Liste en Lima.¹²²

Como se ha podido observar, buena parte de estos peninsulares que viajaron a Nueva España lo hicieron luego de haber estado en varios lugares de la Monarquía y gracias al oficio que anteriormente habían realizado (como Juan de Cárdenas, quien se desempeñaba como pescador y marinero), o a la ayuda prestada de parte de algún capitán que les permitía navegar en su barco sin costo alguno (“de limosna”, como se decía en la época), tal y como sucedió con Salvador de Victoria. También, hubo quienes, como Cristóbal García, Juan Fortuño o Pedro del Espíritu Santo, se embarcaron ya como ermitaños y, como se mencionó anteriormente, con permiso y ayuda económica para su manutención en las flotas destinadas a América.¹²³ Para ello, antes de salir de la Península, tuvieron que presentar ante la Casa de Contratación su declaración y la de algunos testigos para que constara que eran cristianos viejos y que su viaje y estancia en las posesiones de ultramar no representaba ningún problema para el reino.¹²⁴ Algunos, para reforzar estos argumentos, buscaban demostrar que

¹²¹ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 61-61v y 150v-155.

¹²² AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, f. 82-85v.

¹²³ AGI, *Contratación*, 5335, N. 77, s.f.; 5337, N. 16, s.f.; y AGN, *Inquisición*, vol. 626, exp. 5, f. 133v.

¹²⁴ Llama la atención las preguntas que se les hicieron a los testigos que declararon a favor del ermitaño Pedro Garrido, ya que estas debieron de ser las mismas siempre que algún ermitaño (o peninsular en general), quería pasar al Nuevo Mundo. Además de pedirles que corroboraran el hecho de que Garrido era hijo legítimo de tal matrimonio, les preguntaban si sabían si él y sus parientes próximos (padres y abuelos) eran “cristianos viejos y de limpia casta”, o si sabían si no era descendiente “de los linajes de los Montezumas, Pizarros, Corteses, ni otros a quien está prohibido del pasar a las Indias.” AGI, *Contratación*, 5431, N. 4, s.f.

no eran vagabundos, sino que desempeñaban algún oficio, eran peregrinos o portaban un permiso para mantener ese estilo de vida; otros, como Juan Escoto, expusieron que ya habían estado con anterioridad en las Indias y su estancia había sido benéfica para la población en la cual se desarrollaron.¹²⁵

Sin embargo, las pocas licencias que expidió la Casa de Contratación en esta materia, aunado a lo que se expuso al principio de este capítulo, referente a que muchos de los eremitas peninsulares cruzaron el Atlántico en busca de una mejor calidad de vida o consecuencia de que estaban sufriendo persecuciones en la Península Ibérica por motivos civiles o religiosos, permite suponer que la mayoría migró sin permiso alguno y con la ayuda de particulares (incluyendo la de los capitanes) que se iban granjeando en el camino.¹²⁶ Esta, pues, sería una de las razones que motivaría a las autoridades a reglamentar el tránsito de estos personajes hacia América.

Ahora bien, una vez que estos peninsulares llegaban a Nueva España y comenzaban con su vida eremítica, o cuando los nativos hacían lo propio, ¿dónde vivían?, ¿qué espacios ocupaban? El modelo de “ermitaño ideal”, heredero de una tradición que se remontaba a los “Padres del Desierto”, estipulaba que los hombres que optaban por este género de vida deberían de vivir en parajes solitarios, alejados del contacto humano y de las tentaciones mundanas que ofrecían las ciudades. Ahí, en la soledad de una cueva, de una choza o de una ermita tendrían que dedicarse exclusivamente a la oración y la contemplación, velando siempre por la salvación de su alma e intercediendo por las de los demás. Este modelo, sin embargo, como se apuntó en la introducción, solo quedó en el plano ideal y muy pocas veces fue llevado a la práctica (al menos de manera estricta). La mayor parte de los eremitas vivía en o cerca de poblaciones urbanas o rurales, o en espacios ampliamente transitados como santuarios y ermitas de paso, ya que solo de esta manera podrían conseguir donaciones y víveres con los cuales sobrevivir. Incluso, los pocos que intentaban cumplir con el modelo lo más fielmente posible tenían que ir de vez en cuando a las ciudades -o pasar algunas temporadas en ellas- para abastecerse de alimentos, reponerse de alguna enfermedad y poder

¹²⁵ AGI, *Contratación*, 5313, N. 49, s.f.

¹²⁶ Si bien en principio todo aquel que deseaba pasar o regresar a las Indias necesitaba un permiso de la Casa de Contratación o de alguna autoridad regia, como las reales audiencias, los virreyes o los gobernadores, en la práctica siempre existieron formas de evadir estas normativas. Al respecto, puede verse José Luis Martínez, *Pasajeros de Indias. Viajes trasatlánticos en el siglo XVI*, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 31.

cumplir con sus obligaciones cristianas, como confesarse e ir a misa. A veces, eran sus propios seguidores y confesores quienes les recomendaban u ordenaban (según el caso) mudarse a lugares más transitados, o en donde pudieran recibir el auxilio corporal y espiritual que necesitaban. Uno de los ejemplos más representativos de ello fue Juan Bautista de Jesús, quien, a pesar de que quería vivir solitario en los montes de Atlahuitec, tenía que bajar a la ciudad de Tlaxcala con cierta regularidad para escuchar misa y hacerse de víveres, y, cuando enfermó de un malestar de la orina, curarse y reponerse en la casa del padre Antonio González Lasso, uno de sus principales bienhechores.¹²⁷

Por todo ello, a pesar de que el modelo de “ermitaño ideal” estaba en el imaginario, tanto de las autoridades, como de los propios anacoretas, como de la sociedad en general, se justificaba el hecho de que estos personajes no estuvieran totalmente aislados y mantuvieran contacto con la población; después de todo, argumentaban algunos tratadistas, la soledad y el recogimiento podían practicarse interiormente, en el corazón. Fray Juan de San José, por ejemplo, argumentaba que su maestro, Bartolomé de Torres, “aunque vivía en el mundo, estaba muy fuera de él, pues [...] lo menospreciaba”¹²⁸; mientras que Francisco Losa llegó a argüir que, aunque sus ocupaciones en la catedral no le permitían estar en soledad, el deseo que tenía de ello, sumado a la vida ascética que llevó y a algunos hechos portentosos que experimentó (combates con el demonio, principalmente), le permitieron vivir en un “yermo” interior.¹²⁹

Con todo, hubo, pues, casos excepcionales de ermitaños que sí trataron de vivir lo más posiblemente alejados del “bullicio del mundo” y cumplir con el modelo, como por ejemplo Diego de los Santos, el ya mencionado Juan Bautista de Jesús y el anacoreta anónimo de Tepeaca, de quien tuvo noticia sor María de San Joseph cuando era joven y aún residía en la hacienda de sus padres.¹³⁰ Estos optaron por recluirse en cuevas, grutas y chozas localizadas o erigidas en los montes, bosques o parajes solitarios, para lo cual, en el caso de

¹²⁷ Salgado, *Breve noticia de...*, p. 22 y 27.

¹²⁸ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XV, p. 100.

¹²⁹ Losa, *La vida que...*, cap. XXX, fol. 133v.

¹³⁰ Cuando sor María de San Joseph (1656-1719) era joven y aún no profesaba, le escuchó decir a su hermano que en un cerro cercano a la hacienda en la que vivían, en las inmediaciones de Tepeaca, se había asentado un ermitaño, ya que el sitio era muy propicio para hacer vida eremítica. Sebastián de Santander y Torres, O.P., *Vida de la venerable madre María de San Joseph, religiosa agustina recoleta, fundadora de los conventos de Santa Mónica de la ciudad de la Puebla y después el de la Soledad de Oaxaca*, México, por los Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera, 1723, cap. X, p. 100-101 y Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 22-23.

las primeras, tal y como sucedió en varios lugares de Europa y Asia¹³¹, aprovecharon las formaciones geológicas con el fin de acondicionar dentro de ellas su morada y algún oratorio, en el cual colocar una cruz o imagen religiosa (imagen 9). La Virgen de la Guía, por ejemplo, advocación mariana que fue venerada en la ciudad de Tlaxcala durante la segunda mitad del siglo XVII, estuvo varios años así: dentro de la oquedad que hacía una roca, a manera de cueva, donde residía y hacía sus penitencias el referido anacoreta Diego de los Santos Ligeró (imagen 10).¹³²

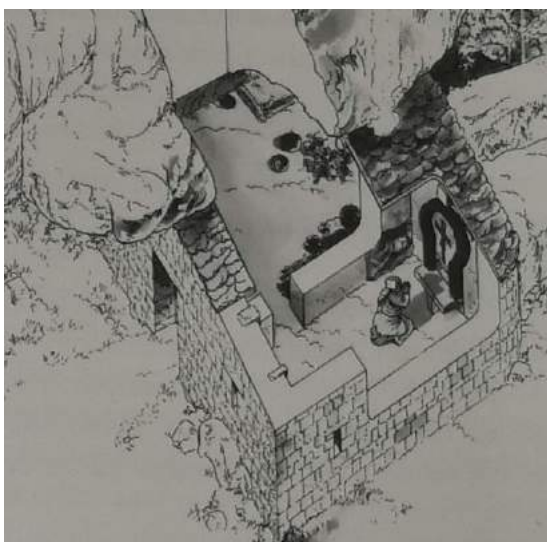


Imagen 9. Recreación del eremitorio rupestre de Cueva de Andrés (Quintanar de la Sierra, Burgos, España). En esta recreación se puede observar un ejemplo de cómo un ermitaño (en este caso de la zona de Burgos y de la época altomedieval) podía aprovechar una gruta o cueva para construir un eremitorio o celda, en donde tenía su habitación y un pequeño oratorio.¹³³



Imagen 10. Oquedad que hace una roca o peñasco, a manera de cueva, en donde habitó el ermitaño Diego de los Santos Ligeró con su imagen de la Virgen de la Guía. El sitio se encuentra en el bosque de Atlahuitec, a las afueras de la ciudad de Tlaxcala, hoy municipio de Panotla. La capilla que ahí se observa fue construida posteriormente. Fotografía propia.

¹³¹ Sobre las cuevas que sirvieron de morada a los ermitaños, y que todavía al día de hoy se conservan, especialmente en la Península Ibérica, remito al lector a las lecturas citadas en la introducción del presente trabajo.

¹³² Diego Antonio Bermúdez de Castro, *Teatro Angelopolitano o historia de la ciudad de la Puebla*, obra editada por Nicolás León como parte de su *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, L. II, cap. VII, p. 161-162 y Salgado, *Breve noticia de...*, cap. III y VII, p. 10 y 21.

¹³³ Recreación hecha por José Ignacio Padilla Lapuente en *Yacimiento arqueológico de Cuyacabras: despoblado, iglesia y necrópolis: eremitorio de Cueva Andrés, Quintanar de la Sierra (Burgos)*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2003, la cual fue reproducida en Francisco J. Moreno Martín, “Los escenarios arquitectónicos del eremitismo hispano. Límites para su estudio” en José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja (coords.), *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real-Centro de Estudios del Románico, 2011, p. 89, texto de donde la obtuve.

Grutas y cuevas, a diferencia de lo que podría pensarse, y como lo ha demostrado Francisco J. Moreno Martín para los eremitorios hispanos medievales, no eran malos sitios para vivir, ya que brindaban refugio y protección contra las inclemencias del tiempo, sobre todo cuando sus ocupantes se valían de sus estructuras para construir, adosadas a sus paredes, pequeñas celdas o aposentos.¹³⁴ Esto fue lo que hicieron Diego de los Santos y Juan Bautista de Jesús en las oquedades y peñascos del bosque de Atlahuitec, a las afueras de Tlaxcala; los ermitaños de Chalma (especialmente Juan de San José), quienes fabricaron un par de capillas y algunas celdas a manera de habitaciones en las cavernas que están donde actualmente se ubica el santuario del Santo Cristo del mismo nombre¹³⁵; o lo que pretendió hacer Salvador de Victoria en las grutas que se encontraban en Santa Fe (a las afueras de la ciudad de México), mismas que quería acondicionar para que él y otros ermitaños pudieran avecindarse en ellas.¹³⁶ A pesar de que este último no lo consiguió, ya que cayó preso en las cárceles inquisitoriales antes de que pudiera materializar este proyecto, es posible que, de haberlo conseguido, hubiera edificado construcciones muy similares a las que levantaron los ermitaños de Chalma.

Pero además de las cuevas naturales o acondicionadas, es probable que algunos anacoretas, al igual que en el viejo continente, también hayan empleado rocas monumentales -sobre todo las que se encontraban en sierras y peñones- para esculpir en ellas sus capillas y habitaciones. Si bien en las fuentes no he encontrado algún ejemplo o caso concreto de ello, en el pueblo de Zacualtipán, perteneciente al estado de Hidalgo, se ubica una edificación, popularmente conocida como “la casa de piedra”, que puede corroborar esta hipótesis. Se trata, como su nombre lo indica, de una “casa” o vivienda que fue labrada en una roca gigantesca (imagen 11). Al interior de ella, al cual se accede por el único vano que posee, se encuentran dos recámaras, una más grande que la otra. En la pequeña, ubicada del lado izquierdo, se halla una especie de tarima que pudo funcionar como lecho; en la grande, que ocupa el centro y el lado derecho de la construcción, está lo que parece haber sido un altar, con un nicho labrado sobre la misma piedra y rastros de lo que fue una cruz pintada. Este

¹³⁴ Moreno, “Los escenarios arquitectónicos...”, p. 98.

¹³⁵ Alejandra González Leyva, *Chalma: una devoción agustina*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1991, p. 102-103 y Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XI, p. 56-58.

¹³⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 19, 46v, 91v y 112v.

segundo cuarto, por las características que tiene, pudo haber fungido como oratorio; incluso, tomando en cuenta sus dimensiones (cabén de pie varias personas) es probable que se pudiera oficiar misa aquí. Finalmente, resta decir que del lado derecho de esta edificación hay una roca de menor tamaño donde también fue labrado una pequeña habitación, de la que no se sabe con seguridad para qué funcionaba. Una nota publicada el 7 de octubre de 1866 en el periódico *El Mexicano* postulaba que dicho espacio pudo haber sido una especie de baño.¹³⁷ No obstante, no hay ninguna certeza al respecto.



Imagen 11. Exterior de la “casa de piedra” en la actualidad. Fotografía propia.



Imagen 12. Interior de la “casa de piedra.” Fotografía propia. Al fondo se observa lo que pudo ser un oratorio.

¹³⁷ La nota que apareció el 7 de octubre de 1866 en el periódico *El Mexicano* es sumamente interesante, ya que hace una descripción de cómo se encontraba este inmueble en aquel momento y la manera en que era concebido. Por ello, me permito reproducirla íntegramente aquí: “En la comprensión del juzgado de Zacualtipán existe una casa formada en la roca. Conforme a las noticias que nos comunican contiene una sola puerta exterior mirando al sur, y a su lado se ven dos bustos alegóricos en forma de columna, guardando la entrada. Penetrando por ella se notan vestigios de un altar, y en él se halla grabada una cruz con su peana, de lo que se infiere sirvió de oratorio a algún cenobita. La figura de la pieza es cuadrangular; su longitud consta de cuatro varas y su latitud de dos y media. La altura de su bóveda es de tres y media varas. Al pie del extremo inferior de sus paredes, y a su rededor, se encuentra una especie de banqueta de dos pies de alto y uno de ancho, a propósito para descansar. A la izquierda de esta pieza se encuentra una puerta que conduce a otro departamento estrecho, en el que hay en el costado que mira al sur una especie de tarima formada de la propia piedra, que sin duda sirvió de cama al pretendido cenobita. Su figura es paralelogramo; contiene una longitud de dos varas y una de latitud. A la derecha de la habitación que queda descrita, se halla otra piedra que contiene un baño supletorio de los termales, conocido con el nombre mexicano de *temazcalli*. Este monumento es visitado por los transeúntes, y en él dejan puesto sus nombres o algún otro recuerdo.” *El Mexicano*, t. II, no. 79, 7 de octubre de 1866, p. 126.

En suma, con base en la forma y los rasgos que posee, se puede concluir que dicho inmueble fue el eremitorio de uno o varios ermitaños, ya que pudo haber sido ocupado en diferentes ocasiones. La manera en la que fue edificado y la disposición de sus espacios evocan, sin duda, a los numerosos eremitorios líticos que, todavía al día de hoy, se pueden apreciar en distintas regiones de la Península Ibérica, como el de “la Cueva de San Andrés”. Lamentablemente, desconozco quién o quiénes pudieron haberlo construido y en qué fecha, pues hasta el momento no he encontrado documentación que aporte pistas al respecto; sin duda se necesita de una investigación más acuciosa que incluya un estudio de materiales que permita datar e identificar las distintas etapas arquitectónicas de la construcción. No obstante, su existencia permite pensar, pues, en la posibilidad de que hubieran existido más edificaciones de este tipo en Nueva España.



Imagen 13. *Hombres al exterior de la casa de piedra*, 1936. Fotografía, Fototeca Nacional.¹³⁸

De igual forma, aunque tampoco hay documentación al respecto, resulta factible considerar que estas cuevas, peñascos y piedras, al igual que los yermos, hayan sido habitados por varios de estos personajes al mismo tiempo, es decir, por grupos de anacoretas que vivían en comunidad como si se tratara de una *laurae*. Si bien no debieron ser tan numerosos como

¹³⁸ Fotografía tomada de la página web de la Mediateca del Instituto Nacional de Antropología e Historia el 17 de febrero de 2021, en el link <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia%3A269432>

los que se asentaron en varias regiones del viejo continente, o no llegaron a consolidarse en verdaderos cenobios o agrupaciones como sí lo hicieron en España congregaciones como la de San Pablo, sabemos, por la presencia de algunos indicios en las fuentes, que sí existieron -o al menos pensaron fundarse- algunas de estas “villas eremíticas”. Las cuevas de Chalma, por ejemplo, que de suyo tenían una tradición eremítica porque en ellas funcionó una “tebaida” agustina durante el último tercio del siglo XVII, albergaron a un sinfín de ermitaños durante todo el periodo colonial. Asimismo, gracias al *Teatro angelopolitano* del notario Diego Bermúdez de Castro, tenemos noticia de que durante la primera mitad del siglo XVIII, en el bosque de Atlahuitec, el mismo que había servido de morada a Diego de los Santos Ligerero y Juan Bautista de Jesús un siglo antes, varios ermitaños construyeron una serie de chozas, a imitación de algunas imágenes que aparecían en los *Silvae Sacrae*, en donde se ejercitaban en su “virtuosas obras y loables costumbres.”¹³⁹ Finalmente, no hay que olvidar que Salvador de Victoria, a pesar de que no pudo materializar su proyecto, quería vivir en las cavernas que rodeaban al pueblo de Santa Fe con otros eremitas que compartieran su ideal. Como se verá capítulos más adelante, uno de sus objetivos era que esta agrupación se constituyera como una verdadera congregación (incluso, como una orden religiosa): la Congregación u Orden del Salvador.¹⁴⁰

Ahora bien, no todos los anacoretas que trataron de alejarse de las ciudades hicieron de una cueva o una choza su morada. Algunos, como Fernando de Córdoba Bocanegra, prefirieron ejercer el eremitismo en algún aposento privado (en este caso, una habitación de la hacienda de sus padres)¹⁴¹; otros, como Diego de Bayas, en conventos de recolección, muy adecuados para la vida eremítica¹⁴²; y unos más, como el ermitaño francés, de quien desconocemos su nombre, decidieron construir sus chozas cerca de un cenobio institucional: en este caso, a un costado del Desierto de los Leones, que, como se recordará, fue el eremitorio de los carmelitas descalzos novohispanos durante los siglos XVII y XVIII.¹⁴³

¹³⁹ Bermúdez, *Teatro Angelopolitano o...*, L. II, cap. VII, p. 162.

¹⁴⁰ Sobre la congregación u orden que quería fundar Salvador de Victoria, véase el apartado correspondiente del capítulo sobre ermitaños y santuarios.

¹⁴¹ Remón, *Vida y muerte...*, fol. 13-14.

¹⁴² Recordemos que Diego de Bayas, una vez convertido en ermitaño, se retiró al convento de recolección de Totimehuacán, donde su confesor, fray Francisco de Sierra, era guardián.

¹⁴³ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 57.

Sin embargo, como se ha venido mencionando, los ermitaños que buscaron una mayor soledad fueron casos excepcionales; la mayoría quiso radicar en espacios concurridos para hacerse de donativos y bienhechores. Entre estos estaban los santuarios, lugares en donde acudía un sinnúmero de fieles y peregrinos, los cuales podían quedarse varios días para rezar sus novenas o realizar algún ejercicio espiritual. A ellos, precisamente, podrían solicitarles alguna limosna, incluso, convertirlos en sus devotos y seguidores, gracias a la fama de santidad que tenían y a los distintos mecanismos que empleaban para ello, tales como prédicas, consejos o aparentes milagros. Por ende, no es casual que algunos eremitas se hayan establecido en santuarios ampliamente frecuentados o en los que estaban siendo impulsados por las autoridades religiosas o civiles, las cuales les permitían radicar en ellos porque su presencia podría atraer a más romeros, lo cual generaría un mayor número de limosnas, además de que el culto a la imagen que ahí se veneraba se fortalecería y se expandiría hacia otras latitudes del virreinato. En este tenor, no es fortuito que el matrimonio Hernando Carvajal y Gregorio López se hayan establecido en el santuario de Nuestra Señora de los Remedios entre 1574 y 1580¹⁴⁴, años en los que el cabildo de la ciudad de México, con apoyo del virrey, se interesaron por reavivar la devoción a esta Virgen¹⁴⁵, o que Diego Felipe haya querido aposentarse en el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe y convertirse en sacristán, atendiendo, consolando y encomendando a Dios a los enfermos y peregrinos que en él realizaban sus novenas durante la década de 1620, década en la que este culto comenzaba a tener mayores adeptos en la ciudad de México y sus alrededores.¹⁴⁶ De hecho,

¹⁴⁴ El matrimonio Hernando Carvajal llegó a la ermita de los Remedios, y empezó a pedir limosnas para ella, en 1574. AGN, *Inquisición*, vol. 117, exp. 7, f. 94v. Gregorio López arribó en 1578 y estuvo hasta 1580. Losa, *La vida que...*, cap. VIII, fol. 21v-22.

¹⁴⁵ Fue en 1574 cuando el cabildo de la ciudad de México empezó a reedificar la ermita de Nuestra Señora de los Remedios, que para ese momento se encontraba bastante abandonada, e impulsar la devoción a la Virgen que ahí se veneraba. Para ello, en los años siguientes, se dedicó a fortalecer simbólicamente el vínculo que tenía la imagen y este lugar con la fundación de la ciudad y gestionar la creación de una cofradía que se encargara de todo lo tocante al culto. Fue en este contexto en el que se gestó la historia milagrosa de la Virgen, así como la costumbre de que peregrinara a la ciudad cuando esta tenía alguna necesidad. Son, pues, los años en que se reactivó el culto y en los que la ermita comenzó a consolidarse como uno de los santuarios más importantes de la ciudad de México y sus alrededores. Al respecto, véase Francisco Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes: los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*. *Historia documental*, Zamora [Michoacán], El Colegio de Michoacán, 2001.

¹⁴⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 382 y ss. En 1622, por ejemplo, gracias a la recaudación que hizo el entonces arzobispo de México Juan Pérez de la Serna, se inauguró el nuevo templo que albergaría a la Virgen de Guadalupe, el cual tuvo un costo de más de 50,000 pesos. Gisela von Wobeser, *Orígenes del culto a Nuestra Señora de Guadalupe, 1521-1688*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Fondo de Cultura Económica, 2020, p. 87.

el vicario de la ermita, el padre Bartolomé García, declaró en el proceso inquisitorial que se le siguió a este ermitaño, que una noche lo vio contando gran cantidad de dinero¹⁴⁷, resultado de la enorme cantidad de limosnas que recibía.

Otros recintos que habitaron los ermitaños fueron las ermitas, tanto las que existían previamente como las que ellos mismos fabricaron. Estas, al igual que los santuarios, se encontraban en lugares ampliamente transitados, como a la entrada y salida de las ciudades o sobre caminos que conectaban a poblaciones concurridas, lo cual posibilitaba una afluencia constante de personas y recursos.¹⁴⁸ Quienes vivieron en ellas, además de cuidarlas y velar por su mantenimiento, podían dedicarse a fomentar el culto a la imagen o imágenes que ahí se resguardaban, o, como lo hicieron Manuel Fernández y José Valdés, demandar limosnas por las ánimas del Purgatorio.¹⁴⁹ Este último, por ejemplo, durante cuatro años, se dedicó a custodiar y asear las capillas del Calvario y la Misericordia que se encontraban a las afueras de la ciudad de Puebla. Posteriormente, ya cuando se hallaba en Santa Fe, quiso construir otra, en el camino que iba de San Miguel Chapultepec a Tacubaya, para que en ella pudiera pedir limosnas por las susodichas ánimas. Al final, aunque ya tenía avanzada la obra, pues había construido el aposento y solo le faltaba la bóveda, tuvo que suspenderla, ya que las autoridades del Arzobispado de México lo desterraron de su jurisdicción argumentando que había actuado sin los permisos eclesiásticos correspondientes.¹⁵⁰

Es importante señalar que los ermitaños que erigieron o empezaron a erigir ermitas, como José Valdés, no lo hicieron solos, sino que contaron con el apoyo de sus seguidores o de la población aledaña. Juan Corzo, por ejemplo, recibió la ayuda de los vecinos del valle de Mixco en Guatemala; Antón de Candía, la de los indios del pueblo de Tulantongo; y Lucas de San Joseph, la de su bienhechor Manuel Duarte, quien le empezó a construir una en el pueblo de San Pedro, jurisdicción de Tenancingo, a pesar de la oposición del padre Jacinto de la Serna, beneficiado de aquella región.¹⁵¹ Incluso, Francisco Losa, a pesar de que nunca

¹⁴⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 384.

¹⁴⁸ Como ha demostrado Francisco Henares para el caso español, las ermitas fueron lugares de socialización, pues en torno a ellas se aglutinaban distintos grupos sociales de la población de un lugar. *Vid.* Francisco Henares Díaz, “La ermita: una visión multidisciplinar”, *Revista Murciana de Antropología*, no. 11, 2004, p. 115-126.

¹⁴⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 522, exp. 6, f. 330 y 348 y *Bienes Nacionales*, vol. [caja] 1015, exp. 7, f. 1 [foliación propia].

¹⁵⁰ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. [caja] 1015, exp. 7, f. 1-6.

¹⁵¹ AGN, *Indios*, vol. 20, exp. 194, f. 140 y exp. 200, f. 151 e *Inquisición*, vol. 369, exp. 24, f. 1 [foliación propia] También, véase Matthei, “La vida eremítica...”, p. 668.

llegó a edificarla, puesto que, en un principio, las autoridades de la catedral no le autorizaron que desatendiera sus obligaciones en ella (a la cual estaba adscrito) para irse de solitario¹⁵², ya había conseguido, en marzo de 1587, que el virrey marqués de Villamanrique le autorizara un repartimiento de nueve indios peones, por dos meses, para que le construyeran una “casilla donde recogerse”.¹⁵³ Este dato, además de que nos permite constatar nuevamente que las autoridades, en algunas ocasiones, podían apoyar a los eremitas en sus necesidades, refleja el tiempo que más o menos podía tardar la erección de un recinto como este.

También existieron anacoretas que decidieron habitar ermitas que, como ha señalado Antonio Rubial, tenían cierta “tradición”, es decir, que anteriormente habían sido habitadas por otros ermitaños famosos o considerados santos y, por ende, guardaban un aura de sacralidad. En este tenor, la ermita por excelencia y la más codiciada fue la que habitó Gregorio López en el pueblo de Santa Fe entre 1589 y 1596, la cual se había convertido en un ícono del eremitismo novohispano a raíz de que su vida se dio a conocer en varias regiones de la Monarquía hispánica y de que se iniciaron los trámites de su beatificación.¹⁵⁴ En ella (o muy cerca de ella) llegaron a vivir los ermitaños Juan Fabián Arias, Salvador de Victoria, Juan Gómez, José Valdés y Francisco de Hualde. Los dos primeros, incluso, intentaron llevar a cabo una fundación en dicho lugar: Juan Fabián pretendió instituir una congregación dedicada a la Inmaculada Concepción, mientras que Salvador de Victoria, un santuario dedicado a Nuestra Señora de los Santos, además de una congregación u orden religiosa, como señalé anteriormente.¹⁵⁵

Otro de los lugares que poseían esa “tradición” y que también resultó atractivo para los ermitaños fue el ya mencionado conjunto de cuevas y barrancas de Chalma, las cuales, como he apuntado, funcionaron como eremitorios desde la segunda mitad del siglo XVI, primero para los frailes agustinos y después para los seglares. En ellas habitaron Bartolomé de Torres y Juan de San José, y allí también quiso instalarse Juan Gómez, solo que no lo consiguió porque Torres no se lo permitió, ya que consideró que su espíritu no era bueno y

¹⁵² El mismo Francisco Losa señaló en su obra que, a pesar de que se fue a vivir con Gregorio López a su ermita de Santa Fe a finales del mes de diciembre de 1589, desde tiempo atrás había tenido el deseo de convertirse en ermitaño, solo que no había podido materializarlo porque sus superiores de la catedral no le habían dado permiso para ello. Losa, *La vida que...*, cap. X, fol. 29v-30.

¹⁵³ AGN, *General de Parte*, vol. 3, exp. 127, f. 61.

¹⁵⁴ Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 52-53.

¹⁵⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 502, exp. 2, f. 165 y 250.

el traje de ermitaño que portaba solo lo utilizaba para fingir santidad.¹⁵⁶ La actitud del lego, más allá de que sí hubiera creído que Gómez era un “falso eremita”, refleja lo celosos y monopolizadores que podían llegar a ser estos personajes con sus espacios. Con todo, Chalma siguió siendo un foco de atracción para los ermitaños; todavía, durante el primer tercio del siglo XVIII, había algunos rondando las cuevas, como Manuel de Quirós, Joan Flores Montiel y Diego de Vargas.¹⁵⁷

Un tercer sitio con tradición y proclive a la vida eremítica fue el también referido bosque de Atlahuitec, el cual arropó a Diego de los Santos Ligerero y Juan Bautista de Jesús. La ermita que construyó este último, en donde estuvieron dos esculturas marianas consideradas milagrosas¹⁵⁸, atrajo a varios solitarios a finales del siglo XVII y durante la primera mitad del siglo XVIII.¹⁵⁹ A ello ayudó que hacia 1690 el gobernador del pueblo de San Ambrosio Texantla, don Fernando Bautista, restaurara dicha ermita, a la cual le mandó construir un techo de bóveda y, a un costado, “un cuartito corto con su patiecito”.¹⁶⁰ Cabe señalar que esta edificación sería la base del futuro santuario de Nuestra Señora de la Defensa, el cual, a la fecha, se mantiene en pie y sigue congregando a cientos de peregrinos.

Pero más que los santuarios y las ermitas, los centros de actuación de los anacoretas fueron los pueblos, las villas y las ciudades, ya que en estos sitios podían solicitar el cobijo de sus seguidores, familiares (si los tenían, como Juan Fabián Arias) y las corporaciones eclesiásticas. Como hemos visto, Salvador de Victoria y Francisco de la Cruz, cuando estaban en la capital, se hospedaban en la casa del cerero Francisco Antonio de Loaysa; Juan Gómez, por su parte, fue acogido, primero, por Pascual Arana en su vivienda del pueblo de Ixtlahuaca, en donde vivía con su esposa y sus cuñadas, y después por los curas Andrés Reza y Juan de

¹⁵⁶ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XIX, p. 154-155.

¹⁵⁷ Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 52.

¹⁵⁸ En esta ermita estuvieron dos esculturas de la Virgen María consideradas milagrosas, a las cuales Juan Bautista de Jesús intituló, por igual, como Nuestra Señora de la Defensa. Sobre estas imágenes y la importancia que tuvieron en la región, véase el apartado de ermitaños y santuarios del presente trabajo.

¹⁵⁹ Véase la nota 139 del presente capítulo.

¹⁶⁰ Esta noticia aparece consignada en un manuscrito anónimo, posiblemente escrito en el área de Puebla-Tlaxcala entre finales del siglo XVII y principios del XVIII, el cual fue publicado en el periódico *El Mexicano* en 1866 con el título de “Manuscrito curioso.” Se trata, por sus características, de un diario, similar al que escribieron autores como Francisco Chimalpahin, Gregorio Martín de Guijo o Antonio de Robles, pero para el ámbito poblano. En él, luego de mencionar algunos hechos significativos del siglo XVI y de la primera mitad del XVII, el autor da cuenta de algunos sucesos que él presencié o de los que tuvo noticia que, a su juicio, eran relevantes y dignos de ser registrados. *El Mexicano*, t. II, no. 81, domingo 14 de octubre de 1866, p. 143.

Tapia, quienes le permitían alojarse en las sacristías de sus parroquias.¹⁶¹ Asimismo, el padre Juan Ruiz Briceño, beneficiado de Tepetzotlán, lo invitaba a comer los domingos y días de fiesta cuando vivía en una ermita que estaba a las afueras de dicho pueblo.¹⁶² Pedro Antonio, además del aposento que tenía en la ciudad de Oaxaca, el cual había conseguido gracias a la donación de un sobrestante de la catedral de apellido Carrión, llegó a dormir en el Colegio Real de Santa Cruz (el seminario de dicha ciudad), ya que los colegiales Francisco García y Francisco Velarde, que lo consideraban un santo, lo invitaban a pernoctar en su cuarto.¹⁶³ Gregorio López, por poner un caso más, cuando estuvo en la ciudad de México, recuperándose de un tabardillo que contrajo en el hospital de Oaxtepec, se hospedó tanto en la casa de su amigo y futuro discípulo Francisco Losa como en las casas del marqués del Valle.¹⁶⁴ Queda claro, pues, que los bienhechores de estos personajes podían ser de cualesquier calidad y estrato social.

Finalmente, no hay que olvidar a los solitarios que prefirieron alojarse en conventos o fundaciones caritativas. Por ejemplo, Juan Rodríguez de la Mota y el “ermitaño ciego de Acolman” optaron por vivir un tiempo en los conventos agustinos de Huejutla y Acolman, respectivamente¹⁶⁵, mientras que Pedro del Espíritu Santo, como declaré anteriormente, quiso radicar en el hospital de Nuestra Señora de la Concepción o de Jesús Nazareno, pero, al igual que algunos de los pobres mendicantes de la ciudad, iba a buscar su alimento al colegio dominico de Porta Coeli, el cual se encontraba en la Plaza del Volador.¹⁶⁶

Los modelos

Como se ha venido mencionando, si bien los perfiles de los ermitaños (nombre, edad, origen, calidad, estado, formación, oficios y los motivos que los llevaron a ello), al igual que sus vestimentas y espacios de vivienda, fueron heterogéneos y respondieron a situaciones o contextos particulares de cada uno de ellos, la mayoría optó por presentarse ante la sociedad

¹⁶¹ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 8v-9, 12v y 64.

¹⁶² AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 31v y 66.

¹⁶³ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 544-544v. [En el expediente aparece como 545-545v, pero se trata de la 544-544v]

¹⁶⁴ Agustín de la Madre de Dios, OCD., *Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, México, Probrusa, Universidad Iberoamericana, 1984, L. I, cap. X, p. 32.

¹⁶⁵ Véase la nota 61 del presente capítulo y AGN, vol. 376, exp. 28, f. 417.

¹⁶⁶ Véase la nota 61 del presente capítulo.

y actuar de la misma forma, siguiendo parámetros muy concretos; esto con la finalidad de que sus coetáneos los reconocieran como lo que eran, como verdaderos solitarios. Dichos parámetros derivaban del modelo -o mejor dicho, de los modelos- de “ermitaño ideal”, los cuales anclaban sus raíces en una larga tradición que se remontaba, por lo menos a la Antigüedad tardía; se encontraban presentes en el imaginario social, y se podían vislumbrar en textos (principalmente hagiografías) e imágenes. Como han demostrado Alain de Saint-Saëns y Antonio Rubial, los hombres que elegían esta forma de vida podían encontrar dichos modelos en la propia historia bíblica, especialmente en las figuras de Moisés, quien huyó al desierto de Madián o estuvo cuarenta días en el monte Sinaí; san Elías, que de igual forma se retiró a ese monte, en donde fue alimentado por los ángeles; san Juan Bautista, el cual anunció la llegada del Mesías desde el desierto, en donde vestía una ropa hecha de pelos de camello y comía langostas y miel silvestre; y el propio Jesucristo, quien se aisló cuarenta días y cuarenta noches, también en el desierto, antes de comenzar su vida pública.¹⁶⁷

Sin embargo, como también ha apuntado Antonio Rubial, en estos casos, quizá con excepción del Bautista, la vida eremítica no tenía validez por sí misma, sino que se trataba de una fase temporal o de preparación para que los personajes en cuestión pudieran comenzar con sus ministerios. Sería hasta el siglo IV, con la aparición de la *Vida de San Antonio*, escrita por san Atanasio, que el modelo de ermitaño ideal, con los elementos que lo caracterizarían, nacería como tal. De ahí en adelante, cualquiera de las hagiografías que se escribieran sobre esta materia, empezando por la de los “Padres del Desierto” (como san Pablo Tebas, san Onofre, san Hilarión, san Ciriaco, san Simeón estilita, etc.), hasta los santos que no fueron propiamente anacoretas, pero que tuvieron una faceta eremítica en alguna etapa de su vida (como san Jerónimo, san Francisco de Asís, Domingo de Guzmán o san Ignacio de Loyola), repetirían los mismos tópicos, los cuales deberían de imitar -o al menos aparentar- todos aquellos que se autonombraran ermitaños, entre los que se encontraban: portar una vestimenta humilde (por lo general un hábito de sayal o de jerga); emplear instrumentos de penitencia; morar en un yermo (real o figurativamente); llevar una dieta parca y una vida ascética y casta; dedicar la mayor parte del tiempo a la oración, la meditación y la contemplación, entre otros. Asimismo, este modelo les indicaba algunas de las actividades

¹⁶⁷ Alain de Saint-Saëns, *La nostalgie du désert. L' idéal érémitique en Castille au Siècle d' Or*, San Francisco, Mellen Research University Press, 1993, p. 33-37; Rubial, “Tebaidas en el...”, p. 355-356; y del mismo autor, *Profetisas y solitarios...*, p. 81.

que podían o tenían que hacer e, incluso, los hechos portentosos que debían experimentar, ya que sus contemporáneos (y ellos mismos) esperarían que realmente los tuvieran, como por ejemplo, luchas corporales o espirituales contra el demonio; la aparición de seres celestiales; la capacidad taumaturgica; el don de la profecía; o el poder pasar largos periodos de inanición o, en todo caso, ser alimentados por los animales o los propios ángeles.¹⁶⁸ Tales hechos comprobarían que, efectivamente, se trataba de verdaderos solitarios y no de embaucadores, pues, como se ha mencionado, para estas sociedades de Antiguo Régimen no solo bastaba con decir que se era tal o cual cosa, sino que era necesario demostrarlo a partir de los códigos culturales de la época.

Los tópicos eremíticos, pues, podrían ser percibidos y apropiados a partir de las hagiografías que sobre los santos ermitaños se habían escrito y circulaban en ese momento. Si bien algunas de ellas se conseguían de manera individual, como la propia *Vida de San Antonio Abad* (a la cual tuvo acceso Bartolomé de Torres)¹⁶⁹ o aparecían publicadas en obras de mayor tamaño como las crónicas de órdenes religiosas (se dice que Gregorio López tenía y leía una crónica de San Francisco)¹⁷⁰ y las propias *Vitae Patrum*, lo más frecuente fue que accedieran a ellas a través de los *Flos sanctorum*, es decir, de compendios de hagiografías publicadas en una misma obra y sistematizadas según el santoral. El más famoso de ellos y el que tuvo mayor circulación en la Monarquía hispánica, y del cual nos queda registro de que algunos eremitas como Gregorio López y posiblemente Juan de Cárdenas accedieron a él, fue el que publicó el jesuita Alonso de Villegas entre 1588 y 1594.¹⁷¹ En él, de forma ordenada, sucinta y en lengua castellana, encontrarían fácilmente las vidas de varios ermitaños con las cuales podrían ir conociendo y asimilando dichos tópicos eremíticos.

Aunado a las hagiografías, estos personajes también se inspiraron en una diversidad de textos espirituales y devocionales, especialmente en los que más se difundieron en la época, como por ejemplo el *Contempus mundi* de Tomás de Kempis (traducido como la

¹⁶⁸ Rubial, “Tebaidas en el...”, p. 356.

¹⁶⁹ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XIV, p. 85.

¹⁷⁰ Losa, *La vida que...*, cap. X, f. 32v.

¹⁷¹ El *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas se publicó en tres partes: en Madrid, en 1588, y en Toledo, en 1589 y 1594 respectivamente. Sería uno de los libros más leídos desde que empezó a circular y hasta principios del siglo XVIII, cuando comenzó a ser desplazado por el *Flos* que publicó el jesuita Pedro de Ribadeneyra. Vid. Víctor Mínguez, “Imágenes para leer: Función del grabado en el libro del Siglo de Oro” en Castillo (comp.), *Escribir y leer...*, p. 263 y Teófanos Egido, Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de San Juan de la Cruz)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, no. 25, 2000, p. 65. También, véase AAV, *Congregazione dei Riti*, vol. 1704, f. 5 y AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, f. 6v.

Imitación de Cristo), las obras de fray Luis de Granada (sobre todo su *Guía de pecadores* y su *Doctrina de oración*) y las de santa Teresa de Jesús.¹⁷² Algunos, como Gregorio López y Fernando de Córdoba Bocanegra, que tenían una cierta preparación letrada y la posibilidad de acceso a una mayor diversidad de libros (López a través de sus seguidores y Córdoba por medio de su familia)¹⁷³, pudieron enriquecerse con la lectura de distintas obras teológicas, entre las que se encontraban los escritos de los dominicos místicos Johannes Tauler y Jan van Ruusbroec, san Juan Clímaco (especialmente su *Escala espiritual*)¹⁷⁴, el *Prado espiritual* o las obras de san Pedro de Alcántara y Ludovico Blosio, de las cuales, al parecer, también tuvieron noticia Juan Bautista de Jesús, Juan Gómez y Pedro García Arias.¹⁷⁵

No obstante, fueron los menos, ya que la gran mayoría de anacoretas, en su calidad de semianalfabetas -o en todo caso, que no gozaban de una gran formación- se limitaron a la lectura de catecismos, *Libros de Horas* y de oración, vidas de santos (especialmente la de santa Gertrudis, que estuvo ampliamente difundida)¹⁷⁶, devocionarios marianos y generales (como el *Ramillete de divinas flores* de Bernardo de Sierra, que mereció varias ediciones a pesar de la oposición del Santo Oficio)¹⁷⁷ y libros de ejercicios espirituales (particularmente

¹⁷² Antonio Castillo, “Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco”, *Via Spiritus*, no. 7, 2000, p. 109 y Carlos Alberto González Sánchez, “‘Lectio espiritual’. Lectores y lectura en los libros ascético-espirituales de la Contrarreforma” en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 284-288

¹⁷³ Cabe señalar que la familia de Fernando de Córdoba Bocanegra, especialmente su abuela doña Beatriz Estrada, tenía una gran cantidad de libros espirituales, quizá porque era una mujer muy religiosa y cercana a la Orden de Predicadores.

¹⁷⁴ No hay que olvidar que la *Escala espiritual* o *Santa escala* de san Juan Clímaco fue traducida al castellano, en el convento dominico de Tepetlaoxtoc, por fray Juan de la Magdalena, quien, por cierto, era tío abuelo del ermitaño Fernando de Córdoba Bocanegra. Dicha traducción y su posterior publicación (fue el primer libro en ser impreso en América), ayudó a su difusión. José Omar Tinajero Morales, “La vicaría dominica de Tepetlaoxtoc, eremitismo y evangelización. ¿Contradicción o complemento?”, *Estudios de Historia Novohispana*, no. 41, julio-diciembre de 2009, p. 34 y 40.

¹⁷⁵ Remón, *Vida y muerte...*, fol. 26; Losa, *La vida que...*, cap. X, XVII, XXVII, fol. 32v, 70, y 117v; Salgado, *Breve noticia de...*, cap. I, p. 3; AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 88v; y Martínez, “La seudomística, una...”, p. 119-120.

¹⁷⁶ La vida de santa Gertrudis la Magna fue una de las hagiografías con mayor difusión en la Monarquía hispánica. Castillo, “Leer en comunidad...”, p. 109. También véase: Antonio Rubial y Doris Bieñko, “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, no. 83, 2003, p. 5-54.

¹⁷⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 537. El *Ramillete de divinas flores* fue publicado por vez primera en Madrid, en 1661, por el mercader de libros Bernardo (o Bernardino) de Sierra. Se trataba de un manual dirigido a seglares, el cual contenía, de forma sencilla y sucinta, los principales puntos de la doctrina cristiana, ejercicios y prácticas espirituales, oraciones, consejos morales y oficios litúrgicos. Estaba impreso en castellano y en formato reducido, para que los lectores pudieran portarlo y leerlo con facilidad (incluso memorizarlo). Pese al éxito que tuvo, pues se difundió rápidamente por la Monarquía (muchas familias lo tenían en sus casas), fue expurgado y censurado por los inquisidores (tanto en la Península como en Nueva España), ya que el autor

los del san Ignacio de Loyola)¹⁷⁸, todos los cuales habían adquirido gracias a que sus familiares, bienhechores, confesores y guías espirituales se los habían prestado o regalado, o a que anteriormente habían estado en un cenobio o convento, en donde habían podido hacerse de estos materiales, como fueron los casos de Salvador de Victoria y Juan Gómez. Este último, por ejemplo, durante su paso por el convento franciscano de la ciudad de Trujillo (la de Venezuela o la de Perú), consiguió un libro impreso en donde venía la *Regla de San Francisco*, mismo que trajo consigo hasta el día de su muerte.¹⁷⁹

Asimismo, varios de ellos tuvieron la oportunidad de conocer pasajes de la Escritura, ya fuese a través de la circulación de los Evangelios o las epístolas de San Pablo traducidas al castellano, sobre todo cuando todavía no estaban prohibidas estas publicaciones en la Monarquía hispánica, como sucedió con Gregorio López, o por medio de las obras anteriormente mencionadas, en donde aparecían segmentos vulgarizados de los libros bíblicos.¹⁸⁰ Ejemplo de ello también se puede ver con Juan Gómez, quien, en su edición sobre

habrá traducido varios pasajes bíblicos sin el permiso correspondiente, además de que, para algunos, contenía algunas proposiciones cercanas a la herejía. Con todo, el libro nunca dejó de circular, de ahí que ermitaños como Pedro Antonio, lo tuvieran y lo emplearan en su “ministerio.” Sobre esta obra, véase el estudio de Olivia Moreno Gamboa, “Disonancias entre la Inquisición de México y la Suprema. A propósito de la censura del Ramillete de divinas flores (1690-1711)” en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López Cano (coords.), *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana, México*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, p. 165-198.

¹⁷⁸ Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 73-74.

¹⁷⁹ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 34 y 61v.

¹⁸⁰ Si bien desde el siglo XIII se emitieron algunos decretos regioes que prohibían la traducción y lectura de textos bíblicos en lenguas vernáculas, estos fueron de carácter local y particular, es decir, para una región o grupo en específico (como la comunidad judía antes de su expulsión). En realidad, durante toda la Edad Media y buena parte del siglo XVI, se toleró (incluso se promovió) que las Escrituras fueran “vulgarizadas”. Por ende, desde el siglo XIII y hasta el gobierno de Carlos V, circularon en la Península Ibérica varias “biblias romanceadas”, algunas de gran calidad y factura como las que encargaron el marqués de Santillana o el duque de Alba en el siglo XV. Sería hasta 1564, en pleno contexto “contrarreformista”, con la publicación del *Index librorum prohibitorum* del papa Pío IV, cuando las traducciones totales o parciales de partes de la Biblia quedarían prohibidas, o, en todo caso, reservadas a las personas que tuvieran el permiso del obispo o el inquisidor. Para el caso de la Monarquía hispánica, esta medida se había implementado ya desde cinco años atrás, durante la gestión del inquisidor Fernando de Valdés, consecuencia de que en esos años se habían descubierto en la Península varios “grupos heréticos”, como fue el caso de los alumbrados. No obstante, eso no impidió que siguieran circulando en la Monarquía traducciones, sobre todo las que se habían hecho y publicado antes de dichas prohibiciones. Incluso, cuando los cardenales Gaspar de Quiroga y Bernardo de Sandoval y Rojas estuvieron al frente de la Suprema, a pesar de que siguieron publicando el *Index* de Pío IV y siguieron la misma tesitura que su predecesor Valdés, permitieron la traducción al castellano de frases o capítulos de los Evangelios y epístolas de San Pablo, y su publicación dentro de sermonarios, hagiografías u obras edificantes. Todo ello explica que varios de los ermitaños, como Juan Gómez o Gregorio López, hayan tenido acceso al contenido de los textos bíblicos. *Vid.* Julia, “Lecturas y Contrarreforma”..., p. 304-306; Els Agten, “Las traducciones de la Biblia al castellano y la Reforma” en Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Khan (eds.), *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica*

la vida de santa Gertrudis, encontró en romance fragmentos de la Escritura y comentarios de santo Tomás de Aquino.¹⁸¹

Es importante señalar que los anacoretas, como cualquier seglar del momento, amén de que fueran letrados o analfabetos, y de que hubieran o no tenido una formación previa, podían tener acceso y apropiarse, desde su propio capital cultural o *habitus* del contenido de esos libros, ya que, como han demostrado Margit Frenk, Roger Chartier, Antonio Castillo y otros especialistas en la historia de la lectura, durante la Edad Moderna, si bien la invención de la imprenta había ayudado a que se empezara a generalizar la lectura “silenciosa y ocular”, siguieron prevaleciendo muchas de las prácticas lectoras que venían desde la Edad Media, entre las que se encontraba, principalmente, la lectura en voz alta. Los textos -incluyendo los religiosos- se escribían para ser leídos, prestados, comentados e incluso memorizados - consecuencia de que constantemente se repetían estas acciones- en el seno de la comunidad.¹⁸² Por ende, como apunta Margit Frenk, durante el Siglo de Oro, la literatura de cualquier tipo “entraba [...] mucho más por el oído que por la vista”, de ahí que “el [...] analfabetismo no constituía en principio un obstáculo [...]; bastaba con que en una familia o en una comunidad hubiese una persona que supiese leer para que, virtualmente, cualquier texto llegara a ser disfrutado por muchos.”¹⁸³

El ejemplo más contundente de ello es el del ermitaño que dormía entre las piedras de la nueva catedral, el cual, a pesar de que era analfabeto, se enteraba de los principales artículos del catecismo, pues los trabajadores que laboraban en la construcción del nuevo edificio solían leerlo en voz alta.¹⁸⁴ También, podemos observar el mismo fenómeno con Salvador de Victoria, quien se enteró de muchos aspectos de la vida de Gregorio López

en *el siglo XVI* (formato EPUB), Madrid, Casa de Velázquez, 2018, p. 96-101; y Losa, *La vida que...*, cap. XIV, fol. 13v.

¹⁸¹ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 71v-72 y 87.

¹⁸² Margit Frenk, “Lectores y oidores. La difusión oral de la literatura en el Siglo de Oro” en *Actas del séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, celebrado en Venecia del 25 al 30 de agosto de 1980*, Roma, Bulzoni, p. 101-123; Castillo, “Leer en comunidad...”, p. 99-122; y Roger Chartier, “Lecturas y lectores ‘populares’ desde el Renacimiento hasta la época clásica” en Cavallo y Chartier (dirs.), *Historia de la...*, p. 335-351.

¹⁸³ Frenk, “Lectores y oidores...”, p. 114-116.

¹⁸⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 312, exp. 37, f. 167-169. No extraña que los trabajadores de la catedral leyeran el catecismo en voz alta, pues, como ha demostrado Dominique Julia, este manual se popularizó desde su aparición. De hecho, era utilizado para que los párvulos aprendieran las primeras letras. Julia, “Lecturas y Contrarreforma...”, p. 324-326.

gracias que en las reuniones que organizaba con sus seguidores, solían leer en voz alta y comentar la obra que sobre este ermitaño escribió Francisco Loya.¹⁸⁵

Con todo, las Escrituras, las hagiografías y los libros espirituales y devocionales no fueron los únicos medios por los cuales los ermitaños pudieron conocer y asimilar el modelo. También se valieron de las prédicas y los sermones que escuchaban en misas, pláticas y ejercicios espirituales o novenarios; de su trato con sus confesores y guías espirituales o con personas religiosas a quienes conocían (entre las que se podían encontrar sacerdotes, frailes, monjas u otros ermitaños); de lo que oían decir a sus seguidores (lo cual resultaba fundamental porque se enteraban de lo que la sociedad estaba esperando de ellos); y, sobre todo, de las imágenes. De estas, las más representativas y las que tuvieron mayor difusión tanto en Nueva España como en otras partes de la Monarquía hispánica, fueron las que plasmaban el encuentro entre san Antonio abad y san Pablo de Tebas. De acuerdo con la hagiografía de este último, la cual fue escrita por san Jerónimo, cuando san Antonio se convirtió en ermitaño tuvo una revelación con la cual se enteró de que en ese desierto donde moraba había otro eremita (san Pablo) “que le aventajaba en antigüedad, en soledad y en anacoretismo”, razón por la cual emprendió un viaje, lleno de peripecias y encuentros con animales fantásticos, para conocerlo. Cuando finalmente lo halló, luego de fundirse en un efusivo abrazo, se dispusieron a comer dos panes que Dios les envió por medio de un cuervo y a platicar sobre temas espirituales. Una vez terminado el encuentro, san Antonio decidió regresar a su celda; sin embargo, durante el camino de regreso, pudo vislumbrar a unos ángeles llevándose al cielo el alma de san Pablo, por lo que decidió regresar a la cueva. Al llegar, vio el cuerpo inerte de dicho venerable, “arrodillado, en actitud de oración, de modo que parecía estar vivo y rezando.” Después de enterrarlo, con la ayuda de unos leones que salieron de la selva, Antonio volvió a su “yermo”, no sin antes llevarse consigo, a manera de reliquia, la túnica del ermitaño, la cual estaba compuesta de cortezas y ramas de palmeras.¹⁸⁶

Tal historia, pues, fue representada constantemente en cuadros, tanto para templos como para oratorios privados. Para la Península Ibérica, destacan los lienzos que pintaron Alonso Sánchez Coello, para uno de los altares del Escorial, y Diego Velázquez, para la

¹⁸⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 43v.

¹⁸⁶ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, trad. de fray José Manuel Macías, Madrid, Alianza Editorial, 2011, t. I, p. 97-99.

capilla de san Pablo ubicada en los jardines del palacio del Buen Retiro.¹⁸⁷ En el caso novohispano, la pintura más conocida es la que elaboró Baltasar de Echave Ibía a finales del siglo XVI o principios del siglo XVII, posiblemente destinada a la ermita de san Antonio Abad, fundada extramuros de la ciudad de México y en donde se establecería el hospital de los antoninos¹⁸⁸, o como parte de una serie de ermitaños, ya que, como se podrá apreciar más adelante, también pintó una Magdalena eremita con características muy parecidas. Ahora bien, independientemente de ello, con respecto al cuadro, como se puede apreciar en él (imagen 14), el artífice representó, en un primer plano, el encuentro y la conversación de ambos anacoretas. Sobrevuela sobre sus cabezas un cuervo negro, el cual, tal como dicta la hagiografía, lleva en su pico una pieza de pan. San Pablo, quien se encuentra del lado izquierdo de frente al espectador, aparece casi desnudo, vistiendo únicamente un sayal hecho de cortezas de palmeras. Para que no quede duda de ello, encima de él, Echave colocó dicha planta. San Antonio, por su parte, no fue representando propiamente con un hábito de ermitaño, sino con el que usaría la congregación de hospitalarios que lo tomó por patrón (los antoninos): un hábito blanco con capa y escapularios cafés. En un plano posterior, también aparecen representadas en miniaturas escenas de esta historia: el cuerpo muerto de san Pablo en posición orante; san Antonio viendo como el alma de su compañero es elevada al cielo por los ángeles, y el camino que tuvo que recorrer para encontrarlo.¹⁸⁹

¹⁸⁷ *Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte, Nueva España*, México, Museo Nacional de Arte, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto Nacional de Bellas Artes, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999, t. I, p. 238. Sobre el cuadro de Velázquez, véase Juan Martínez Cuesta, “San Antonio Abad y san Pablo, primer ermitaño. Velázquez y la iconografía eremítica del siglo XVII” en *V Jornadas de arte. Velázquez y el arte de su tiempo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Historia del Arte “Diego Velázquez”, editorial alpuerto, 1991, p. 127-133.

¹⁸⁸ *Catálogo comentado del..., Nueva España*, t. I, p. 238-239.

¹⁸⁹ Una descripción y un análisis más profundos del cuadro pueden verse en *Catálogo comentado del..., Nueva España*, t. I, p. 235-242.



Imagen 14. Baltasar de Echave Ibía, *San Pablo y san Antonio ermitaños*, finales del siglo XVI-principios del XVII. Óleo sobre lámina. Museo Nacional de Arte, Ciudad de México.¹⁹⁰

Pero, además de estas pinturas, es probable que también hayan tenido o visto grabados de santos ermitaños, especialmente los que fueron impresos en Venecia, Mónaco y Colonia entre 1585 y 1600 por los hermanos Juan y Rafael Sadeler, quienes los elaboraron a partir de unos dibujos que, con anterioridad, había realizado el célebre pintor Martín de Vos. Tales grabados, que en total sumaban una centena, habían sido publicados en cuatro obras: *Solitudo sive Vitae Patrum Eremicolarum*; *Sylvae Sacrae: Monumenta Sanctioris Philosophie quam severa Anachoretarum*; *Trophaeum Vitae Solitariae*; y *Oraculum Anachoreticum*. Las primeras tres no solo circularon ampliamente, sino que además fueron reimpresas años más tarde por los grabadores franceses Thomas de Leu y Ioannes Le Clerc. A estos grabados habría que sumar los veinticinco que, sobre mujeres y santas ermitañas, y también a partir de bocetos de Martín de Vos, ejecutaron Adriaen y Jan II Collaert y Cornelis Galle, los cuales aparecieron publicados bajo el título de *Solitudo sive Vitae Foeminarum Anachoritarum*.¹⁹¹

La importancia de estas láminas radicaba en que en ellas aparecían representados los ermitaños bíblicos, como san Juan el Bautista; del desierto, como san Pablo de Tebas, san

¹⁹⁰ Tomado de *Catálogo comentado del..., Nueva España*, t. I, p. 235.

¹⁹¹ Ana García Sanz y Juan Martínez Cuesta, “La serie iconográfica de ermitaños del monasterio de las Descalzas Reales” en *Coloquios de Iconografía (31 de mayo-2 de diciembre de 1990). Ponencias y Comunicaciones*, I, no. 7, 1991, p. 292-293 y José María Torres Pérez, “Inédita colección de grabados franceses en Sevilla”, *Norba: Revista de arte*, no. 8, 1988, p. 145 y ss.

Antonio Abad, san Hilarión o san Onofre; medievales, como san Baro, san Fulgencio o san Egidio; fundadores o inspiradores de *laurae* u órdenes monásticas o eremíticas, como san Caritón, san Bruno o san Guillermo; y recientes, como san Nicolás ermitaño, quien vivió en la región de Suiza durante el siglo XV (imagen 15) con todos los tópicos que caracterizaban a estos personajes: habitación en cuevas chozas o ermitas; hábitos o sacos de sayal por vestimenta; el uso de cadenas, grilletes, flagelos y otros instrumentos de penitencia; la portación de libros y objetos piadosos como cruces, rosarios o imágenes religiosas; comida traída por ángeles o aves, etc. Todo ello, sin duda, serviría de guía y de modelo a quienes los vieran y quisieran seguir el camino del eremitismo, además de que enriquecían en el imaginario colectivo la figura del “ermitaño ideal.”



Imagen 15. *San Nicolás ermitaño.* Grabado de Johan y Raphael Sadeler en *Sylvae Sacrae*, Múnaco, Ioann et Raphael Sadeleri, 1594.¹⁹²



Imagen 16. *San Sebald.* Grabado de Johan y Raphael Sadeler en *Trophaeum vitae solitariae*, Venecia, Ioann et Raphael Sadeleri fratres, 1598.¹⁹³

Asimismo, destacan las láminas en las que estos anacoretas no solo estaban orando, meditando, disciplinándose o realizando tareas propias del “oficio”, sino desempeñando trabajos manuales, como san Malco y san Copres -quienes están pastoreando o labrando la tierra-, u obras religiosas, como san Lucio o san Sebald -santos medievales que aparecen

¹⁹² Consultado en la página de la Biblioteca Digital Hispánica (<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000065239>) el 3 de septiembre de 2021.

¹⁹³ Consultado en la página de la Biblioteca Digital Hispánica (<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000012118>) el 3 de septiembre de 2021. Sobre la historia y culto a san Sebald, uno de los santos más representativos de la ciudad de Nuremberg, puede verse André Vauchez, “El santo” en Jacques Le Goff (ed.), *El hombre medieval*, trad. de Julián Martínez Mesanza, Madrid, Alianza, 1990, p. 353-354.

dando limosnas a los pobres o predicando (imagen 16)-, ya que estas también los inspirarían (incluso los legitimarían) a realizar otro tipo de actividades dentro de su vida eremítica. Lo mismo se puede decir de los grabados en donde fueron representados teniendo visiones (como san Efrén) o apariciones de seres celestiales y demoniacos (como san Maglorio y san Didimo), ya que esto los motivaba a “tener” tales experiencias, y a la sociedad a esperar que las tuvieran.¹⁹⁴



Imagen 17. *San Ciriaco*. Grabado de Johan y Raphael Sadeler en *Sylvae Sacrae*, Múnaco, Ioann et Raphael Sadeleri, 1594.¹⁹⁵



Imagen 18. Diego de Borgraf, *San Ciriaco*, mediados del siglo XVII. Óleo sobre tela. Museo Universitario Casa de los Muñecos, Puebla, México. Fotografía propia.

Cabe señalar que, si bien no poseemos fuentes documentales que atestigüen con claridad que tales grabados circularon en la Monarquía hispánica, incluyendo a Nueva España (al menos yo no las tengo o conozco al momento), la existencia de varias series de pinturas sobre ermitaños que se conservan en lugares como el convento de Santa Catalina de Siena de Cuzco, en Perú; el monasterio de la Consolación (también conocido como las Descalzas Reales), en Madrid; o la que estuvo en el palacio del Buen Retiro, también en

¹⁹⁴ Todos estos grabados pueden ser consultados en la página de la Biblioteca Digital Hispánica.

¹⁹⁵ Consultado en la página de la Biblioteca Digital Hispánica (<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000065239>) el 3 de septiembre de 2021.

España, dan fe de ello.¹⁹⁶ Para el caso novohispano, también se conoce una serie elaborada a partir de dichos grabados, la cual es casi seguro que fuera pintada a mediados del siglo XVII, en Puebla de los Ángeles, por el reconocido pintor Diego de Borgraf. Como demuestran las investigaciones de Arturo Albarrán, estos lienzos (un total de 13) que actualmente resguarda el Museo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Casa de los Muñecos), fueron encargados por y pertenecieron a los hermanos hospitalarios de Nuestra Señora de Belén de dicha ciudad.¹⁹⁷ El parecido que guardan con los grabados anteriormente referidos -baste como ejemplo la pintura de san Ciriaco (imagen 18)- no solo comprueba que estos cuadros salieron de las obras de los hermanos Sadeler, sino que estas sí se conocieron y, por ende, como se ha señalado, pudieron funcionar como modelos, tanto para los anacoretas (los que eran y los que pretendían serlo) como a sus coetáneos en general: a los primeros les diría cómo mostrarse y cómo comportarse; a los segundos, lo que deberían esperar de estos personajes.

Por último, es importante decir que, como sucede siempre con el imaginario, este no solo determina la percepción que los hombres de una época tienen acerca de su realidad, sino que esta realidad también incide sobre él, puesto que refuerza, matiza o modifica las ideas que lo conforman. Se trata, como demostró Roger Chartier, de un proceso de ida y vuelta.¹⁹⁸ Por ello, las actitudes y las acciones de los eremitas novohispanos, vivos o recientes, y no solo los de las tebaidas o los que estaban ya en los altares, también se convirtieron en modelos para otros ermitaños y en referentes de lo que podía ser la vida eremítica para el resto de la sociedad, incluyendo a las propias autoridades. Ahora bien, aunque hubo ermitaños que influyeron o inspiraron a otros, como Luis de Alcobia, Pedro García Arias o Bartolomé de Torres, sin duda, el que más impactó en el imaginario fue el madrileño Gregorio López, quizá porque, como se mencionó al inicio de este capítulo, fue al único que se le siguió un proceso de beatificación en Roma y su hagiografía, que mereció varias ediciones, fue conocida en varios lugares de la cristiandad.

¹⁹⁶ García y Martínez, “La serie iconográfica...”, p. 292 y ss.; Martínez, “San Antonio Abad...”, p. 129 y ss.; y Albarrán, “Los santos ermitaños...”, p. 73.

¹⁹⁷ Albarrán, “Los santos ermitaños...”, p. 46 y ss.

¹⁹⁸ Roger Chartier, “La construcción estética de la realidad. Vagabundos y pícaros en la Edad Moderna”, *Tiempos Modernos*, no. 7, 2002-2003, p. 1 y ss.

Mucho de lo que sabemos sobre este ermitaño se debe, precisamente, a lo que de él escribió Francisco Losa, quien fue su discípulo, amigo y compañero desde que se conocieron en el santuario de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de la ciudad de México, y hasta el día de la muerte de López; también, a las declaraciones de los testigos que se presentaron a declarar durante su proceso de beatificación. No obstante, como se apuntó en la introducción, estas fuentes deben ser abordadas con cautela, ya que nunca tuvieron como objetivo hacer una “biografía” del personaje, sino tratar de demostrar -con los argumentos de la época- que este solitario encarnaba todas las cualidades de los santos, de ahí que merecía ser beatificado y canonizado. Con todo, a partir de dicha documentación, y con el auxilio de una gran cantidad de estudios que, desde mediados del siglo XX, se han hecho sobre este individuo, se puede tener una perspectiva de su vida y de cómo llegó a convertirse en el ermitaño más influyente que tuvo el virreinato novohispano y toda la América hispana.¹⁹⁹

Gregorio López vino al mundo el 4 de julio de 1542, día de san Gregorio taumaturgo. Es casi seguro que haya nacido en la villa de Madrid, aunque algunos autores han propuesto que era de nación portuguesa.²⁰⁰ Se desconocen quiénes fueron sus padres y qué fue de su infancia; también, si es verdad que de niño, tal y como aseguró Losa, se educó con algún ermitaño en la región de Navarra: lo único cierto es que cuando estuvo un poco más grande su padre lo llevó a Valladolid para que sirviera como paje en la Corte. No obstante, ahí estuvo solo tres años, pues parece ser que nunca se acostumbró al ambiente cortesano. En algún momento decidió abandonar la ciudad y dedicarse a peregrinar por varios santuarios castellanos; sería en uno de ellos, en el de Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura, donde tomaría la determinación de viajar a Nueva España.²⁰¹

Si bien Losa señala que esta decisión se debió a que López tuvo una revelación en dicho recinto, en la cual la Virgen le ordenó embarcarse al Nuevo Mundo, y no se puede descartar *per se* el que realmente haya creído tenerla, debieron existir otros factores que lo

¹⁹⁹ De los autores que más se han interesado por reconstruir la vida de este personaje destacan Álvaro Huerga (*Historia de los alumbrados (1570-1630)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1986, t. III: *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*, p. 512 y ss.) y Lia Nunes (“The anti-biography of Gregorio Lopez: Deconstructing a sixteenth-century vita”, tesis de doctorado en Filosofía, Groningen, University of Groningen, 2020).

²⁰⁰ Sobre esta postura y los argumentos que existen para sostenerla, véase Lia Nunes, “Nascimento, vida e morte admiráveis do grande servo de Deus Gregorio Lopes, português, natural da antiga Villa de Linhares: reler a estória de um homem do século XVI na História Moderna de Portugal”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, no. 16, 2016, p. 137-161.

²⁰¹ Losa, *La vida que...*, cap. I, fol. 3 y ss.

motivaron a dejar la Península Ibérica. Uno de ellos, quizá el más importante, es el que ha propuesto Alain Milhou, el cual tiene que ver con que este ermitaño, desde que se encontraba en la Corte, pudo haber cultivado una espiritualidad más interior -inspirada en las ideas erasmistas y de los alumbrados- la cual propugnaba por rechazar las prácticas devocionales y “ritualistas” que enseñaba la Iglesia, preferir la oración mental frente a la vocal, limitar el culto a las imágenes y “dejarse llevar por la voluntad y el amor de Dios.” Tal religiosidad debió haberlo vuelto sospechoso a los ojos de la Inquisición, sobre todo en un momento (el periodo del inquisidor Fernando de Valdés) en el que estos movimientos espirituales estaban siendo fuertemente perseguidos en varias ciudades de Castilla. Esta hipótesis se refuerza con el hecho de que ya en Nueva España López frecuentó a varias personas que compartían esta espiritualidad, además de que tenía actitudes que despertaron bastante recelo por parte de las autoridades eclesiásticas, mismas que ni el padre Losa ni sus promotores en Roma pudieron desmentir, como el que no frecuentara los sacramentos; no gustara de portar el rosario y otros objetos devocionales; rezara y escuchara misa con los ojos cerrados y los brazos cruzados; y no tuviera imágenes en sus celdas o ermitas; además de que leía varias obras teológicas que estaban vinculadas a los alumbrados, como las *Instituciones divinas* del dominico alemán Johannes Tauler.²⁰²

Así pues, por ello (o por otras causas), López decidió dejar todo atrás y cruzar el Atlántico, desembarcando en el puerto de Veracruz en 1562. De ahí se dirigió, primero, a la ciudad de México, en donde trabajó como ayudante de escribano, y después a las minas de Zacatecas, posiblemente atraído por los nuevos yacimientos que se estaban descubriendo.²⁰³ Fue ahí, en el valle de Atemajac, donde, al parecer, no solo continuó practicando su

²⁰² Milhou, “Gregorio López, el...”, p. 56-71. Sobre este paralelismo entre la religiosidad de Gregorio López y el movimiento de los alumbrados, también remito al lector a: Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, México, Imprenta Universitaria, 1946, p. 140 y ss.; Huerga, *Historia de los...*, t. III, p. 512 y ss.; Chocano, *La fortaleza docta...*, p. 338-340; y Jesús Paniagua, “Gregorio López: hagiografía de un iluminista del siglo XVI en la Nueva España” en Alessandro Musco y Giovanna Parrino (ed.), *Santi, santuari, pellegrinaggi. Atti del seminario internazionale di studio (San Giuseppe Jato-San Cipirello, 31 agosto-4 de settembre 2011)*, Officina di Studi Medievali, 2014, p. 145 y ss.

²⁰³ Gregorio López debió arribar hacia 1563 a las minas de Zacatecas, las cuales habían sido descubiertas diecisiete años atrás. A pesar de que la región era atacada constantemente por los “indios chichimecas” (pames, otomíes, guachichiles, etc.), la riqueza que prometía atraía a miles de peninsulares, de ahí que, para cuando llegó este ermitaño, además de la ciudad, se habían fundado varios cortijos, ingenios y casas de esclavos. Sobre este contexto, pueden verse las obras clásicas de José Francisco Román Gutiérrez, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de Jalisco, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1993 y Philip W. Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

religiosidad, sino que la potencializó convirtiéndose en ermitaño. Desde ese momento, su vida fue bastante itinerante: residió un tiempo en el referido valle, amparado por los habitantes de la zona (como Alonso de Ávalos o el capitán Pedro Carrillo)²⁰⁴, la ciudad de México (en donde fue recibido por los dominicos del convento de México), la Huasteca, la villa de Atlixco, el santuario de los Remedios, el hospital de Oaxtepec y el pueblo-hospital de Santa Fe. Sería en este lugar donde alcanzaría la fama que lo caracterizaría, consecuencia de que a la ermita en donde vivía, en compañía del padre Losa, acudían toda clase de personas a pedirle consejo, entre los que se encontraban clérigos, frailes, mitrados y el propio virrey Luis de Velasco, puesto que tenía fama de hombre sabio y santo que, así como sabía de temas profanos -como historia, herbolaria y astronomía-, podía discutir sobre asuntos teologales y discernir espíritus.²⁰⁵

Tras su muerte, el 20 de julio de 1596, su “fama de santidad” comenzó a propagarse por varios rincones del virreinato, resultado de que los hermanos hipólitos (con quienes convivió por casi una década en Oaxtepec) y Francisco Losa empezaran a atribuirle curaciones milagrosas a través de sus reliquias.²⁰⁶ A ello también benefició -como se ha señalado- que este último decidiera escribir una hagiografía sobre él, la cual, a pesar de que fue editada hasta 1613, circuló en versión manuscrita desde que estuvo terminada, posiblemente dos años después del fallecimiento de López.²⁰⁷ Esta obra, como ha demostrado Antonio Rubial, uno de los historiadores que más la ha estudiado, representaba al personaje

²⁰⁴ De acuerdo con la hagiografía de Losa, luego de presenciar una pelea entre dos hombres por plata, en la cual ambos murieron, Gregorio López decidió abandonar la ciudad de Zacatecas y convertirse en ermitaño. Amén de que esta haya sido la causa por la cual optó la vida eremítica (o si existieron otras más), lo cierto es que decidió marcharse al valle de Atemajac, lugar en el cual vivió como anacoreta durante casi ocho años, primero en unas tierras que pertenecían al capitán Pedro Carrillo Dávila -en donde construyó su primera ermita- y después en los “pueblos” de Alonso de Ávalos. Losa, *La vida que...*, cap. II, fol. 4 y ss.

²⁰⁵ Losa, *La vida que...*, cap. II, fol. 4 y ss.

²⁰⁶ Sobre la promoción que hicieron Francisco Losa y los hermanos hipólitos en torno a la fama de santidad de Gregorio López, he abordado el tema en Ramón Jiménez Gómez, “Reliquias y milagros de un ermitaño. La devoción a Gregorio López en Nueva España durante la primera mitad del siglo XVII” en Gisela von Wobeser, María Fernanda Mora Reyes y Ramón Jiménez Gómez, *Devociones religiosas en México y Perú, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, 2021, p. 205-211. Sobre el papel que desempeñó Francisco Losa, también remito al autor a: Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique Colonial*, París, L’Harmattan, 2003, p. 134 y Jodi Bilinkoff, “Francisco Losa and Gregorio López: Spiritual Friendship and Identity Formation on the New Spain Frontier” en Allan Greer y Jodi Bilinkoff (eds.), *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas*, Nueva York, Routledge, 2003, p. 124.

²⁰⁷ Esto queda claro por una carta que le envió el obispo de Michoacán, fray Domingo de Ulloa, a Francisco Losa, a finales de 1598, en la cual le agradece que le haya enviado su manuscrito sobre la vida de Gregorio López. *Vid.* Losa, *La vida que...*, “Carta de fray Domingo de Ulloa a Francisco Losa”, 27/12/1598.

con todas las cualidades y tópicos de los ermitaños de la Tebaida (los elementos del modelo de “ermitaño ideal”), pero también, aclaraba, matizaba e, incluso, justificaba aquellas prácticas que, desde que salió de la Península, habían causado sospechas a las autoridades, como su negativa a trabajar y a emplear rosarios u otros objetos piadosos, su poca asistencia a misa o a recibir los sacramentos, su preferencia por la oración mental, su reticencia a tener y a venerar imágenes y, sobre todo, a que no viviera en completa soledad, ya que siempre recibió visitas en su ermita de Santa Fe.²⁰⁸

Desde que la hagiografía fue impresa en 1613, gracias al apoyo que debió recibir Lusa de parte de Luis de Velasco, quien para ese momento se desempeñaba como presidente del Consejo de Indias y había recibido el título de marqués de Salinas, esta tuvo varias reimpressiones a lo largo del siglo XVII, lo cual permitió que más personas, de varias partes del orbe, conocieran la vida de Gregorio López.²⁰⁹ A este conocimiento también ayudó el que en 1620, enterado de la fama de santidad que poseía, el rey Felipe III promovió su beatificación en Roma. El interés que lo movió a ello fue doble: por un lado, le interesaba que la Monarquía hispánica tuviera más santos en su haber (recientemente habían sido elevados a los altares san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier, san Isidro Labrador y santa Teresa de Jesús), ya que ello evidenciaba que la santidad florecía en sus territorios y, por ende, se justificaba que fuera la monarquía más prominente de toda la cristiandad. Por el otro, que Madrid, lugar de nacimiento del posible futuro santo, se enriqueciera simbólicamente con su figura y que esto le ayudara a consolidarse como la villa más importante del reino. Para lograrlo, ese mismo año, le encargó al arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna, que comenzara a levantar informaciones que dieran cuenta de los milagros que hasta ese momento había hecho, y, de esa forma, se pudiera abrir la causa en la Ciudad Eterna.²¹⁰

Pérez de la Serna no solo cumplió con el mandato regio -levantando las informaciones pertinentes-, sino que además fomentó la devoción hacia el ermitaño. De hecho, él mismo, desde que tomó posesión de su arzobispado, se había interesado por el personaje. Cuatro años

²⁰⁸ Antonio Rubial ha analizado esta hagiografía en *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 96 y ss.

²⁰⁹ Sobre estas ediciones, pueden verse a Vicente de Paula Andrade, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, 2a. ed., México, Imprenta del Museo Nacional, 1899, p. 50 y a Panigua, “Gregorio López: hagiografía...”, p. 156-157.

²¹⁰ Jiménez, “Reliquias y milagros...”, p. 214.

antes de que el rey le ordenara hacer las investigaciones, había decidido exhumar los restos de López (que se encontraban enterrados en el pueblo de Santa Fe) y trasladarlos a uno de los conventos que fundó y promovió durante su episcopado: el convento de carmelitas descalzas de Santa Teresa de la ciudad de México. Con ello, no solo dotaba a su fundación de un símbolo que pudiera darle mayor prestigio y “sacralidad”, sino que además se apropiaba de una devoción que iba creciendo y que, hasta ese momento, había sido monopolizada por el padre Losa, el cual continuaba repartiendo reliquias a todos los que iban en romería a la ermita de Santa Fe en busca de una curación taumatúrgica por parte de López. Los restos, pues, pasaron al convento de Santa Teresa, y ahí estuvieron hasta 1636, cuando, en el contexto de lograr que la Santa Sede le abriera un proceso de beatificación, el nuevo arzobispo, Francisco Manso y Zúñiga, decidió volver a exhumarlos y trasladar parte de ellos a la sacristía de la catedral y al Real Monasterio de la Encarnación de Madrid (el cráneo, específicamente).²¹¹ Estos traslados pudieron deberse, por un lado, a que se quería enfatizar que serían el arzobispado de México (representado por la catedral) y la Corona (representado por el monasterio real) los encargados de lograr que este venerable recibiera un culto universal, sancionado por la silla apostólica; por el otro, evitar que los huesos estuvieran expuestos a la veneración pública, puesto que el Concilio de Trento, primero, y la Sagrada Congregación de Ritos (dicasterio encargado de abrir y seguir las causas de los santos en Roma), después, habían sancionado que los restos de los venerables aún no canonizados no podían estar en un lugar público, expuestos a la veneración de la gente.²¹²

Con todo, la fama de santidad que tenía Gregorio López se había extendido a varias partes de la Monarquía y su nombre era ampliamente conocido. En Madrid, además, en donde

²¹¹ Sobre el traslado de los restos de Gregorio López por parte de ambos arzobispos, puede verse Antonio Rubial, “Íconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de las episcopías de Nueva España (1610-1730)” en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017, p. 227-228.

²¹² Jiménez, “Reliquias y milagros...”, p. 214. De hecho, los restos de Gregorio López serían exhumados y movidos de sitio una vez más, precisamente porque, a pesar de que estaban colocados en la sacristía de la catedral, fuera de la veneración pública, como estaban dentro del nicho de una pared (donde estaba colgado el lienzo de san Pedro), se podría pensar que habían sido puestos ahí para dar a entender que estaban “por encima” de los restos de cualquier otra persona. Por ello, y con el afán de no entorpecer los avances que se habían conseguido en Roma, el 17 de febrero de 1702 se tomó la decisión de trasladarlos a la capilla del Santo Cristo (hoy capilla de las reliquias), en donde fueron enterrados en el suelo, acompañados de una placa que daba fe de ello. Actualmente, siguen reposando en dicho lugar. Archivo Histórico del Arzobispado de México [en adelante AHAM], *Haceduría*, Causas de beatificación, caja 55, exp. 18, f. 397v-420.

sus habitantes también estaban interesados en que “subiera a los altares”, algunos de sus cronistas como Gil González Dávila y Jerónimo de Quintana lo incluyeron en sus obras como una de las “glorias” de su villa.²¹³ De igual forma, los jesuitas, de manera velada (pues no se podía pintar y poner a veneración pública a una persona no canonizada o beatificada), colocaron un retrato suyo en la iglesia de su colegio imperial (actual Colegiata de San Isidro), en el cual aparecía pintado como san Juan evangelista.²¹⁴ La elección de este santo radicaba en que López, durante su estancia en Oaxtepec -a petición del dominico fray Juan de los Cobos-, escribió unos *Comentarios al Apocalipsis*, obra muy sonada durante su proceso de beatificación y la cual le mereció el reconocimiento de todos como un conocedor de las Sagradas Escrituras.²¹⁵ A ello habría que sumar que san Juan, de acuerdo con la tradición, escribió el “último libro de la Biblia” en soledad, retirado en una cueva de Patmos. Las similitudes, pues, permitían construir paralelismos entre ambos y aprovecharlos para que se pudiera hacer una representación del ermitaño.

Por si esto no fuera suficiente, desde por lo menos la década de 1630 (aunque pudo ser un poco antes) empezó a correr el rumor en varias partes de la Península Ibérica

²¹³ Jiménez, “Reliquias y milagros...”, p. 214-215.

²¹⁴ La noticia la dio el mercedario fray Alonso Remón en la edición que hizo de la obra del padre Losa. Al hablar de las características físicas que había tenido Gregorio López, dijo lo siguiente: cuyo rostro y cabeza, para quien por curiosidad y devoción quiere verlo, está retratada al vivo en la imperial casa de la Compañía de Jesús de Madrid, que está en la calle de Toledo, en la iglesia, en el altar colateral de la mano izquierda, como se sube al altar mayor, en la figura de san Juan Evangelista en la isla de Patmos.” *Vid.* Alonso Remón, OM., *Vida y muerte misteriosas del grande siervo de Dios Gregorio López, natural de Madrid*, Madrid, impreso por Francisco Martínez, 1630, cap. IV, fol. 10. Cabe señalar que esta “representación velada” no fue propia de Gregorio López; en la época se dieron varios casos de venerables pintados con los atributos de otros santos para que se les pudiera retratar. Fueron los casos de la monja carmelita Isabel de la Encarnación y del obispo de Puebla Juan de Palafox y Mendoza, a quienes se les representó como santa Teresa de Jesús y san Pedro de Osma, respectivamente. Sobre esta práctica, remito al lector a Doris Bieñko, “Las *verae efigies* y los retratos simulados. Representaciones de los venerables angelopolitanos, siglos XVII y XVIII” en Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio (coords.), *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018, p. 255-281 y Antonio Rubial, “El rostro de las mil facetas. La iconografía palafoxiana en la Nueva España” en José Pascual Buxó (ed.), *Juan de Palafox y Mendoza. Imagen y discursos de la cultura novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Seminario de Cultura Literaria Novohispana, 2002, p. 301-324.

²¹⁵ Losa, *La vida que...*, cap. XVI, fol. 64v-65. Los *Comentarios al Apocalipsis*, que en sí mismos ameritan un estudio particular, aparecieron publicados en la edición que hizo el benedictino Gregorio de Argaiz, a finales del siglo XVII, de la hagiografía del padre Losa: Gregorio de Argaiz, *Vida y escritos del venerable varón Gregorio López*, Madrid, impreso por Antonio Francisco de Zafra, 1678. No obstante, como sucedió con dicha hagiografía, se conoció en versión manuscrita, de ahí que se haya exaltado el trabajo del venerable. Quien más lo hizo fue el doctor Juan Díaz de Arce, catedrático de Sagrada Escritura en la Real Universidad, en su obra *Questionarii expositivi liber quartus de studioso bibliorum*, publicada en 1648. *Vid.* Andrade, *Ensayo bibliográfico mexicano...*, p. 248 y Ragon, *Les saints et...*, p. 137.

(especialmente en Madrid) de que López no fue quien dijo ser (un madrileño común que optó por el eremitismo), sino que detrás de ese halo de santidad escondía su verdadera identidad: para muchos, era el infante don Carlos, quien, para evitar que su padre -el rey Felipe II- lo mandara ejecutar por la traición que había cometido, optó por viajar a las Indias, en donde vivió “disfrazado” de ermitaño.²¹⁶ Esto explicaba, por un lado, el que López hubiera vivido un tiempo en la Corte y que hubiera tenido una sólida formación intelectual; por el otro, el interés que desde el principio mostró la Corona por este personaje. Tal leyenda se acentuaba porque, en vida, dicho ermitaño nunca quiso revelar la identidad de sus padres, y siempre aseguró que guardaba un gran secreto en su interior (*Secretum meum mihi*).²¹⁷

Así pues, debido a este contexto, la figura de Gregorio López se encontraba presente en el imaginario y se convirtió en una figura modélica para los ermitaños que buscaban asentarse en el Nuevo Mundo; después de todo, el éxito que había alcanzado era un poderoso incentivo. Ello explica, como se señaló anteriormente, que la ermita de Santa Fe, a pesar de que ya no poseía sus restos, fuera tenida por un lugar emblemático y sacro, y que algunos de los anacoretas que cruzaron el Atlántico, como Juan Gómez o Salvador de Victoria, hayan querido habitarla.²¹⁸ Este último, además, como se ha y continuará mencionando, quiso fundar un santuario en dicho espacio y que este fuera la sede de su nueva congregación u orden del Salvador. Una de las razones que tuvo para ello fue creer ver, en una visión, el espíritu de dicho venerable, el cual venía recostado sobre una nube.²¹⁹ Independientemente de si creyó o inventó experimentar dicha manifestación, lo importante es que en su imaginario

²¹⁶ Hay que recordar que el infante o príncipe don Carlos fue el primogénito de Felipe II, fruto de su matrimonio con su prima y primera esposa María Manuela de Portugal. A pesar de que él era el heredero al trono, nunca llegó a reinar porque falleció a los 23 años, quizá como consecuencia de una enfermedad que padecía. Su muerte, sin embargo, dio lugar a varias especulaciones y leyendas (entre ellas que su padre lo había matado), pues cuando expiró se encontraba encerrado en sus aposentos por orden del rey, ya que se le había acusado de conspirar contra la Corona en tanto había entablado comunicación con los rebeldes de Flandes, además de que había cometido varias acciones que evidenciaban “locura” en su persona. Salvador de Victoria escuchó esta leyenda, y así se lo hizo saber a sus conocidos y seguidores en México: “que en España, queriéndose levantar por rey [...] al dicho príncipe don Carlos, por ser tan alentado o quererlo bien, lo había mandado matar su padre Felipe II. A sus allegados, los cuales movidos de lástima, mataron en lugar el príncipe don Carlos a un mozo zapatero que se le parecía, y se lo llevaron muerto a su padre Felipe II, que lo mandó enterrar. Y el dicho don Carlos, siendo avisado, se vino a estas partes, y era el dicho Gregorio López. AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 54v-55.

²¹⁷ En México, la leyenda fue rescatada y estudiada (y hasta cierto punto defendida) durante la primera mitad del siglo XX por estudiosos como Artemio del Valle Arizpe. De este autor, véase *Gregorio López, hijo de Felipe II (Su vida y muerte en México)*, México, Compañía General de Ediciones, 1957.

²¹⁸ Antonio Rubial, “El hábito de...”, p. 351-352.

²¹⁹ Sobre la importancia que tuvo la figura de Gregorio López en Salvador de Victoria, véase el capítulo III de la presente tesis.

estaba presente la imagen de López, imagen que se fue enriqueciendo con las representaciones pictóricas que, una vez en Nueva España, tuvo o pudo tener oportunidad de verlas.²²⁰

Pero de todos los anacoretas que se inspiraron e, incluso, justificaron sus acciones en la vida de López, el caso más singular es el de Juan Fabián Arias. Este peninsular, que, como se recordará, peregrinó por varias regiones de América y Europa, antes y después de convertirse en ermitaño, sostenía que la razón más importante de sus viajes y de su conversión a la vida solitaria era servir a Dios, teniendo “como ejemplo al venerable beato Gregorio López [...], santo de muy grandes secretos y de profundos misterios en la santa fe, y de espíritu profético.” Pero, además de ello, sostenía (y así se lo hizo saber a varios, tanto de manera oral como de forma escrita) que la leyenda que aseguraba un posible parentesco entre Felipe II y Gregorio López era verídica: este último en verdad había sido el príncipe don Carlos, y, por ende, a él le correspondía reinar y no a Felipe III.²²¹

Ahora bien, más allá del parentesco, Juan Fabián consideraba que el hecho de que Gregorio López (príncipe don Carlos) no haya reinado, y sus vasallos no lo reconocieran como su legítimo rey (como les sucedió a los judíos con Cristo), había traído graves consecuencias a la Monarquía; entre ellas, que hubiera perdido Flandes y la guerra que había emprendido contra Inglaterra, que ya no expandiera la “verdadera fe” por otras regiones del orbe, o que siempre estuviera siendo atacada por otros reinos. Si hubiera reinado López, estos males se hubieran evitado. No obstante, aún se podían remediar, ya que este “príncipe-ermitaño”, que “por la gracia de Dios” gozaba del don de la profecía, había vaticinado que un descendiente de la Casa de Austria, emparentado con la de Braganza (la casa reinante de Portugal, la cual había conseguido la independencia del reino), podría reparar el daño, expandiendo de nueva cuenta la “verdadera fe” por el mundo y consiguiendo la paz entre los príncipes cristianos. Pues ese descendiente, a decir de Arias, era nada más y nada menos que

²²⁰ A pesar de que, como se ha mencionado, no era lícito representar a los venerables no canonizados, gracias a la documentación se sabe que, para mediados del siglo XVII, existían varios cuadros de Gregorio López, los cuales se encontraban tanto en iglesias, colegios y hospitales (a decir del canónigo Joseph Vidal de Figueroa existían retratos de este venerable en la iglesia del convento de Santa Teresa, las iglesias de los hospitales del Espíritu Santo y San Hipólito y el colegio de carmelitas descalzos de San Ángel) como en casas y oratorios particulares. Con respecto a Salvador de Victoria, sabemos que vio uno de ellos en la casa del clérigo don Joseph de Esquivel. Jiménez, “Reliquias y milagros...”, p. 219-220 y AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 54-55v.

²²¹ A fray Antonio de Amaya, prior del convento de Santo Domingo, le escribió sus ideas en una serie de cartas y papeles que le envió. AGN, *Inquisición*, vol. 502, exp. 2, f. 147-150v.

él, ya que, a pesar de que de niño le hicieron creer que era hijo de Manuel Rodríguez e Isabel Arias de Hinojosa, esta última le había dicho (y él lo había confirmado por unas pesquisas que hizo) que, en realidad, había sido fruto de la relación que sostuvo Felipe III, antes de casarse con Margarita de Austria, con doña Serafina de Braganza. Así pues, él, y no Felipe IV (a quien consideraba el “peor de los herejes”), era el legítimo heredero. De llegar a reinar, de acuerdo con la profecía, se lograría la concordia entre todos los reinos y el catolicismo se expandiría como la única religión por todo el mundo. Pero, de no ser así, España iría de mal en peor, ya que Felipe IV, quien se dejaba seducir por su privado, el conde duque de Olivares, a quien veía como el Anticristo, emprendía medidas que eran perjudiciales para sus vasallos, como por ejemplo, el haber aplicado el impuesto del papel sellado.²²²

Más allá de que estas proposiciones pueden verse (y así se vio en la época) como resultado de los delirios de este ermitaño, lo importante a resaltar aquí son dos cuestiones. Primero, la relevancia que llegó a tener Gregorio López en el imaginario y cómo las historias que giraban en torno a él se conocieron en varias partes de la Monarquía; y segundo, que Juan Fabián, independientemente del estado mental que pudo haber tenido, conocía y se apropió de muchas ideas de la época, como las profecías que se habían gestado en Portugal desde la muerte del rey Sebastián (a finales del siglo XVI)²²³ o las críticas que en la Península se suscitaban en contra de las medidas que el conde duque de Olivares (respaldado por Felipe IV) estaba tomando, siendo una de ellas el impuesto al papel sellado.

¿Mujeres ermitañas o beatas?

Tras haber visto este panorama general de los eremitas novohispanos una pregunta salta a la vista: ¿también hubo ermitañas en Nueva España? Sí y no, dependiendo de cómo se mire. A diferencia de lo que sucedió en la Península Ibérica y otras regiones del Occidente cristiano, en el virreinato novohispano prácticamente no hubo mujeres que fueran consideradas

²²² AGN, *Inquisición*, vol. 502, exp. 2, f. 151 y ss.

²²³ No se debe perder de vista que, tras la muerte del rey portugués Sebastián I, en la batalla de Alcazarquivir (1578), y ante el peligro inminente de que el rey Felipe II se hiciera con el reino de Portugal, surgió la leyenda de que el susodicho Sebastián no había muerto, y que pronto regresaría para devolverle la paz, la estabilidad y la grandeza que el reino se merecía. Dicha leyenda no se opacó durante el tiempo en el que la corona portuguesa dependió de la castellana; al contrario, como parte de un movimiento de “nacionalismo lusitano”, se avivó, pues se tenía la esperanza de que el rey Sebastián, uno de sus descendientes o algún noble perteneciente a una de las casas más antiguas y prestigiosas del reino (la de Braganza ocupaba uno de los primeros lugares) apareciera y los liberara de la ocupación hispánica.

ermitañas. En las fuentes solo he hallado a tres: a María de Carbajal que, como vimos anteriormente, radicaba en las inmediaciones de la ermita de Nuestra Señora de los Remedios con su esposo Hernando Moreno, también ermitaño y con quien pedía limosna para ellos y para el santuario; a una ermitaña anónima que conoció el carmelita cronista fray Agustín de la Madre de Dios, y de quien decía habitaba “en las gargantas y quebradas del volcán cercanas a Atlixco”²²⁴; y a Juana Palacios Méndez, de quien hablaré más adelante. A estas se le podría sumar (en caso de que sí haya existido) la mujer que hacía vida penitente en el volcán de Orizaba a finales del siglo XVII, la cual, a decir del mestizo Ignacio de Salazar, le había dado a este y al padre Pedro Díez de Villegas, su confesor, una cajita de reliquias para que las repartieran.²²⁵

Así pues, hasta el momento, estas son las únicas “ermitañas” de las que he tenido noticia. Sin embargo, esto no quiere decir que no hayan existido más, pero que no conocemos porque o no quedó registro de ellas o aún no han sido localizadas en la documentación. Tampoco implica que en la época no hubiera mujeres que anhelaran llevar una vida eremítica, y que, incluso, lo hayan conseguido. De hecho, durante todo el periodo colonial, podemos vislumbrar a cientos de mujeres de todas las edades, calidades y estratos sociales que tuvieron una forma de vida muy parecida a la de los anacoretas; inclusive, más eremítica que muchos de ellos, ya que, debido a su condición femenina, la sociedad esperaba que no fueran itinerantes (no podían, por ejemplo, recorrer solas grandes distancias) y se circunscribieran a su ciudad, villa o pueblo vecinal.²²⁶ Es más, si ansiaban la soledad y la contemplación, y no

²²⁴ Madre de Dios, *Tesoro escondido en...*, L. II, cap. XX, p. 140. El caso aparece mencionado en Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 95.

²²⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 537, exp. 1, f. 3v-4. No puedo asegurar con certeza la existencia de esta mujer ermitaña, ya que Ignacio de Salazar, quien fue el que dio testimonio de ella, cambió sus declaraciones en varias ocasiones, ya que sobre él pesaban acusaciones de distribuir reliquias falsas entre los pobladores de Tepeaca, la ciudad de Puebla y alrededores. No obstante, si bien no fue a partir de esta mujer como Salazar “obtuvo” las reliquias, o si su encuentro con ella no sucedió tal como lo relató, no se puede descartar tampoco el hecho de que sí hubiera existido una mujer que vivía y hacía vida penitente en las inmediaciones del Pico de Orizaba (como la ermitaña que conoció fray Agustín de la Madre de Dios) y de la cual tuvo noticia este mestizo. El caso de Ignacio de Salazar ha sido trabajado y analizado a profundidad por Carolina Yeveth Aguilar García en “Entre la verdad y la mentira. Control y censura inquisitorial en torno a las reliquias en la Nueva España”, *Letras Históricas*, no. 7, otoño de 2012-invierno de 2013, p. 26 y ss.

²²⁶ Ya desde la Edad Media se consideraba que la vida de estas mujeres era mucho más estricta que la de los ermitaños. Pedro el Venerable, por ejemplo, decía que el eremita, aunque vivía en soledad, podía “tratar con quien le pareciere y ser visitado de personas de la comarca y salirse a espaciar, a recrearse e ir al monte, al valle, al río, a la fuente y a otros entretenimientos y solaces”, a diferencia de las mujeres que se debían constreñir a un solo espacio, más en el caso de las que habían optado por enclaustrarse o emparedarse. *Vid.* Fernando Baños Vallejo, “El ermitaño en la literatura medieval española: arquetipo y variedades” en García de Cortázar y Teja (coords.), *El monacato espontáneo...*, p. 140.

podían o no querían ingresar a un convento o beaterio, entonces se presuponía que pasarían la mayor parte del tiempo recogidas en sus casas.²²⁷

Asimismo, hubo mujeres que, al igual que los solitarios, llegaron a vivir en las inmediaciones de un santuario -como María de la Candelaria y Antonia de Olalla, quienes a principios del siglo XVII residían en el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe de México²²⁸- o en una ermita, como la mestiza Magdalena Estrada, quien, hacia 1659, luego de haber enviudado del albañil Juan Lorenzo y haber obtenido el permiso del padre Bernabé Ruiz Venegas, rector del pueblo de Santa Fe, se asentó en la ermita de Gregorio López, lo cual le ocasionó varios problemas con los ermitaños Salvador de Victoria y Juan Gómez que, como hemos visto, también quisieron establecerse en este lugar por la tradición que poseía.²²⁹

Aunado a ello, es importante señalar que en el imaginario de los novohispanos siempre estuvo presente el modelo de “ermitaña ideal”, materializado en hagiografías y pinturas de santas ermitañas, de las cuales la más famosa y extendida fue santa María Magdalena, de quien la tradición decía había pasado los últimos treinta años de su vida como anacoreta en una cueva de Marsella.²³⁰ Por ello, tal y como se puede observar en el cuadro que realizó Baltasar de Echave Ibía hacia 1585 (imagen 19), a esta santa, por lo regular, se le representaba como una ermitaña -con el torso desnudo y en actitud ascética- que había renunciado a los placeres del mundo para dedicarse a orar, meditar, contemplar y hacer penitencia por sus pecados pasados y por los de la humanidad.

Con respecto a este imaginario, es muy significativo el caso ya mencionado de Hernando Moreno Navarrete, el cual fue denunciado al Santo Oficio en diciembre de 1575 por Juan del Arroyo y los hermanos Pedro y María de las Cuevas, quienes lo acusaban de disuadir a doña Ana de Ayala -cuñada y entenada de estos últimos- de ingresar a un convento o recogimiento tras haber enviudado de Antonio de las Cuevas, diciéndole que “entre frailes y monjas había mil envidias, y que tenía noticia de religiosos que se habían salido del convento. Por ende, según estos denunciantes, Moreno le recomendaba que no ingresara a ninguna orden religiosa o recogimiento (que desde su perspectiva solo era para mujeres “perdidas”) y que mejor se convirtiera en eremita como él y su esposa, y los ayudara a

²²⁷ Sobre estas mujeres, véase la obra anteriormente citada de Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios*.

²²⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 383-384v.

²²⁹ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, primera parte, f. 37v-38v.

²³⁰ Vorágine, *La leyenda dorada*, t. I, p. 388 y ss.

recolectar limosnas para la ermita de Nuestra Señora de los Remedios, ya que el estado de ermitaño era más perfecto que el de cualquier religión. Aunado a ello, para reforzar esta idea y terminar por convencerla, le había contado la historia de una doncella ermitaña de quince o dieciséis años que vivía en las inmediaciones del santuario, la cual andaba desnuda del torso y solo portaba un faldellín de sayal, un crucifijo y una piedra para hacer penitencia. A pesar de que nunca la había podido alcanzar, y mucho menos hablar con ella porque huía de los hombres, sabía que, por las inclemencias del tiempo, tenía “la cabeza pelada [y] llena de costras, y el cuerpo curtido [y] negro.”²³¹

Sin embargo, cuando Moreno declaró en el proceso inquisitorial que se le siguió, aseguró que nunca persuadió a doña Ana para que no ingresara a un convento; tampoco le había dicho que el estado de ermitaño era más perfecto que el de los religiosos, y en ningún momento le contó la historia de la supuesta ermitaña que vivía en las inmediaciones de los Remedios. Si bien doña Ana, cuando declaró, corroboró lo dicho por el anacoreta en los dos primeros puntos, difirió en lo de la historia, ya que ella, al igual que sus parientes, afirmaba que este sí le había hablado de dicha mujer. Al final, luego de la declaración de los testigos y de una profunda contrición, Moreno confesó que sí había proferido malas palabras en contra de los religiosos (una tendencia generalizada entre los ermitaños) y que de alguna manera había insinuado que el estado eremítico conllevaba una mayor perfección.²³² No obstante, sobre la historia no se pronunció y esta no volvió a ser referida ni en el proceso ni en la sentencia. Es evidente que la historia era falsa y que Moreno pudo haberla inventado para tratar de convencer a doña Ana de que se convirtiera en ermitaña o para reforzar su idea de que la vida eremítica era más perfecta que la de los religiosos.

Ahora bien, independientemente de la falsedad de la narración y de los motivos que pudo haber tenido Moreno para inventarla, lo interesante aquí es que recurrió al modelo de “ermitaña ideal” que estaba en su imaginario para “fabricar” la figura de la eremita de su historia. Esta, que se encontraba desnuda del torso y que portaba un crucifijo y una piedra para hacer penitencia, no era sino la reproducción y adaptación de la imagen de santa María Magdalena en su faceta de ermitaña (como la que pintaría Echave una década más tarde) o de otra santa anacoreta que poseyera elementos y características similares (como santa María

²³¹ AGN, *Inquisición*, vol. 117, exp. 7, f. 78-85v.

²³² AGN, *Inquisición*, vol. 117, exp. 7, f. 86-122.

Egipciaca, a quien también se le representaba desnuda del torso y en actitud penitente), de la cual pudo haber tenido noticia mediante un texto, un grabado o una pintura (imagen 20).²³³ Asimismo, resulta significativo el hecho de que doña Ana hubiera dado crédito a la historia de Moreno, pues nos indica que, además de que en su imaginario también estaba presente el modelo de “ermitaña ideal” (en tanto era una imagen muy extendida), creía en la posibilidad de que una doncella pudiera vivir como anacoreta y andar por los caminos en esas condiciones.



Imagen 19. Baltasar de Echave Ibia, *Magdalena penitente*, ca. 1585. Óleo sobre tela. Museo Nacional de Arte, Ciudad de México.²³⁴



Imagen 20. *Santa María Egipciaca*. Grabado de Adriano Collaert en *Solitudo Sive Vitae Foeminarum Anachoretarum*, 1606.²³⁵

Pero el modelo y la inspiración para ser ermitaña no solo se encontraba en las imágenes de las anacoretas de los primeros siglos del cristianismo, sino en santas más recientes que, durante alguna etapa de su vida, a decir de ellas mismas o de sus hagiógrafos, vivieron retiradas del mundo. Sin duda, la más famosa de todas fue santa Teresa de Jesús,

²³³ Es importante señalar que la piedra con la que la supuesta ermitaña hacía sus penitencias no figura en ninguna representación de santas ermitañas, pero sí en las que existen (y existían) sobre san Jerónimo, ya que, de acuerdo con la historia de este santo, como vimos con anterioridad, durante los años que vivió en el yermo, utilizaba una roca para golpearse el pecho. En este tenor, es posible que Moreno haya tenido en mente este pasaje y lo haya insertado en la historia de su ermitaña.

²³⁴ Fotografía propia. Un análisis de la pintura se puede encontrar en *Catálogo comentado del... Nueva España...*, t. I, p. 211.

²³⁵ Consultado en la página de la Biblioteca Digital Hispánica (<http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/3133276>) el 3 de septiembre de 2021.

quien en el *Libro de su Vida* narró que cuando era niña ella y sus hermanos, ante la imposibilidad de irse a tierra de moros para gozar de la palma del martirio optaron por vivir como ermitaños en la huerta de su casa:

De que vi que era imposible ir adonde me matasen por Dios, ordenábamos ser ermitaños; y en una huerta que había en casa, procurábamos, como podíamos, hacer ermitas, poniendo unas piedrecillas que luego se nos caían, y así no hallábamos remedio en nada para nuestro deseo. [...] Procuraba soledad para rezar mis devociones, que eran hartas, en especial el rosario, de que mi madre era muy devota, y así nos hacía hacerlo.²³⁶

Esta imagen de santa Teresa construyendo una ermita en la huerta de su casa inspiró a varias mujeres del momento, como a Teresa Romero, quien acondicionó en la casa de su padre una celdilla para llevar en ella (o al menos aparentarlo) una vida de oración y penitencia²³⁷, o a la criolla poblana Juana Palacios Méndez, que a la postre profesaría en el convento de agustinas recoletas de Santa Mónica de Puebla con el nombre de sor María de San Joseph. De acuerdo con su hagiógrafo, el dominico fray Sebastián de Santander y Torres, cuando estaba por cumplir los once años experimentó dos sucesos que le cambiaron la vida: el que cayera un rayo muy cerca de donde jugaba y el que tuviera una visión en la cual se desposaba místicamente con Cristo niño, luego de haber tenido un pequeño coloquio con la Virgen María. Ambos acontecimientos la convencieron de que debía tener una vida más recogida, de ahí que decidiera construir una choza, a manera de ermita, en el huerto de la hacienda de Tepeaca donde vivía con su madre y sus hermanos. En ella pasaría los siguientes veintiún años llevando una vida semieremítica, puesto que solo salía para comer y dormir, única condición que le había impuesto su madre, doña Antonia Berruecos, para permitirle vivir de esa manera.²³⁸ En algún momento sintió la necesidad de irse a un monte cercano para

²³⁶ Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, 9ª ed., transcripción, introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios, OCD. y Otger Steggink O.C., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, *Libro de la Vida*, cap. I, p. 35.

²³⁷ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, 6ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 496. El caso de Teresa Romero, una de las beatas más llamativas del periodo novohispano, también ha sido trabajado por Antonio Rubial en su obra *Profetisas y solitarios*, anteriormente citada, y en “Las santitas del barrio. `Beatas´ laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 59, no. 1, 2002, p. 13-37.

²³⁸ Santander, *Vida de la...*, cap. II-V, p. 20-53. Sobre la vida de esta religiosa, véase Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, p. 375-398.

poder aislarse por completo, pero tuvo que desistir porque por su hermano se enteró de que en aquel paraje se acababa de instalar un ermitaño.²³⁹ Con todo, por la forma de vida que llevó durante esas dos décadas, hasta que salió de la hacienda para profesar en el convento de Santa Mónica, los indios que laboraban en ella la conocían como “la ermitaña.”²⁴⁰

Si bien la historia de sor María está mediada por la pluma de Santander y Torres, que como todo hagiógrafo buscaba resaltar la santidad temprana de su biografiada, y que él mismo pudo haber acudido a modelos de santidad preestablecidos (como el de la propia santa Teresa) para construir su imagen de santidad, es probable que esta religiosa, cuando vivió como seglar en Tepeaca, sí haya querido llevar una vida eremítica aunque fuese al interior de su casa (como Fernando de Córdoba Bocanegra) y se haya inspirado o tomado como modelo a santa Teresa, de aquí que construyera una choza o ermita en el huerto de la hacienda de sus padres.

Durante la segunda mitad del siglo XVII, estos modelos de “ermitaña ideal” y de santas que tuvieron una faceta eremítica en algún momento de su vida se enriquecieron con dos acontecimientos que se dieron en aquella centuria: la canonización de la terciaria dominica Rosa de Santa María (santa Rosa de Lima) en 1671, quien también, siguiendo a la santa de Ávila, construyó una ermita en la huerta de su casa, y cuya imagen se expandió por toda la América hispana a raíz de que subió a los altares²⁴¹; y el descubrimiento “milagroso”, en 1624, de los restos de santa Rosalía en la cueva donde, según la tradición, había hecho vida eremítica por siete años.²⁴² El hallazgo de estas reliquias, y su posterior validación por el arzobispo de Palermo, permitió que el culto y la imagen de esta santa ermitaña -a quien pronto se le consideró abogada contra la peste y los temblores- se extendiera por toda Italia y otras regiones de la Monarquía hispánica, hecho que se reforzaría, primero, con la llegada

²³⁹ Véase la nota 130 del presente capítulo.

²⁴⁰ Santander, *Vida de la...*, cap. XII, p. 117.

²⁴¹ Sobre esta santa y su proceso de canonización puede verse: Ybeth Merly Arias Cuba, “Integración de un sistema devocional indiano en la Monarquía Hispánica. El culto de santa Rosa de Santa María en las ciudades de Lima y México, 1668-1737”, tesis de doctorado en Historia, México, El Colegio de México, 2019.

²⁴² De acuerdo con la tradición, santa Rosalía fue una doncella noble del siglo XII que huyó de las comodidades de su casa para hacer vida eremítica en los montes de Quisquina y Peregrino, a las afueras de su ciudad natal de Palermo. A pesar de que se sabía que sus restos se encontraban en la cueva donde murió, estos permanecieron ocultos durante siglos por “decisión divina”, hasta que, en mayo de 1624, una mujer llamada Jerónima, quien había sido curada por la santa, tuvo un sueño en el que le fue revelada la ubicación exacta del enterramiento. El hallazgo milagroso coincidió con una peste que asoló a Palermo, de ahí que se estableciera que santa Rosalía sería la abogada contra esta enfermedad. Sobre esta historia, véanse las obras que aparecen en la siguiente nota.

de algunas de sus reliquias a la Corte de Felipe IV²⁴³, y después, con la publicación de dos hagiografías que daban cuenta de su vida y sus virtudes: *La Rosa de Palermo, antídoto de la peste y de todo mal contagioso*, de Manuel Calascibetta, publicada en Madrid en 1668, y la *Vida y milagros de santa Rosalía virgen*, del franciscano fray Juan de San Bernardo, publicada en Barcelona en 1689.²⁴⁴ Es probable que la imagen de esta santa, a quien se le representaba discursiva e iconográficamente con los tópicos clásicos de una ermitaña de la Tebaida, como el que viviera recogida en una cueva, que usara cilicios y disciplinas, que fuera alimentada por los ángeles, que luchara contra los demonios y el que antes de morir pudiera recibir la comunión de manos de un sacerdote enviado por Dios para tal efecto (como sucedió con santa María Egipciaca)²⁴⁵, haya reavivado aún más la figura de “ermitaña ideal” o santa ermitaña en el imaginario de los hispanos, y, por ende, de los novohispanos.²⁴⁶

Así pues, podría decirse que en el imaginario novohispano estuvieron presentes el modelo de “ermitaña ideal” e imágenes de santas que en algún momento de su vida ejercieron el eremitismo. Asimismo, como también se ha expuesto, existieron cientos de mujeres que, al igual que los anacoretas, anhelaron y llevaron una vida eremítica desde el interior de sus

²⁴³ Cabe señalar que Felipe IV, ya con las reliquias de la santa, solicitó su intervención para que su ejército, que en ese momento estaba sitiando Barcelona bajo el mando de don Juan de Austria, se librara de una peste que los estaba matando. Juan de San Bernardo, OFM., *Vida y milagros de santa Rosalía virgen*, Barcelona, por Thomas Piferrer, 1689, cap. VI, p. 227-228.

²⁴⁴ Manuel Calascibetta, *La Rosa de Palermo, antídoto de la peste y de todo mal contagioso. Santa Rosalía, virgen esclarecida, fina amante de Jesús, que vivió anacoreta y solitaria en los desiertos*, Madrid, por Bernardo de Villa Diego, 1668 y San Bernardo, *Vida y milagros...*, ver la nota anterior.

²⁴⁵ Según la hagiografía de santa Rosalía, cuando estaba próxima a morir, un ángel se le apareció a un sacerdote de Palermo, llamado Cirilo, para que le fuera a administrar el viático y no falleciera sin él. San Bernardo, *Vida y milagros...*, cap. III, p. 111-114. Esta historia es muy parecida a la de santa María Egipciaca; de hecho, es posible que esta última haya servido de modelo. De acuerdo con dicha hagiografía, esta ermitaña, quien vivía en el desierto de Judea, le pidió al abad Zósimo (quien la encontró caminando por este yermo) que el Jueves Santo del siguiente año la viera en ese mismo lugar para que le diera la comunión, puesto que, desde que tornó a esa forma de vida, no había recibido dicho sacramento. Así lo hizo el abad. Un año después, también por petición de santa María, regresó al mismo lugar para volver a administrarle la comunión; no obstante, al llegar, se dio cuenta de que, sobre el suelo, yacía el cadáver de la ermitaña, con un letrado que decía: “Zósimo, entierra el cuerpo desmembrado de María que por orden del Señor dejó esta vida el dos de abril.” Así pues, haciendo cálculos, el abad Zósimo se dio cuenta que esta mujer había muerto un año antes, justo el día en el que le dio el “cuerpo del Señor”, ya que Dios no iba a permitir que muriera sin recibirlo. Esta historia puede verse en Vorágine, *La leyenda dorada...*, t. I, p. 239 y “Vida de santa María Egipciaca” en *Antigua poesía española, lírica y narrativa*, 6ª ed., selección, prólogo y estudios críticos de Manuel Alvar, México, Porrúa, 2005, p. 53-126. La última comunión de esta santa anacoreta, como se puede observar en la imagen 20 del presente capítulo, fue representada en el grabado de Ioannes Le Clerc, el cual apareció publicado en 1606 en la obra *Solitudo Sive Vitae Foeminarum Anachoretarum*.

²⁴⁶ Antonio Rubial ha expuesto que el culto a santa Rosalía en Nueva España fue impulsado por los jesuitas durante la primera mitad del siglo XVIII. Resultado de ese impulso fue la publicación, en 1755, por parte de la Compañía, de la *Novena de la esclarecida y nobilísima anacoreta Santa Rosalía, virgen palermitana, abogada contra todo género de contagio, peste y temblores*. Vid. Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 85.

casas, los alrededores de un santuario e, incluso, una ermita. Ante este escenario cabe preguntarse: ¿por qué entonces hubo muy pocas mujeres consideradas ermitañas?, ¿por qué en las fuentes solo he localizado a tres, o a cuatro, si incluimos a la mujer penitente que vivía en las faldas del volcán de Orizaba? La razón estriba en que, a diferencia de lo que sucedía en la Península Ibérica, en donde a las mujeres que ejercían este tipo de vida se les denominaba indistintamente con los nombres de ermitañas, santeras, freilas, seroras, devotas, beguinas, emparedadas o beatas²⁴⁷, en Nueva España solo se les llamó con el último nombre. Así, salvo a María de Carbajal, a la mujer que moraba en las inmediaciones de Atlixco y a la joven Juana Palacios Méndez, al resto de las mujeres que escogieron este tipo de vida se les conoció únicamente como beatas.

El asunto no era una cuestión meramente semántica. Como se recordará, el término “ermitaño” implicaba, al menos en el ideal, una vida solitaria, marginal y en lugares alejados de los poblados; en la realidad, además, conllevaba una existencia bastante itinerante y hasta contestaria. Tal forma de vida, según los valores de aquella sociedad, era considerada peligrosa e indeseable para las mujeres. Si bien en el imaginario estaban presentes las imágenes de las santas ermitañas (como santa María Magdalena, santa María Egipciaca o la recién recuperada santa Rosalía de Palermo) las cuales, a decir de Fernando de la Flor, siempre fueron atractivas y causaban fascinación entre las personas, se pensaba que el tipo de vida que habían llevado ya no era compatible con los tiempos actuales.²⁴⁸ Fue por ello por lo que la Iglesia, si bien nunca dejó de promover su culto por medio de pinturas, sermones, hagiografías y novenas, en ningún momento fomentó su imitación, al menos no literalmente. En todo caso, rescató aquellos valores que dichas santas encarnaban y que las mujeres podían reproducir en el interior de sus casas, tales como la contrición, la mortificación, o la resignación. Así, santa María Magdalena y santa María Egipciaca, más que santas ermitañas, se convirtieron en el símbolo por excelencia de la mujer arrepentida de sus pecados, de la expiación por medio de la penitencia y de la antítesis de la vanidad, la lujuria y demás placeres mundanos. El impulso de tales valores, especialmente el de la penitencia, vinculada

²⁴⁷ Gregoria Cavero Domínguez, *Inclusa intra parietes. La reclusión voluntaria en la España medieval*, Toulouse, FRAMESPA, 2010, p. 38 y Antxon Aguirre Sorondo, “Diaconisas, beatas, seroras, ermitaños, santeros y sacristanes”, *Boletín de Estudios Históricos sobre San Sebastián*, no. 46, 2013, p. 16 y 23-26.

²⁴⁸ Fernando de la Flor, “Eremitismo y marginalidad en la cultura española del Siglo de Oro (Comentarios al capítulo 24 de la segunda parte del Quijote)”, *Via spiritus*, no. 7, 2000, p. 59-60.

a la redención, como señalan Antonio Rubial y Palma Martínez, era de vital importancia, sobre todo cuando se trataba de contrarrestar las ideas protestantes y reformistas que negaban la importancia del arrepentimiento y del ascetismo en el camino de la salvación.²⁴⁹

Ahora bien, en el caso de las mujeres que deseaban tener una vida similar a la eremítica, las autoridades eclesiásticas (y en general sus coetáneos) les recomendaban ingresar a un convento, a un beaterio o, en todo caso, vivir como beatas en sus casas, pero siempre bajo la supervisión y dirección de un guía espiritual. De lo contrario, más que santas, se les vería como vagabundas y proclives a caer en el pecado y la heterodoxia, además de que estarían expuestas a todos los peligros del mundo. Así se lo hicieron ver Juan del Arroyo y María de las Cuevas a la anteriormente mencionada Ana de Ayala cuando esta se quería ir de ermitaña con los Moreno Carvajal, pues le aseguraron que estaba mal que una moza anduviera “por los caminos y calles y campos”, y que el radicar en una ermita, para una mujer, implicaba que estuviera más en el mundo que fuera de él. Por ende, si anhelaba una vida más espiritual, le recomendaban ingresar a un convento o recogimiento.²⁵⁰

En suma, al llamarlas con el nombre de beatas -nombre con el cual se designaba a las mujeres que usaban hábito religioso, profesaban el celibato, vivían en sus casas con recogimiento y se dedicaban a la oración y a las obras de caridad²⁵¹- y no con el de ermitañas, implicaba que debían residir dentro de la sociedad y no en los parajes solitarios o yermos, alejadas de toda policía cristiana. Cabe señalar que esta situación no fue particular de Nueva España, sino que se trataba de una tendencia que desde mediados del siglo XVI, a raíz de las

²⁴⁹ Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 84 y Palma Martínez-Burgos García, “Ut pictura natura. La imagen plástica del santo ermitaño en la literatura espiritual del siglo XVI”, *Norba: Revista de Arte*, no. 9, 1989, p. 19 y ss. Sobre el tema del arrepentimiento y la redención posttridentinos, remito al lector a Jean Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, trad. de Mauro Armijo, Madrid, Alianza, 1990 y Estela Roselló Soberón, *Así en la Tierra como en el Cielo. Manifestaciones religiosas de la culpa y el perdón en los siglos XVI y XVII en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 2006. También, de esta autora, puede verse, “El cuerpo de María Magdalena en un devocionario novohispano: la corporalidad femenina en la historia de salvación del siglo XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, no. 42, enero-junio de 2010, p. 57-79. También, cabe señalar que muchos de los cuadros de santa María Magdalena se pueden inscribir en lo que se conoce como pinturas de *vanitas*, es decir, pinturas que evocaban la fugacidad de la vida terrenal. Así, si bien el espectador podía reconocer y admirar sus características de ermitaña, el objetivo que estaba detrás de la imagen, más que resaltar esta faceta, era que el fiel reflexionara sobre la muerte, sobre lo insulso que significaba atesorar riquezas o dejarse a los placeres mundanos. Al respecto, puede verse el texto de Palma Martínez-Burgos, “La meditación de la muerte en los penitentes de la pintura española del siglo de oro. Ascetas, melancólicos y místicos”, *Espacio, Tiempo y Forma*, serie VII, Historia del Arte, t. 12, 1999, p. 149-172.

²⁵⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 117, exp. 7, f. 78 y 84.

²⁵¹ Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 30.

reformas tridentinas, se venía dando en varios lugares del orbe cristiano. Incluso, ya desde el siglo XIII, con la aparición de las terceras órdenes y otros movimientos religiosos (impulsados en su mayoría por las órdenes mendicantes), la Iglesia institucional les recomendaba a las mujeres adscribirse a uno de ellos en lugar de escoger el camino del eremitismo no institucionalizado. En este tenor, una de las visiones que tuvo santa Margarita de Cortona, terciaria franciscana de dicha centuria, es muy significativa. En ella, Cristo le decía que el yermo en el que haría vida eremítica debía ser metafórico, ya que el físico no era “adecuado ni adaptado para la vida de este tiempo, ni para la mujer”, de tal suerte que podía “vivir solitaria en la ciudad como si [viviera] en el desierto.”²⁵²

En el caso de la Península Ibérica, con excepción del País Vasco, en donde sí hubo varias mujeres ermitañas (llamadas con ese nombre o con el de seroras)²⁵³, también comenzó a prevalecer más el término de beata, quizá como consecuencia de que varias de las antiguas prácticas religiosas femeninas, muy comunes en la Edad Media como el emparedamiento (mujeres que se recluían, temporalmente o de por vida, en capillas contiguas a las iglesias o en las puertas de ingreso a las ciudades), empezaron a desaparecer y dieron paso al surgimiento de otras, como fue el caso de los beaterios.²⁵⁴ Por todo ello, la imagen de la ermitaña que se retiraba al yermo, que sin duda siguió causando fascinación en la sociedad y nunca se descartó la posibilidad de que pudiera materializarse en algún momento, se fue convirtiendo más en una figura literaria -solo presente en las novelas o en las hagiografías-; en una santa del pasado, digna de admiración y veneración, pero no de imitación; o, como mencioné anteriormente, en una encarnación de valores que sí podrían ser reproducidos por las mujeres en el siglo. Incluso, algunas narraciones en donde aparecían optaban por destacar más sus virtudes en un tono edificante (el arrepentimiento y la humildad, principalmente)

²⁵² Cavero, *Inclusa intra parietes...*, p. 164.

²⁵³ En el País Vasco la situación fue diferente. Ahí, hasta bien entrado el siglo XVIII, era frecuente que las ermitas fueran cuidadas y adecentadas por mujeres (más que por hombres), a quienes se les conocía como ermitañas, freiras o seroras. Estas, por lo regular, eran mujeres mayores de cuarenta años, las cuales entregaban su vida y, en algunos casos, su dote al santo titular de la ermita. No obstante, el cargo estaba institucionalizado, ya que eran nombradas por los patronos de la ermita, quienes podían ser particulares, eclesiásticos o las autoridades civiles del lugar. Sobre este tema, véase Aguirre, “Diaconisas, beatas, seroras...”, p. 16, 23-28, 49 y 57.

²⁵⁴ Este cambio se debió, en buena medida, a las transformaciones que sufrió la Iglesia a raíz del Concilio de Trento, así como a las nuevas directrices que estaba impulsando la Corona. Un caso muy notorio, como apunta Gregorio Cavero, fue la celda de las emparedadas de Astorga, la cual siempre estuvo ocupada por mujeres que deseaban morir para el mundo, hasta que quedó vacía luego de que se empezaran a ejecutar las reformas tridentinas en la zona. *Vid.* Cavero, *Inclusa intra parietes...*, p. 187-201.

que sus características de ermitañas; o, en todo caso, como en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, junto a sus esposos ermitaños, en donde el tema principal a resaltar era el del matrimonio casto.²⁵⁵ La ermitaña, pues, tanto en Nueva España, como en la Península Ibérica, como en muchas partes de la cristiandad, cedió el paso a la beata.

²⁵⁵ Barbeito, *Mujeres eremitas y...*, p. 189 y ss.

Capítulo II

Creencias y prácticas religiosas

[...] y que el miércoles de la semana pasada, que se contaron veintiuno de este presente mes y año, fueron esta denunciante con dicha su madre, una hermana casada llamada María y dos indias ladinas en lengua castellana -que viven en la casa de dicha hermana casada- con el dicho [...] Pedro Antonio al pueblo de Huayapa, a hacer visita a la milagrosa imagen de Cristo Vida Nuestra que allí está, y que en el intermedio del camino, yendo a pie, rezaron el rosario de quince misterios. Y, acabado, a petición de la dicha su hermana y esta denunciante [...] [hicieron] disciplina en el campo, apartadas las mujeres de dicho Pedro Antonio [...] [y de] un indio que también iba llamado Juan, que sirve en la casa de dicha María. Y que acabada dicha disciplina que hicieron [...], sin ser vistos de ninguna persona, continuaron su camino y llegaron a dicho pueblo y ermita, en donde, después de haber rezado sus devociones, vido esta denunciante que el dicho Pedro Antonio estaba con ternura en oración.¹

A lo largo de su historia, la Iglesia católica ha sido una religión que se ha caracterizado por permitir, incluso impulsar, la participación de los laicos en su organización y funcionamiento. Si bien desde el siglo IV, cuando se convirtió en la religión oficial del Imperio romano, la dirección y el protagonismo recayeron sobre los clérigos, en una estructura perfectamente jerarquizada, los laicos siguieron jugando un papel determinante en su desarrollo; en cierto modo, ha sido gracias a ellos que hoy por hoy sea una de las confesiones con mayor presencia en el mundo. Y es que para que un sistema religioso tenga éxito, además de su capacidad económica y coercitiva, y de los apoyos políticos que pueda granjearse, requiere responder a las inquietudes y necesidades vitales de sus feligreses, y que estos acepten, interioricen y se apropien de sus dogmas, doctrinas, tradiciones y demás mensajes. Esto último rara vez se consigue si no hay una intervención activa por parte de la comunidad de creyentes, si las autoridades no fomentan una vida religiosa dinámica y diligente.²

¹ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 539-539v.

² Esto sucede porque la religión, al ser un fenómeno comunicativo, necesita tanto del emisor (la institución) como del receptor (la comunidad de creyentes). Vid. Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios. Espacios y*

Varios han sido los momentos o periodos de la historia en los que la Iglesia ha buscado una mayor participación por parte del laicado; uno de ellos, de suma importancia y al cual atañe esta investigación, fue el que se dio a partir del Concilio de Trento. El avance del protestantismo en varias regiones de Europa y la presencia de doctrinas y movimientos disidentes que propugnaban por un cristianismo menos ritualista y más interior (erasmismo y alumbradismo, principalmente), llevó a las autoridades eclesiásticas a estimular entre sus fieles creencias y prácticas que todos estos grupos negaban, tales como la veneración a los santos y a sus reliquias; el uso de imágenes devocionales; el ejercicio frecuente de los sacramentos (especialmente la confesión y la comunión); el sufragio por las ánimas del Purgatorio; o la práctica de las obras de misericordia.

Aunado a ello, con el fin de “cristianizar” a las masas -es decir, de conservar y fortalecer su fe y piedad- y de reformar sus costumbres en aras de que llevaran una vida más virtuosa, varias órdenes y corporaciones religiosas, algunas de ellas emanadas o reformadas en este mismo espíritu reformista o de “renovación católica”, emprendieron una serie de actividades pastorales que impulsaron aún más la participación de los laicos. Los jesuitas, por ejemplo, animaron la fundación de congregaciones marianas, la práctica de ejercicios espirituales y las prédicas “callejeras” (las llamadas misiones); las órdenes tradicionales, por otra parte, como franciscanos, dominicos y agustinos, auspiciaron la creación de cofradías y terceras órdenes.³ Asimismo, mediante la memorización del catecismo y de las oraciones básicas que todo cristiano debía saber, la prédica de sermones, el fomento de romerías y rosarios colectivos y el despliegue visual de pinturas y esculturas en templos y conventos, la Iglesia institucional buscó que su grey tuviera siempre en mente los fundamentos de su credo y a los enemigos que la asechaban, entre los que se encontraban herejes, musulmanes, judíos, idólatras, brujas y demás “secuaces” de Satanás. Por todo ello, no es gratuito que en esta época estuvieran muy presentes en el imaginario colectivo distintas imágenes de Dios Padre,

mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 11 y, del mismo autor, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, milagros y represión*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2020, p. 39

³ Sobre este contexto, al cual la historiografía también ha denominado con el nombre de “Contrarreforma”, pueden verse las obras clásicas de Gonzalo Balderas Vega, *La Reforma y la Contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la Modernidad*, 2ª ed., México, Universidad Iberoamericana, 2009; Ronnie Po-Chia Hsia, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, trad. de Sandra Chaparro, Madrid, Akal, 2010; y Rubial, *El cristianismo en...*, *vid. supra*.

Cristo y el Espíritu Santo (representados como Trinidad o como personas consubstanciales); la Virgen (en varias de sus advocaciones); los santos (antiguos y contemporáneos); las ánimas del purgatorio y los demonios que poblaban el infierno.⁴

Los mensajes que quería transmitir la Iglesia postridentina, sin duda, llegaron a sus destinatarios. No obstante, no todos los recibieron ni interpretaron de la misma forma: ello dependió de su edad, sexo, nivel socioeconómico, estamento, lugar de residencia, formación, capital cultural, necesidades personales y medios por los cuales los aprendieron.⁵ Además, como lo demostró Carlo Ginzburg para el caso del molinero Menocchio, los fieles también reconfiguraron su contenido a partir de su propio sustrato de creencias, las cuales, en tanto se insertaban en una larga tradición oral, mantenían reminiscencias “paganas”.⁶ Esto trajo como consecuencia que, si bien se conformó un marco común de dogmas, doctrinas, ideas, creencias, liturgias y símbolos -impuesto y patrocinado por la Iglesia y aceptado por los fieles- cada uno de ellos vivió su religiosidad de distinta manera.⁷ Esta situación colocó a las autoridades religiosas en una paradoja: por un lado, les era imperioso seguir impulsando la

⁴ Sobre este punto, respecto, si bien desde la Edad Media el demonio fue una de las figuras que más ocupó espacio en el imaginario de Occidente, fue en esta época cuando tuvo mayor presencia, al igual que sus “secuaces.” Al respecto, vale la pena citar las palabras de Jean Delumeau: “La emergencia de la modernidad en nuestra Europa occidental tuvo lugar acompañada de un increíble miedo al diablo. El Renacimiento heredaba seguramente conceptos e imágenes demoniacas que se habían precisado y multiplicado en el curso de la Edad Media. Pero les dio una coherencia, un relieve y una difusión nunca antes alcanzada.” Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII)*, trad. de Mauro Armijo, Madrid, Taurus, 2019, p. 295.

⁵ Rubial, *El cristianismo en...*, p. 30 y, del mismo autor, *Profetisas y solitarios...*, p. 124.

⁶ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, trad. de Francisco Martín y Francisco Cuartero, Barcelona, Ediciones Península, 2016, p. 67.

⁷ Como se mencionó en la introducción, la nueva historia cultural ha demostrado que, a pesar de que en una sociedad confesional pueden existir creencias y prácticas religiosas comunes, emanadas de un mismo corpus dogmático y doctrinal (“comunidades de creencia”), no quiere decir que todas ellas sean homogéneas, ya que cada individuo, dependiendo de su propio entorno, capital cultural, *habitus*, experiencia de vida y necesidades específicas las entiende y lleva a cabo de distinta manera. Como señala Julio Caro Baroja: “la experiencia indica que, incluso en las épocas en que se dice que ha existido un mayor espíritu unitario, religioso, e incluso en los regímenes llamados hierocráticos o teocráticos, las variaciones de contenido o las interpretaciones del significado de la fe, ortodoxa, son mucho más grandes de lo que afirman muchos creyentes [...] hay tal riqueza de manifestaciones de una misma religión, individuales y colectivas, en un país y una época dados, que sería vano pretenderlas reducir a un solo esquema...” Al respecto, véanse: Ginzburg, *El queso y...*, p. 28-30; Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal, 1978, p. 14; Adán Ramírez Figueroa, “Ricardo Corazón de León y Saladino en el Conde Lucanor: hacia un análisis del imaginario literario”, tesis de maestría en Letras Españolas, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2017, p. 28, 33 y 45; George Duby, “Historia de las mentalidades” en *Obras selectas de George Duby*, presentación y selección de Beatriz Rojas, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 45 y 62; Peter Burke, *Cultura popular en la Edad Moderna*, 3ª ed., trad. de Antonio Feros y Sandra Chaparro, Madrid, Alianza, 2014, p. 26 y ss.; y, del mismo autor, *Formas de historia cultural*, 2ª ed., trad. de Belén Urrutia, Madrid, Alianza, 2015, p. 216-217 y 236-237 y *¿Qué es la historia cultural?*, trad. de Pablo Hermida, Barcelona, Paidós, 2016, p. 140.

participación del laicado en las actividades anteriormente mencionadas y que no olvidaran las bases de su fe, pero por el otro se vieron en la necesidad de limitar y regular sus prácticas para evitar que cayeran en la herejía, la idolatría o la superstición. Así, por ejemplo, se siguió fomentando la veneración a los santos, las reliquias y las imágenes, pero se trató de evitar que los creyentes las utilizaran como meros amuletos taumatúrgicos o que rindieran culto público a santos y venerables no reconocidos oficialmente por la Santa Sede.

A esto se sumó el que algunos laicos quisieran ejercer su religiosidad con mayor libertad y sin ningún control eclesiástico; incluso, desempeñar funciones que en principio estaban reservadas a los clérigos. Fue el caso de los ermitaños y las beatas, quienes comenzaron a organizar el rezo de novenarios y rosarios en sus casas o en la de particulares, a pedir limosna por obras pías o las ánimas del purgatorio, a conducir ejercicios espirituales o, como muestra el epígrafe que corona este capítulo, a dirigir peregrinaciones a ermitas y santuarios. Asimismo, inspirados en las vidas de Cristo, la Virgen y los santos que leían en sus libros, manuales y devocionarios, o que escuchaban en los sermones, o que veían representadas en pinturas y esculturas, adujeron experimentar visiones, apariciones, locuciones y otras manifestaciones de esta índole, tanto divinas como demoniacas. Algunos de ellos, también, tanto porque lo creían como porque les ayudaba a fortalecer su imagen y a obtener ingresos, argumentaron tener la capacidad o el don divino de leer las conciencias de los hombres e inducirlos al arrepentimiento; reformar las costumbres de la sociedad; profetizar el futuro; hacer milagros y ayudar a las ánimas a salir del purgatorio. Muchas de las personas que los rodeaban, en tanto los consideraban unos santos, creyeron en ellos y se convirtieron en sus discípulos y seguidores. A ello ayudó, justamente, el ambiente reformista y pastoral que privaba, pues existía en el imaginario la idea de que todas estas creencias y prácticas, en tanto habían sido impulsadas por las autoridades eclesiásticas, eran necesarias y resultaban benéficas para la salvación del alma.

Frente a este panorama, la Iglesia institucional poco pudo hacer, pues una vez que promovió que el laicado ejerciera su religiosidad no había marcha atrás. En última instancia, como sucedió y ha sucedido en otras ocasiones, buscó la manera de vigilar, regular y encaminar dichas prácticas, y, en caso de que esta estrategia no funcionara, censurarlas y

reprimirlas, para lo cual existía el tribunal del Santo Oficio.⁸ A esto se sumaba el hecho de que muchos sacerdotes, sobre todo aquellos que no habían recibido una sólida formación, compartían muchas de las creencias que tenían sus feligreses, aunque también sucedió algo parecido con los más avezados y experimentados. Después de todo, como ha demostrado Peter Burke, el estamento clerical formaba parte de la misma cultura y tradición⁹, además de que negar este sistema de doctrinas y ritos iría en contra de su propio Magisterio.

El virreinato de Nueva España, como parte de ese orbe cristiano, no fue ajeno a este fenómeno; al igual que en el continente europeo, sus pobladores, con base en sus propias experiencias y necesidades, ejercieron su religiosidad. De la misma manera, los ermitaños que poblaron sus yermos, pueblos, villas y ciudades -por convicción propia o para mejorar su calidad de vida- apelaron a este imaginario religioso común y, a partir de su propio horizonte vital, sostuvieron varias de estas creencias y emprendieron una serie de prácticas para sustentarlas. En las siguientes páginas, me propongo explicar en qué consistieron estas, cómo las llevaron a cabo y cuál fue la recepción que tuvieron entre sus contemporáneos.

No se debe olvidar que, para tener una mejor comprensión de este asunto, es necesario atender a estos tres planos que conformaron -y siguen conformando- cualquier manifestación religiosa: el oficial, entendido como el corpus dogmático y doctrinario dado por un magisterio, en este caso, el de la Iglesia católica; el colectivo, es decir, la apropiación que hace una sociedad, grupo o corporación de estos mensajes, expresada en imágenes, creencias, tradiciones y prácticas religiosas comunes; y el individual, o manera de cada persona de comprender y vivir su religión. Esta distinción resulta importante porque, como han demostrado los trabajos que estudian el fenómeno religioso, aunque los mensajes son los mismos en los tres planos (para el caso que nos ocupa, los que sostiene e impone de manera hegemónica el cristianismo), se entienden y se viven de manera diferente en cada uno de ellos: mientras el plano oficial (también llamado por la historiografía “religiosidad culta”) se enfoca en el ordenamiento, la interpretación y el cumplimiento de dogmas, doctrinas, liturgias y normas que defiende un sistema religioso, el colectivo e individual (englobados en lo que algunos conocen como “religiosidad popular”) se interesa más en los vínculos

⁸ Hans Belting ha señalado este modo de proceder de los sistemas religiosos con respecto a las imágenes, pero se puede aplicar a cualquier creencia o práctica de los fieles. Hans Belting, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, trad. de Cristina Díez y Jesús Espino, Madrid, Akal, 2012, p. 9.

⁹ Burke, *Cultura popular en...*, p. 67.

“sencillos, directos y rentables” con lo sagrado, es decir, en la vida religiosa del día a día. Sencillos porque no buscan ser abstractos o rígidos como los postulados que enseña la teología; directos porque no necesitan (incluso prefieren evitar) la intermediación de terceros para acceder a lo sagrado (en este caso los sacerdotes); y rentables porque se quieren satisfacer necesidades cotidianas, como por ejemplo, la curación de una enfermedad o el tener el sustento necesario para vivir. También es necesario recordar, como se señaló en la introducción, que esta “religiosidad popular” o planos colectivo e individual no se refieren únicamente a los “de abajo”, a los “subalternos”, a los “estratos inferiores”, sino que aquí también encontraremos a los grupos privilegiados, tanto civiles como eclesiásticos, incluso a los grandes teólogos, pues todos, como se ha venido diciendo, compartían creencias y tradiciones comunes.¹⁰

Finalmente, es importante señalar que creencias y prácticas religiosas constituyen un binomio indisociable, pues para que una creencia siga presente en el imaginario de una persona, grupo o sociedad necesita ser amparada, recordada y difundida por y a través de la práctica.¹¹

Demandantes de limosnas

Entre las prácticas religiosas que llevaron a cabo los ermitaños novohispanos se encuentra la demanda de limosnas. Esta, que también recibía el nombre de “cuestura”, anclaba sus raíces en la Edad Media, y consistía en solicitar limosnas y donativos -en una o varias regiones- por alguna obra pía (la fundación de un hospital, por ejemplo) u obra caritativa (como recaudar fondos para que una mujer pobre se hiciera de una dote y pudiera ingresar a un convento).¹² El eremita Juan de Cárdenas recorría la ciudad de Puebla con una alcancía colgada al cuello con el fin de recolectar limosnas para los pobres y religiosas de la ciudad.¹³ Bartolomé de

¹⁰ Javier Ayala Calderón, *El Diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guanajuato, 2010, p. 20-22.

¹¹ Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 124 y 139.

¹² Sobre esta práctica véanse los trabajos de Raffaele Moro: “¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas ‘indígena’ en la Nueva España del siglo XVIII (Arzobispado de México)”, *Estudios de Historia Novohispana*, no. 46, enero-junio 2012, p. 115-172 y “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’”. Entre historia e imaginario”, *Historia Mexicana*, vol. 66, no. 4 (264), abril-junio 2017, p. 1759-1818 y el de Eduardo Ángel Cruz, “El espejo invisible. La demanda de limosnas por comisión real en la Monarquía hispánica, 1550-1622”, tesis de maestría en Historia internacional, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2020.

¹³ AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, f. 3-3v y 13v.

Torres, el famoso ex arriero que cuidaba del santuario de Chalma pedía donativos para que una de las beatas con las que tenía trato, Teresa Romero, que vivía en la casa del cerero Francisco Antonio de Loaysa, tuviera una dote y entrara al convento de San Jerónimo de la ciudad de México, y para que “una doncella virtuosa”, de quien desconocemos su nombre, ingresara con las carmelitas descalzas de Puebla.¹⁴ También tenemos el caso del ermitaño Pedro Garrido (alias Pedro de la Concepción), proveniente del Desierto de San Antonio de Málaga, quien en 1656 solicitó y obtuvo una licencia regia para demandar limosnas por todas las Indias Occidentales con el objetivo de fundar un hospital en Argel donde se atendiera a los cristianos cautivos que habían sido destinados a galeras.¹⁵

Dentro de estos motivos piadosos para los cuales los solitarios requerían limosnas existieron principalmente dos: la edificación y el sostenimiento de ermitas y santuarios y la realización de misas y oraciones por las ánimas del Purgatorio. Sobre el primer punto, como apunté en el capítulo precedente, y como se verá con mayor profundidad en el próximo, algunos ermitaños ocupaban su tiempo en pedir limosnas y donaciones para que pudiera construirse una capilla o iglesia, o, cuando esta ya se encontraba en pie, para su manutención y cuidado. Fue el caso del matrimonio Moreno Carvajal, que se dedicó a pedir para la reedificación de la ermita que albergaba a la Virgen de los Remedios, y una vez que estuvo concluida para su preservación¹⁶; o del hermano Juan de Urbina, quien pedía para el santuario

¹⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 432, exp. 8, f. 201 [dice f. 201, pero va después de la f. 168] y Francisco de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reyno de Nueva España [e] invención de la milagrosa imagen de Cristo Nuestro Señor Crucificado que se venera en ellas. Con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María y algunas noticias del santo fray Juan de San Joseph, su compañero*, Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús, 1689, cap. XVIII y XIX, p. 139 y 143.

¹⁵ Originalmente, Pedro de la Concepción se había dedicado a solicitar limosnas para socorrer a los cristianos cautivos que se encontraban en una mazmorra de Tetuán, actividad que dejó de realizar cuando el gobernador de dicha ciudad le prohibió la entrada. Fue entonces cuando concibió la idea de, mejor, pedir donativos para la fundación, en Argel, de “un hospital con botica y todo lo demás necesario para la cura y limpieza de los cristianos enfermos que andan en las galeras y no tienen quien cuide de ellos.” Archivo General de Indias (en adelante AGI), *Indiferente*, 429, L. 39, f. 247-248 y, del mismo archivo, Expediente de información y licencia de pasajero a Indias al ermitaño Pedro de la Concepción, 05/05/1657, *Contratación*, 5431, N. 4, R. 5, s/f.

¹⁶ Como se recordará, el matrimonio formado por Hernando Moreno y María de Carvajal se dedicó a pedir limosnas para la ermita de Nuestra Señora de los Remedios, la cual se encontraba extramuros de la ciudad de México. Dado que este llegó al sitio a mediados de 1573, y la nueva ermita comenzó a edificarse, a decir de fray Luis de Cisneros, en 1574, es casi seguro que las limosnas que demandaron estuvieron destinadas a los gastos de la construcción. Una vez que esta estuvo terminada en 1575, y dado que ellos siguieron demandando hasta finales de este año, es probable que ahora, estas nuevas limosnas, fueran empleadas para el cuidado, manutención y acrecentamiento del nuevo recinto, el cual, como se sabe, se fue convirtiendo en un santuario de peregrinación y en uno de los más importantes de la ciudad de México y sus alrededores. *Vid.* Luis de Cisneros, *Historia del principio, origen y progresos y venidas a México y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México* [la edición original es de 1621], edición, introducción y notas de

de San Miguel del Milagro en la diócesis de Puebla¹⁷; o del sevillano Francisco Lerín, quien recorrió el obispado de la Nueva Galicia y parte del Nuevo Reino de León en busca de donativos para que se le pudiera erigir un santuario a la imagen mariana que patrocinaba: Nuestra Señora de la Salud de Pátzcuaro¹⁸. Así también, hubo ermitaños que demandaban limosnas para que el culto a una determinada imagen pudiera sostenerse y que el recinto que la albergaba pudiera convertirse en un posible centro de peregrinación. Fue lo que sucedió con el culto al Santo Cristo de Chalma, el cual basó su sustento -y su posterior éxito- en la labor que desempeñaron los ermitaños Bartolomé de Torres y fray Juan de San José. Ambos, especialmente el segundo, recorrieron varias poblaciones del altiplano de Nueva España (incluyendo la ciudad de México) en busca de limosnas y nuevos devotos en pos de esta imagen.¹⁹

Las cuesturas de limosnas que hacían los ermitaños eran, por lo general, un éxito, ya que la fama de santidad que tenían (la cual reforzaban con su apariencia), su enorme capacidad de convocatoria y las estrategias que implementaban durante su recorrido -como el que predicaran sermones con bastante emotividad, que repartieran rosarios, estampas y “milagritos”, o, en el caso de los que demandaban para una imagen religiosa, que llevaran una copia de esta, atribuyéndole una esencia y una capacidad milagrosa- hacían que la gente les otorgara dichas limosnas.²⁰ Asimismo, como muchos de los demandantes, escogían

Francisco Miranda, Zamora [Michoacán], El Colegio de México, 1999, L. I, cap. X, p. 70; Francisco Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes: los Remedios y Guadalupe (1521-1649). Historia documental*, Zamora [Michoacán], El Colegio de Michoacán, 2001, p. 75; y AGN, *Inquisición*, vol. 117, exp. 7, f. 94v. Asimismo, véanse los apartados del primer capítulo de esta tesis donde abordo el matrimonio de estos ermitaños.

¹⁷ AGN, *Indiferente virreinal*, caja 5499, exp. 020, f. 1-2.

¹⁸ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco Mariano en que el sol de justicia, Cristo, con la salud en las alas visita como signos y casas propias, para beneficio de los hombres, los templos y lugares dedicados a los cultos de su Santísima Madre por medio de las más célebres y milagrosas imágenes de la misma Señora que se veneran en esta América Septentrional y reinos de la Nueva España*, México, Imprenta del Real Colegio de San Ildefonso, 1755, parte V, cap. I, p. 265-266; Moro, “Los santuarios novohispanos...”, p. 1761-1762; y Mónica Pulido Echeveste, “Las ciudades de Mechuacan: nobleza, memoria y espacio sagrado en la disputa por la capitalidad. Tzintzuntzan, Pátzcuaro, Valladolid. Siglos XVI-XVIII”, tesis de doctorado en Historia del arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2014, p. 270-271.

¹⁹ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXXIII, p. 270 y Moro, “Los santuarios novohispanos...”, p. 1759-1760 y 1804.

²⁰ Las copias o imágenes que iban en representación de las originales, y con las cuales viajaban los demandantes de limosnas, eran conocidas como “peregrinas.” Se consideraba que estas, al representar o haber sido tocadas por las originales, también poseían su “*potentia*” y podían ser milagrosas. Algunas de ellas, con el tiempo, alcanzaron su propia autonomía y generaron sus propios santuarios. Para profundizar en este tema, véase Moro, “¿Una práctica poco...”, p. 118, 154, 162-164 y 170 y, del mismo autor, “Los santuarios novohispanos...”, p. 1762, 1765, 1782, 1796, 1799 y 1808.

lugares o momentos estratégicos en donde era casi seguro que las personas los socorrieran con sus donativos, como por ejemplo poblaciones donde ya habían estado antes y conseguido algunos devotos; sitios en los que se estuviera llevando a cabo una feria o fiesta patronal²¹; o épocas propicias del calendario litúrgico, como el Adviento y la Cuaresma. El éxito de su labor, en el caso de los que pedían limosna para una imagen o un santuario, además de los ingresos económicos, también se reflejaba en la expansión de la devoción, ya que al llevar una copia de la imagen original para la cual demandaban (u otra que hubiera sido tocada por esta), o estampas en donde apareciera reproducida, conllevaba a que más personas la conocieran y se convirtieran en sus devotos. El ejemplo más representativo de esto es, sin lugar a dudas, el de la Virgen de la Salud, cuya devoción se expandió por el Bajío y el norte del virreinato novohispano gracias a que su demandante, el ermitaño Francisco Lerín, viajó por estos territorios con una imagen que la representaba y que había sido tocado por esta, la cual, además, desde el principio fue considerada milagrosa.²²

Junto a la demanda por ermitas, imágenes y santuarios, los ermitaños también pidieron limosnas por las ánimas del Purgatorio, para que estas recibieran misas, oraciones y otro tipo de sufragios.²³ Se trataba de un acto de caridad y de una obra de misericordia, pues en la época se creía que, de esta manera, las almas que estaban expurgando sus culpas en aquel sitio del más allá podrían abandonarlo rápidamente y alcanzar la gloria de los bienaventurados. Así lo hicieron Juan Corzo en el valle de Mixco (Guatemala)²⁴ y José de Valdés en Puebla y los alrededores de la ciudad de México, como Santa Fe y Tacubaya. De hecho, este último anacoreta intentó construir una ermita en el camino que iba de Tacubaya a Chapultepec para, desde ahí, demandar las limosnas. A pesar de que contó el apoyo de una cofradía de ánimas adscrita a la parroquia de Tacubaya, y de los indígenas que vivían en la

²¹ Moro, “¿Una práctica poco...”, p. 129 y 136.

²² Moro, “Los santuarios novohispanos...”, p. 1761-1762 y 1780. Sobre el culto a la Virgen de la Salud, su imagen peregrina y la labor del ermitaño Francisco Lerín, véase el apartado correspondiente del siguiente capítulo.

²³ De acuerdo con Gisela von Wobeser, bajo el término sufragio “se entendían diversos actos litúrgicos y prácticas religiosas tales como celebración de misas, realización de rezos y penitencias, ejecución de buenas obras, donación de dinero u otros bienes a instituciones eclesiásticas o de beneficencia y adquisición de indulgencias, entre otros.” Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Jus, 2011, p. 204.

²⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 333, exp. 49, f. 31-31v y Mauro Mathei, “La vida eremítica en Hispanoamérica” en *España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963*, Pamplona, s.e., 1970, p. 670.

zona, no la pudo concretar, ya que el provisor de México, el canónigo Diego de la Sierra, consideraba que no tenía los permisos necesarios para ello.²⁵

Y es que para que pudieran solicitar limosnas y donativos, como cualquier demandante, los eremitas necesitaban una licencia expedida por el obispo o alguna autoridad eclesiástica de la diócesis en la cual demandarían, ya que con ello se buscaba evitar que personas “sin oficio y beneficio”, como vagabundos, ociosos y mercachifles pidieran limosna en su propio beneficio argumentando una causa piadosa. Pese a ello, en muchas ocasiones, la normativa no se cumplió y varios ermitaños desempeñaron esta actividad sin las licencias correspondientes, argumentando -en algunos casos- que habían recibido permiso “de palabra” de algún mitrado o eclesiástico, o que sí habían tramitado las licencias pero las habían perdido o se las habían robado.²⁶ No obstante, cuando eran descubiertos se les detenía o se les mandaba comparecer, y por lo general terminaban siendo desterrados de la jurisdicción en la que se encontraban. Así le sucedió al propio José de Valdés, a quien además de negársele la autorización para que construyera su ermita se le expulsó del Arzobispado de México²⁷; a Lucas de San Joseph, a quien el beneficiado del partido de Tenancingo, el párroco Jacinto de la Serna, lo echó de la zona y, ante su negativa de irse, lo puso en una cárcel²⁸; o al eremita que andaba pidiendo limosnas en Coyoacán, que fue arrestado y entregado al alcalde de corte.²⁹

²⁵ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. [caja] 1015, exp. 7, f. 1-6.

²⁶ El propio José de Valdés argumentó que Francisco de Aguiar y Seixas, primero como obispo de Michoacán y después como arzobispo de México, le había dado “licencia de palabra para que pudiese hacerles altar” a las ánimas del Purgatorio; incluso, le había concedido cuarenta días de indulgencia por haber erigido tres de estos altares, los cuales había dedicado a la Virgen del Carmen. Asimismo, señaló que en Puebla le habían dado licencias para que pudiera proseguir con su demanda para las ánimas, pero ya no las tenía porque unos ladrones le habían robado todas sus pertenencias. No obstante, los cofrades de la cofradía de Tacubaya le habían prometido tramitarle nuevas licencias para que pudiera erigir la capilla y proseguir con esta actividad, pero ya no pudieron hacerlo porque fue en ese momento cuando el Provisorato lo mandó comparecer. AGN, *Bienes Nacionales*, vol. [caja] 1015, exp. 7, f. 4v-5.

²⁷ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. [caja] 1015, exp. 7, f. 6-6v.

²⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 369, exp. 24, f. 2v-3.

²⁹ Antonio de Robles escribió en su diario: “Lunes 4 [febrero de 1675], prendieron a un hombre en Coyoacán que andaba en hábito de San Francisco y con corona pidiendo limosna, y entraba a México; entrególe al alcalde de corte don Frutos un lego de San Francisco, fray Nicolás de Borja.” Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, ed. y pról. de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1946, t. I, p. 159. A pesar de que Robles no señala explícitamente que se trataba de un ermitaño, por las características con las que lo describe se puede inferir que se trataba de uno.

Otros, por su parte, argüían tener autorización del rey para llevar a cabo esta actividad, sobre todo los que demandaban por una obra piadosa que beneficiaría a toda la Monarquía.³⁰ Fue el caso de Pedro de la Concepción, que, como vimos, solicitó una licencia regia para buscar donaciones en todas las Indias y poder fundar un hospital en Argel, o del navarro Francisco de Hualde, quien llegó a Nueva España pidiendo limosna para reconstruir las ermitas que había habitado Gregorio López y poder fomentar su culto en el contexto de su posible canonización. Esta situación también generó problemas con las autoridades locales, especialmente de tipo jurisdiccional. Francisco de Hualde, por ejemplo, tuvo desavenencias con el arzobispo Francisco de Aguiar y Seixas cuando quiso, amparado en el beneplácito que traía desde la metrópoli, recaudar fondos y restaurar la ermita de Santa Fe de México, a tal punto que tuvo que intervenir Diego de Rojas y Cardona -marqués de Santillán y conde de Villumbrosa- procurador general de la causa de este eremita en España.³¹

Junto a la cuestura de limosnas por obras pías, los ermitaños también asistieron a enfermos y pobres, sobre todo aquellos que residían en los hospitales. Gregorio López, durante el tiempo que vivió en el hospital de Santa Cruz de Oaxtepec, llegó a auxiliar a los enfermos que ahí se recuperaban; incluso, como se recordará, a partir de sus observaciones y de la lectura que hizo de algunos libros que se encontraban en dicho recinto, especialmente el del griego Pedanio Dioscórides (traducido y editado por el doctor Andrés de la Laguna en 1555), compuso un tratado titulado “De la virtud de las hierbas”, en el cual exponía los principales padecimientos que se conocían en la época y los remedios que se podían emplear para curarlos.³² Pedro del Espíritu Santo, por otra parte, además de “servir, asistir y consolar” a los enfermos que se encontraban en el hospital de Nuestra Señora de la Concepción de México (o de Jesús Nazareno), sitio en el cual se hospedaba, atendía a los pobres que iban a comer a la portería del colegio dominico de Porta Coeli (a quienes asimismo instaba para que

³⁰ Sobre este tipo de demandas en las cuales participaba la Corona puede verse la tesis de Eduardo Ángel Cruz anteriormente citada.

³¹ Biblioteca Nacional del Museo Nacional de Antropología e Historia “Eusebio Dávalos y Hurtado” [en adelante BNMAH], *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 78-79 y 83-89v.

³² De acuerdo con Francisco Guerra, principal estudioso de la obra de Gregorio López, el manuscrito original se encuentra en la colección privada de un irlandés de apellido Galvin, el cual no ha permitido su consulta. No obstante, gracias a que existe una copia en el Archivo Apostólico Vaticano, la cual fue remitida a dicha instancia como parte de los documentos que pidió la Congregación de Ritos para evaluar la posible santidad del ermitaño, Guerra pudo hacer una edición crítica del mismo. Al respecto, véase Francisco Guerra, *El Tesoro de Medicinas de Gregorio López, 1542-1596*, estudio, texto y versión, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1982.

se confesaran, comulgaran y aprendieran las oraciones) y visitaba a los presos, actividades que formaban parte de las obras de misericordia que el magisterio de la Iglesia sostenía y enseñaba.³³

Consejeros y guías espirituales

Narra el cronista mercedario fray Pedro de San Cecilio, en sus *Anales del Orden de Descalzos de Nuestra Señora de la Merced*, que cuando fray Juan Bautista del Santísimo Sacramento regresaba a la Península de un viaje que había hecho por el virreinato del Perú, decidió hacer una escala en el pueblo de Santa Fe para hablar con Gregorio López y solicitar su consejo, ya que durante su travesía había escuchado tales elocuencias de este ermitaño que no quería dejar las Indias sin conocerlo. Una vez en Santa Fe, López y el padre Losa (que para ese entonces ya vivían juntos) le acomodaron una pequeña estancia en la ermita, para que en ella descansara y se repusiera del largo viaje que había hecho. Los siguientes dos días, de acuerdo con el cronista, los tres ocuparon gran parte del tiempo en hablar de temas espirituales; fray Juan, además, aprovechó la ocasión para preguntarle al venerable su opinión sobre si creía viable el proyecto que traía en mente y, de ser así, cuál sería la mejor forma de materializarlo: se trataba de emprender una reforma a su Orden para que volviera a la observancia y estrechez que anteriormente había tenido. López, después de pedir la iluminación divina y de meditarlo por una noche, le dijo que estuviera tranquilo, pues su reforma sí se llevaría a cabo; no sabía cuándo, dónde o por qué medios, pero era un hecho que esta iba a suceder. El ermitaño tuvo razón, puesto que con el tiempo, de la mano del propio fray Juan, se gestaría la rama descalza de los mercedarios.³⁴

³³ AGN, *Inquisición*, vol. 626, exp. 5, f. 136-137v. Las obras de misericordia, de acuerdo con el magisterio de la Iglesia, son catorce y están divididas en corporales y espirituales. Las corporales son: visitar y cuidar a los enfermos, dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, dar posada al peregrino, vestir al desnudo, visitar y socorrer a los presos y enterrar a los muertos. Las espirituales son: enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo necesita, corregir al que yerra, perdonar las injurias, consolar al triste, sufrir con paciencia los defectos de los demás y rogar a Dios por los vivos y los muertos. *Vid. Catecismo de la Iglesia católica (compendio)*, Bogotá, San Pablo, Arquidiócesis de Guatemala, 2005, p. 212.

³⁴ Pedro de San Cecilio, O.M., *Anales del Orden de Descalzos de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos Cristianos*, tomo primero, parte primera, Barcelona, por Dionisio Hidalgo, 1669, L. 2, cap. V, p. 246-247. El encuentro entre Gregorio López y fray Juan Bautista también fue relatado por el mercedario fray Francisco de Pareja en el proceso remisorial que se llevó a cabo a finales del siglo XVII, en el cual se buscaba la beatificación del ermitaño. Archivo Apostólico Vaticano [en adelante AAV], *Congregazione dei Riti*, vol. 1715, f. 276v.

El suceso narrado por San Cecilio, si bien en su crónica aparece como un hecho destacado, en tanto se trató de una premonición del nacimiento de los mercedarios descalzos, orden a la cual pertenecía y de la que estaba dando cuenta en su historia, no fue excepcional ni único. Durante el tiempo que Gregorio López vivió en Santa Fe, varias personas acudieron a su ermita para pedirle su consejo, ya que, se decía, las respuestas que daba estaban guiadas por el Espíritu Santo. Asimismo, muchos pensaban que, por medio de la ciencia infusa, había adquirido grandes conocimientos, tanto en materia teológica (se sabía de memoria las Escrituras) como en materia profana (conocía muy bien la historia universal y la herbolaria), de ahí que se pudiera hablar con él de cualquier tema. Además, se creía que había sido beneficiado con la gracia de la elocuencia, pues sabía cómo hablarle a cada persona para que lo entendieran: lo mismo se comunicaba con caballeros y letrados que con soldados y labradores.³⁵ Luis Muñoz, en la hagiografía que le compuso, lo explicaba de la siguiente forma:

Finalmente, después de que Nuestro Señor se sirvió de manifestar este gran siervo suyo, se conoció claramente el gran don de consejo que tuvo para guiar las almas de los que le consultaban sus trabajos y sus dudas. Era un resplandor derivado de la gran luz que del Señor tenía. Era rara la dulzura y suavidad de su trato y su conversación. [...] Acudían a él como a un oráculo del cielo, y un prodigio de santidad [...] A todos los que le consultaban sus dudas satisfacía con grande acierto, encaminando a cada uno en su estado; iban enseñados, consolados los más penosamente afligidos. Pegaba, a cuantos hablaba, un ardiente deseo de seguir toda virtud. [...] Jamás salió hombre de su presencia que no saliese consolado, mejorado y alentado, y con deseo de [...] mejorar su vida.³⁶

Fue por ello por lo que distintas personalidades del virreinato, entre las que se encontraban oficiales de la Real Audiencia (como el abogado Joseph Vidal, quien a la postre se convertiría en jesuita), teólogos destacados (como Hernando Ortiz de Hinojosa), mitrados

³⁵ De acuerdo con santo Tomás de Aquino, la elocuencia o capacidad que tienen algunos para que los demás entiendan fácilmente lo que enseñan o predicar es una gracia que el Espíritu Santo otorga. Se trata de un don muy importante para aquellos que poseen grandes conocimientos (como Gregorio López), ya que estos solo son útiles cuando logran transmitirse y usarse en beneficio del prójimo. Santo Tomás de Aquino, O.P., *Suma teológica*, II-II, c. 177, art. 1, L. IV, p. 617. Utilizo la edición de Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1994) También, véase Losa, *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España*, y principalmente en el pueblo de Santa Fe, dos leguas de la ciudad de México, donde fue su dichoso tránsito, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1613, cap. XIX, fol. 79v.

³⁶ Luis Muñoz, *Vida que el siervo de Dios Gregorio López hizo en algunos lugares de la Nueva España, principalmente en el pueblo de Santa Fe*, Madrid, en la Imprenta Real, 1632, cap. XV, fol. 42v.

(como fray Domingo de Salazar, obispo de Filipinas) o el propio virrey Luis de Velasco, acudieron varias veces a Santa Fe en busca de un consejo, una opinión o para resolver alguna duda que tenían.³⁷ Algunos, como el virrey Velasco -que siempre gustaba de escuchar su opinión en los asuntos de gobierno que trataba con él- asistían con bastante frecuencia³⁸; otros, como el mercedario de la crónica, el jesuita Juan Gallegos o el franciscano fray Juan de Santiago, optaban por estar algunos días en su ermita y gozar de sus enseñanzas.³⁹ Este último, incluso, afirmó que no necesitó que Gregorio López le contestara verbalmente su duda (la cual consistía en saber cómo podía estar siempre en el “continuo acto de amor de Dios” sin descuidar sus ocupaciones como fraile), sino que con el solo hecho de haber pernoctado en la ermita, debajo del aposento en donde el ermitaño se quedaba, pudo tener la respuesta en su interior.⁴⁰

Esta fama de consejero pronto se extendió hacia otras latitudes de Nueva España, lo cual trajo como consecuencia que más personas acudieran a su aposento, tal y como sucedió con fray Juan Bautista o con el padre Nuño Álvarez, quien desde Puebla viajaba al pueblo hospital para comunicarle a López sus dudas espirituales.⁴¹ De esta misma ciudad acudía anualmente el sastre Pedro Bernal Zermeño, pues afirmaba que las palabras del eremita “le abrazaban el corazón y movían a devoción y amor de Dios.”⁴²

Dicha notoriedad, sin embargo, no había nacido en Santa Fe, sino que se remontaba años atrás cuando Gregorio López estuvo en el hospital de la Santa Cruz de Oaxtepec, lugar en el que vivió por siete años para recuperarse de unos dolores de ijada y de estómago, consecuencia de las penitencias a las que se había sometido. Ahí, los hermanos hipólitos lo

³⁷ AAV, *Congregazione dei Riti*, vol. 1704, f. 19-20 y 41-42 y Losa, *La vida que...*, cap. X, fol. 31v.

³⁸ El padre Losa llegó a decir en su obra que eran tantas las visitas que le hacía el virrey Luis de Velasco a Gregorio López que este le terminó por pedir que ya no lo visitara tanto, pues interrumpía su vida espiritual. Asimismo, no se debe olvidar que Losa dedicó esta hagiografía a dicho gobernante cuando este ya se encontraba en la Metrópoli, fungiendo como presidente del Consejo de Indias, para que la patrocinara, ya que de esa manera, argumentaba, pagaría “lo mucho que en el gobierno de este Nuevo Mundo debió [...] a los consejos y oraciones de Gregorio.” Más allá de que haya sido así, o de que se tratara de un recurso del autor para resaltar la figura de su hagiografiado, es casi seguro que el virrey Velasco, como otras personalidades de la época, haya solicitado en varias ocasiones el consejo del ermitaño. Losa, *La vida que...*, “Dedicatoria” y cap. XX, fol. 85v. También véase Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 17.

³⁹ El jesuita Juan Gallegos estuvo con Gregorio López durante una semana, mientras que fray Juan de Santiago un par de días. Muñoz, *Vida que el...*, cap. XIV, fol. 36v. De acuerdo con el padre Losa, hubo quien llegó a estar hasta dos semanas. Losa, *La vida que...*, cap. XV, fol. 61.

⁴⁰ Muñoz, *Vida que el...*, cap. XV, fol. 41-42.

⁴¹ Muñoz, *Vida que el...*, cap. XV, fol. 39.

⁴² Muñoz, *Vida que el...*, cap. XV, fol. 39v-40.

tenían por maestro y consejero espiritual. Esteban de Herrera, el hermano mayor de la congregación acudía al ermitaño cuando necesitaba sosiego, ya que siempre le decía las palabras correctas para confortarlo (“Vaya hermano, que su maestro es Jesucristo” o “No tenga cuidado”); los hermanos Cristóbal de Anaya, Pedro Sarmiento, Andrés Martín y Hernando Carrasco se tenían por discípulos suyos, pues en todo momento seguían las enseñanzas e instrucciones que les daba; mientras que Lope Rodríguez, como se recordará, le pedía que le enseñara alguna oración que lo ayudara a rezar de mejor manera.⁴³ Al hospital, como después ocurriría en Santa Fe, también llegaban distintas personas para pedir su consejo u opinión. No hay que olvidar que fue ahí donde el dominico fray Juan de los Cobos le pidió que escribiera sus comentarios al Apocalipsis, pues consideraba que lo le había escuchado decir sobre este libro bíblico sería muy revelador para todos, como lo había sido para él.⁴⁴

Pero Gregorio López no fue el único anacoreta que profería consejos. La fama de santidad y sabiduría que poseían, representada por esa larga barba que portaban, hizo que varios solitarios desempeñaran esta actividad. El eremita Diego Felipe, por ejemplo, consolaba de sus aflicciones al dominico fray Diego de Monroy, adscrito al convento de Santo Domingo de México y a quien había conocido años atrás cuando ambos radicaban en Zacatecas.⁴⁵ Asimismo, les indicaba a sus seguidores cuándo era el momento indicado para recibir ciertos sacramentos, como contraer matrimonio, o el lugar en el que deberían de profesar: a un novicio de San Diego, que se quería mudar con los mercedarios, le recomendó quedarse en esta religión, ya que presentía que con los frailes de la Merced no perseveraría en su intento de ser religioso.⁴⁶ Bartolomé de Torres, por otra parte, aconsejaba y reconfortaba a todos los peregrinos que acudían al santuario de Chalma, entre los que se encontraban “personas de todos los estados” -tanto seculares como eclesiásticos-, y a quienes

⁴³ Juan Díaz de Arce, *Libro cuarto del prójimo evangélico ejemplificado en la vida del venerable Bernardino Álvarez, español, patriarca de la Orden de la Caridad, instituida en su hospital general que fundó en San Hipólito de México, aprobada y privilegiada por los beatísimos pontífices Gregorio XIII y Sixto V, Clemente VIII y Paulo V*, México, Impreso por Hipólito de Rivera, 1651, cap. VIII-XIII, p. 18-47 y AAV, *Congregazione dei Riti*, vol. 1704, f. 28.

⁴⁴ José Mariano Beristaín de Souza, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, edición facsimilar [la original se fue publicando por volúmenes en 1816, 1819 y 1821], México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos A.C, 1981, v. II, p. 205.

⁴⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 409.

⁴⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 376-376v y 399-399v.

hallaba en el camino durante sus cuesturas.⁴⁷ De hecho, se decía que este lego agustino no necesitaba que las personas le contaran cuáles eran sus dudas o aflicciones, ya que él, en tanto conocía los corazones de los hombres, sabía las causas de sus inquietudes o sus desdichas, así como la mejor manera de ayudarlos.⁴⁸ Por ejemplo, a decir de Francisco de Florencia, en una ocasión acudió a la ciudad de México a evitar que el matrimonio de unos bienhechores suyos se disolviera, para lo cual le aconsejó al marido perdonar a su esposa, quien había aceptado unos billetes amorosos de un mancebo, y conminó a ambos a perseverar en la unión sacramental que habían construido. Esto lo hizo sin que nadie le hubiera referido los problemas maritales por los cuales atravesaba esta pareja.⁴⁹ De igual forma, reconfortó a una señora de las minas de Taxco que sufría las infidelidades de su esposo, a pesar de que ella, en ningún momento, le había dado cuenta de cuál era el origen de su tristeza.⁵⁰ El prestigio que alcanzó con este tipo de acciones provocó, como en el caso de Gregorio López, que varias personalidades del virreinato fueran a buscarlo para tener una conversación con él; fue el caso de un mitrado de Puebla, del virrey conde de Salvatierra y del arcediano Alonso de Cuevas Dávalos, futuro obispo de Oaxaca.⁵¹

Pero los consejos y asesorías que dictaban los ermitaños no se limitaban al ámbito de lo terrenal o al mero tratamiento de temas y problemas teológicos; también incidían en el plano espiritual. Hemos visto, por ejemplo, que Gregorio López le enseñó una oración a fray Lope Rodríguez para que pudiera rezar de mejor manera; de igual forma, por el padre Losa, sabemos que este eremita, además de aconsejar al virrey Luis de Velasco en asuntos de

⁴⁷ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXI, p. 168-170.

⁴⁸ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXI, p. 170.

⁴⁹ De acuerdo con la obra del padre Florencia, el asunto del matrimonio sucedió de la siguiente manera: uno de los bienhechores del ermitaño, que vivía en la ciudad de México, descubrió que su esposa, que también era devota suya y del Cristo de Chalma, tenía algunos “billetes” (notas) que le había escrito un mozo con palabras amorosas. Lleno de cólera, el marido estuvo a punto de matarla con un puñal, lo cual no pudo realizar porque uno de sus criados se lo impidió y la mujer pudo escapar a casa de un compadre suyo. No obstante, el marido, aun con deseos de venganza, comenzó a hacerse de las alhajas y “hacienda” de su mujer para irse a España. Fue en este momento cuando intervino Bartolomé de Torres y logró reconciliar a los esposos. Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XVIII, p. 131-136. Si bien la hagiografía no devela quiénes fueron estos bienhechores a quien el eremita logró reconciliar, es probable que se trate del cerero Francisco Antonio de Loaysa y de su esposa Ana de la Parra, amigos y devotos de fray Bartolomé, los cuales vivían en la plaza del Volador de la ciudad de México. Propongo esta hipótesis porque en el proceso inquisitorial que se le siguió a Josefa Romero (o de San Luis Beltrán), una beata que también era asidua a la casa del cerero, se menciona que este estuvo a punto de clavarle una daga a su esposa durante una discusión que tuvieron. Este evento sucedió hacia 1648, justo el año en el que Florencia data la intervención de Bartolomé de Torres que salvó al susodicho matrimonio. *Vid.* AGN, *Inquisición*, vol. 432, exp. 8, f. 139.

⁵⁰ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXVI, p. 220-221.

⁵¹ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XIV, p. 95-96.

gobierno de la Nueva España, lo dirigía en algunos de sus ejercicios espirituales.⁵² Por su parte, Bartolomé de Torres, así como brindaba consuelo y recomendaciones a los peregrinos que acudían a Chalma, también los exhortaba a rezar sus novenas al Cristo con verdadera devoción, pues solo de esa manera, creía él, su romería al santuario sería provechosa a sus almas y no quedaría como un simple viaje de distracción. El padre Florencia, de voz de fray Juan de San José, registró las palabras con las cuales este ermitaño amonestaba a los romeros:

Advertid, hermanos [...] que venís a este santuario a aprovechar vuestras almas y no a entretener los ojos y la vista, y así habéis de escusar por amor de Dios todo género de vana curiosidad, que así sacaréis provecho y buen logro del trabajo de vuestras romerías, aprovechándoos en el espíritu. Asistid con silencio, respeto y humildad, con modestia y reverencia al Santo Cristo. Acordaos que venís a orar, no a vagar; a rezar, no a hablar; a compungiros, no a divertirlos. Gastad el tiempo de vuestra promesa rezando, o vuestras devociones o vuestras obligaciones. [...] Cantadle [al Cristo], hermanos, vuestras penas, que aunque las sabe, gusta de que se las digáis. Quejémonos, todos, de nuestros enemigos que tanta guerra nos hacen; pidámosle consejo en nuestras dudas. Actuemos con fe viva en nosotros su presencia, y serán con provecho nuestras romerías.⁵³

Las palabras de Torres, además de que nos ponen de manifiesto muchas de las prácticas que llevaban a cabo las personas cuando peregrinaban a un santuario (tanto devocionales como profanas), y las que él consideraba mejores para el provecho de las almas, nos confirman que este ermitaño, al igual que Gregorio López, terminó por convertirse en guía espiritual de sus seguidores y de los que acudían a rezarle al Cristo. Lo mismo sucedió con otros solitarios, ya que la fama de santidad que tenían y su habilidad de convocatoria les permitía desempeñar esta actividad. Algunos, como Juan de Cárdenas y Salvador de Victoria, organizaban rosarios y letanías en casas de sus devotos⁵⁴; otros, como Pedro Antonio y fray Juan de San José, dirigían las novenas que hacían sus feligreses en santuarios, templos o capillas privadas.⁵⁵ Unos más, como Diego Felipe, acudían a los locutorios de los conventos o a las reuniones de las corporaciones seculares para tratar “cosas de espíritu y oración” con religiosas, cofrades y terciarios. Este ermitaño, por ejemplo, les predicaba a las

⁵² Losa, *La vida que...*, “Dedicatoria al marqués de Salinas, presidente del Real Consejo de las Indias”.

⁵³ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXIX, p. 252.

⁵⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, f. 7 y vol. 445, exp. 1, f. 38

⁵⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 539 y 555v. Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXXV, p. 277-278.

monjas de los conventos de Jesús de la Penitencia (Balvanera), Santa Catalina de Siena y San Jerónimo de la ciudad de México; en este último, incluso, les decía a las madres Bernardina Bautista, Luisa de San Mateo, Ana de la Concepción, Inés de San Nicolás y María Magdalena cómo debían de orar por las ánimas del Purgatorio y llevar “con paciencia los trabajos de la religión.”⁵⁶ Asimismo, con frecuencia, les daba pláticas espirituales a los terciarios franciscanos de dicha ciudad, los cuales le tenían tanta admiración y devoción que le besaban la mano al inicio de sus reuniones y, cuando estaban enfermos, querían que con sus manos les tocara la cabeza.⁵⁷

El hecho de que los ermitaños fungieran como directores espirituales provocó el recelo de las autoridades religiosas, pues argumentaban, con bastante razón, que estos individuos estaban usurpando funciones del estamento eclesiástico. El fiscal del Santo Oficio, por ejemplo, acusó a Hernando Moreno Navarrete de pretender ser el guía espiritual de doña Ana de Ayala a pesar de que él era un seglar, mientras que fray Diego de Monroy amonestaba constantemente a Diego Felipe para que no fuera al locutorio del convento dominico de Santa Catalina y les diera lecciones espirituales a las religiosas.⁵⁸ Con todo, esta práctica siguió vigente porque, como ha quedado demostrado, muchos de los novohispanos -de todos los estamentos y calidades, incluyendo religiosos, monjas, sacerdotes y prelados- creían en la santidad y sabiduría de estos hombres y querían que los asesoraran en su camino espiritual.

Uno de los anacoretas que más se caracterizó por desempeñar esta actividad, y a quien vale la pena dedicarle algunas líneas por lo interesante de su caso, fue el mulato Pedro Antonio, el cual organizó un sinnúmero de ejercicios espirituales entre algunas familias de Antequera (Oaxaca) a finales del siglo XVII. De acuerdo con los testigos que presenciaron sus prácticas, este ermitaño acudió varias tardes a la casa de doña María Avendaño por

⁵⁶ A las monjas de San Jerónimo, incluso, les dejó escrita una oración que él mismo rezaba para que la replicaran: “Señor, bien sabía vuestra divina majestad quién yo había de ser antes de que me redimiera, cuán malo, cuan ingrato y cuán perverso, y con todo eso derramó su sangre por mí. Eso, Señor, me da grandísima confianza en vuestra misericordia que me tengo que salvar, que bien veo la gravedad de mis culpas y pecados, y, así por ellas, conociéndome merecedor del castigo, me arrincono en el más bajo lugar del infierno a los pies de Judas, más desde allí, Señó[r], clamo y gimo pidiendo misericordia; como delincuente que huye de la justicia me acojo al sagrario de vuestro divino costado. Sed, servido, Señor mío, que sea yo lavado con vuestra preciosa sangre, que no tengo otra cosa que ofrecer en descuento de mis pecados sino vuestra Pasión y sangre en cuyo valor confío que, aplicada por mis culpas, quedaré de todas limpio.” AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 376, 385, 406, 415v y 419v.

⁵⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 385v.

⁵⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 117, exp. 7, f. 98 y vol. 364, exp. 7, f. 406.

invitación de Joseph de Guzmán, nieto de esta señora y colegial en el Seminario Real de la Santa Cruz de dicha ciudad, ya que consideraba que era un hombre santo que “trataba de cosas de virtud.” Durante esas noches, en presencia de doña María, de sus hijas y vecinas, y de algunas criadas, Pedro Antonio, con la ayuda de otro colegial llamado Francisco García, dirigió varios ejercicios espirituales, los cuales dedicó a los enfermos (sobre todo a aquellos que habían sido asediados por la peste) y a las ánimas del Purgatorio. Algunos duraban solo un cuarto de hora, pero otros se prolongaban hasta las dos de la madrugada; no obstante, todos estaban inspirados en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola, los cuales había conocido gracias a que él mismo los había realizado con los jesuitas de aquella ciudad -de quienes era muy cercano- y porque tenía un ejemplar en su poder.⁵⁹

Los ejercicios que implementaba para sus devotas tenían la misma estructura: primero les daba una plática sobre la Pasión de Cristo, advirtiéndoles que dichos ejercicios no se hacían para vanagloria propia, sino por los pecados cometidos; después, las invitaba a hacer un profundo acto de contrición.⁶⁰ Para lograr esto último, Pedro Antonio recurría a la *compositio loci* que san Ignacio recomendaba en sus *Ejercicios*, es decir, les decía que imaginaran a un alma en condena, que vieran las penas del infierno, que escucharan los gritos de los condenados y que olieran el hedor del azufre.⁶¹ Además, para ambientar más la escena,

⁵⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 537 y ss.

⁶⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 538v y 542.

⁶¹ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 538v y 546v. La *compositio loci* (“composición de lugar”) que implementó san Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales* consistía en que los ejercitantes, con ayuda de quien los dirigía (que en principio debía ser un sacerdote experimentado), pudieran construir mentalmente “imágenes sensibles” (olores, visiones, sonidos) que les permitieran meditar de mejor manera. Es decir, que logaran imaginarse -y hasta cierto punto “sentir”- las penas que sufrían los condenados en el infierno, o que se visualizaran a sí mismos como almas encarceladas por el pecado, o que revivieran los momentos más significativos de la Pasión del Señor. Para lograr esta construcción mental, los ejercitantes se auxiliaban en imágenes o efigies (como la calavera y el crucifijo que aparecen en este caso), en el uso de flagelos, disciplinas u otros aparatos de mortificación, y en las propias prédicas y amonestaciones del director. Todo ello tenía como objetivo que los ejercitantes llegaran a un estado de catarsis y experimentaran un profundo sentimiento de culpa y arrepentimiento por los pecados cometidos (contrición), se propusieran enmendar su vida y reforzaran su fe en la redención. Por poner un ejemplo, cito las palabras de san Ignacio cuando señala cómo se debe de hacer el quinto ejercicio de la primera semana: El primer punto será ver, con la vista de la imaginación, los grandes fuegos y las almas como en cuerpos incandescentes. El segundo, oír con los oídos llantos, alaridos, voces, blasfemias, contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos. El tercero, oler con el olfato humo, azufre quemado, posos fétidos y cosas podridas. El cuarto, gustar con el gusto cosas amargas, como lágrimas, tristeza y el gusano de la conciencia. El quinto, tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las llamas.” Y en una adición a este ejercicio, señala lo siguiente: “[...] viéndome como gran pecador y encadenado, es a saber, que voy atado como en cadenas a comparecer delante del sumo juez eterno, poniéndome el ejemplo de cómo los encarcelados y encadenados ya dignos de muerte comparecen delante del juez temporal...” San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 9ª ed., texto modernizado de Manuel Iglesias, S.J., México, Buena Prensa, 2011, p. 24 y 29-31. También, véase Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 138.

el colegial que lo ayudaba llevaba una calavera -que le había dado un fraile de la Merced- y un crucifijo, con los cuales recreaban diálogos en donde se invitaba a los demonios a venir por las almas de las mujeres en tanto no se habían arrepentido con total sinceridad. El diálogo se desarrollaba de la siguiente manera: Pedro Antonio le decía al crucifijo: “No las creas, Señor, que mienten, no se han de enmendar; ya se abrió el infierno que las ha de tragar”. El colegial, por su parte, le preguntaba a la calavera: “habla, difunto, si se han de enmendar”, a lo cual él mismo (como si fuera la calavera) respondía: “sí se enmendarán.” Finalmente, el eremita gritaba: “¡Ea, demonios, venid!”, “llevadlas o espantadlas”, a la vez que daba golpes en la puerta. Todo ello sucedía mientras las mujeres, de rodillas, pedían misericordia y se disciplinaban con unos cilicios y flagelos que el propio Pedro Antonio les había dado.” El evento terminaba con oraciones, alguna plática espiritual y el canto de un miserere.⁶²

Asimismo, era frecuente que en estos ejercicios, para aumentar la catarsis y la admiración hacia su persona entre estas mujeres, que el ermitaño rezara mentalmente y asegurara, que durante el tiempo que duraba su oración, podía ver, “con los ojos del alma”, a los demonios, a las ánimas del Purgatorio, a la Virgen María, custodias con la hostia santa y a los ángeles de la guarda de sus devotas; a estos últimos, incluso, les enviaba las peticiones que ellas le habían solicitado.⁶³ Además, llegaba a proferir algunas saetas espirituales (coplas) que había escuchado en las misiones que predicaban los jesuitas, tales como “Virgen María, mi alma en ti confía” o “Un alma tienes y no más; si la pierdes, ¿qué harás?”⁶⁴ Todo

⁶² AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 538v, 542-543, 545v y 546.

⁶³ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 539-539v 549

⁶⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 538v, 542, 544v, 546v y 548. Las misiones eran una serie de prédicas y ejercicios espirituales “callejeros” que algunas órdenes o congregaciones religiosas implementaban en las ciudades, sobre todo durante la Cuaresma o después de un desastre natural (un terremoto, una plaga, una peste, etc.), para incentivar la piedad y devoción de los fieles. Si bien se pueden rastrear desde la época medieval, fue durante el siglo XVII cuando, de la mano de los jesuitas, franciscanos, capuchinos y dominicos, tuvieron mayor auge, ya que formaron parte de las actividades pastorales que la Iglesia postridentina implementó para fortalecer la religiosidad de las masas. La mayoría de estas misiones eran muy emotivas, ya que buscaban mover la voluntad de los asistentes para que, luego de experimentar un profundo sentimiento de arrepentimiento por los pecados cometidos, se propusieran enmendar sus vidas. Por lo general, duraban varios días y tenían el mismo esquema: comenzaban con una apertura solmense en la catedral o parroquia principal de la ciudad, seguida de un acto de contrición por las calles detrás de un crucifijo y una lección espiritual que, por lo regular, se daba de noche. Continuaba con algunos rezos, “ejercicios de disciplina” y muestras penitenciales (gente caminando descalza, llorando, cargando cruces o flagelándose) y finalizaba con la prédica de más sermones. Era común que durante estos eventos se rezara el rosario y se entonaran algunas saetas espirituales. Para el caso novohispano, una de las misiones más sonadas fue la que encabezaron los jesuitas del 15 al 22 de enero de 1690 en la ciudad de México, de la cual dio cuenta Antonio de Robles en su diario. Según el cronista, empezó con un sermón que dio el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas en el hospital de Jesús; de ahí la misión se trasladó al hospital Real de Indios, en donde predicó un sermón en náhuatl el padre José Capetillo. Al siguiente día, otro jesuita volvió a predicar en náhuatl, ahora en el hospital de Jesús. Enseguida, se llevó a cabo una procesión de

ello provocó que más familias de la ciudad, como la de Cosme Sánchez, Pedro de Escobar (yerno de María Avendaño), María Prada o Josefa de Prada (hermana de la anterior), llamaran a Pedro Antonio para que llevara a cabo estos ejercicios en sus casas.⁶⁵ Inclusive, los propios colegiales del seminario gustaban de que el ermitaño pernoctara con ellos en sus aposentos, para que también ahí recreara los ejercicios y les mostrara cómo alcanzaba la oración mental. El propio Francisco García, su ayudante, declaró que cuando llevó a cabo esta práctica en su habitación, la cual compartía con el colegial Francisco Valverde, los puso a disciplinarse a media noche, para enseguida contemplar mentalmente el paso de Cristo atado a la columna.⁶⁶

El caso de Pedro Antonio resulta particularmente interesante porque ejemplifica muy bien cómo los laicos novohispanos recibieron y se apropiaron de los mensajes y las prácticas que la Iglesia postridentina (en este caso representada por la Compañía de Jesús) buscó inculcar a la población en aras de fortalecer su piedad y religiosidad. El ermitaño, a raíz de su asistencia a los ejercicios y misiones que organizaban los jesuitas en Oaxaca, y de su lectura de la obra ignaciana, aprendió y asimiló los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola y demás enseñanzas de la Compañía (como las saetas espirituales) y buscó recrearlas entre varias familias de la ciudad. Estas, por su parte, que también conocían y asumían la importancia de este tipo de prácticas, en tanto formaban parte de la comunidad cristiana a la cual estaban dirigidos estos mensajes, optaron por revivirlas pero bajo la dirección de un seglar (un ermitaño) y no de un sacerdote, ya que, desde su tiempo de vista, era mejor que su guía fuera este individuo a quien varios lo consideraban un santo. Lo mismo ocurría con los colegiales de Oaxaca. A pesar de que seguramente tenían mayores conocimientos en materia teológica y doctrinaria que las familias a las que pertenecían, y que debían saber que

sangre de casi 300 personas, las cuales marcharon del referido hospital al colegio de San Gregorio. Finalmente, el 22, hubo otra procesión, pero ahora de españoles, que iba precedida por un Cristo y una Virgen de los Ángeles. Sobre estas misiones, véase Rubial, *El cristianismo en...*, p. 201-202; Carlos José Romero Mensaque, “El fenómeno de los rosarios públicos en España durante la época moderna. Estado actual de la cuestión”, *Revista de Humanidades*, no. 19, 2012, p. 90-94 y, del mismo autor, “Antecedentes históricos de los rosarios públicos de Sevilla. Un nuevo estado de la cuestión” en José Roda Peña (ed.), *XVII Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su Provincia*, Sevilla, Fundación Cruzcampo, 2016, p. 16-20, 30, 94 y 104.

⁶⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 540, 542 y 546-546v.

⁶⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 544-544v. La escena también es narrada por Antonio Rubial en su libro *Profetisas y solitarios*, aunque ahí se menciona que el ermitaño en cuestión era Diego Felipe. Sin duda, se trata de una errata, ya que el eremita que llevó a cabo estos ejercicios en el aposento de Francisco García fue Pedro Antonio. De hecho, la referencia que aparece citada nos remite a este anacoreta mulato. *Vid.* Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 128.

lo más idóneo era que este tipo de ejercicios fueran dirigidos por un clérigo (oficio al cual aspiraban), pertenecían a una sociedad y a una tradición que veía a los solitarios mediadores idóneos por la cercanía que tenían con la divinidad. Fue precisamente esta concepción -concepción en la que también creían y supieron encauzar hacia su propio beneficio- la que les permitió a estos individuos seguir desarrollando esta y demás prácticas religiosas, por lo menos hasta que alguna autoridad se los impidiera.

Lectura de conciencias y conversión de pecadores

Otra de las actividades que llevaron a cabo los ermitaños, en sintonía con el consejo y la guía espiritual, fue la conversión de pecadores, es decir, amonestar y tratar de convencer a las personas que estaban en pecado mortal de que se arrepintieran y se pusieran en estado de gracia. Esta actividad no debió parecerles extraña o ajena a sus contemporáneos, ya que se trataba de una práctica que los eremitas venían realizando desde por lo menos el siglo XII, cuando recorrían las poblaciones exhortando a las personas a vivir santamente, predicando sermones y encarando a los pecadores, especialmente a los adúlteros y a los que tenían sed de venganza con sus enemigos.⁶⁷ De los anacoretas novohispanos registrados, los que más se caracterizaron por ello fueron Pedro García Arias, quien argüía que el Espíritu Santo (y a veces también la Santísima Trinidad) lo había enviado a reprender a los hombres y mujeres que vivían en mal estado, incluyendo a los sacerdotes⁶⁸, y Juan Gómez, el cual argumentaba que era obligación de todo buen cristiano corregir fraternalmente a sus hermanos cuando estos erraban en el camino, puesto que se trataba de una de las obras de misericordia que enseñaba la Iglesia (mismas que había aprendido de niño con los jesuitas)⁶⁹ y así lo había leído en el capítulo 18 del Evangelio de Mateo⁷⁰, capítulo que había encontrado reproducido

⁶⁷ André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, trad. de Jean Birrell, Lexington [USA], Cambridge University Press, 2018, p. 332.

⁶⁸ Gloria de Garabandal Martínez Santiago, “La seudomística, una paraliteratura subversiva novohispana (Los desengaños del alma..., de Pedro García Arias)” tesis de licenciatura en Lenguas y Literaturas Hispánicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1997, p. 88.

⁶⁹ Archivo Histórico Nacional [en adelante AHN], *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 72-72v. Juan Gómez se refería a la obra de misericordia espiritual “corregir al que yerre”. Sobre las obras de misericordia, véase la nota 33 de este capítulo.

⁷⁰ El pasaje evangélico que el ermitaño halló reproducido en romance es el de la “corrección fraterna”, el cual se encuentra reproducido en el capítulo 18 del Evangelio de Mateo (y resumido en el 17 de Lucas). Dice así: “Si tu hermano llega a pecar [habla Cristo], vete y repréndele, a solas tú con él. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma todavía contigo uno o dos, para que *todo asunto quede zanjado por la*

en romance y explicado por santo Tomás de Aquino en un libro que tenía sobre la vida de santa Gertrudis.⁷¹

De acuerdo con este pasaje evangélico y con la explicación del “doctor angélico”, a decir de Gómez, cuando un cristiano veía que su prójimo estaba en pecado tenía la obligación de reprenderlo, primero en privado -dos veces-, y después, si no enmendaba su vida, en público. Si tras esta tercera reprimenda la persona seguía sin rectificar, entonces lo debía denunciar con un prelado para que este lo castigara, en tanto se trataba de un pertinaz.⁷² Fue por ello por lo que durante su estancia en los pueblos de Tenancingo y Tepotzotlán corregía “fraternalmente” a los vecinos que, según su parecer, no observaban los mandamientos de la ley de Dios. A una mujer, esposa de un “hombre principal”, la regañó porque cometía adulterio con un franciscano que frecuentaba su casa; a un hombre originario de Tacubaya, pero que radicaba en Tenancingo, lo reprendió por estar amancebado con una mujer de quien decía era su prima; y a un zapatero mulato le señaló que no permitiera que en su casa se jugara a las barras y a los naipes, pues además de los juramentos en vano y blasfemias que durante las partidas se proferían, existía el riesgo de que su esposa cometiera adulterio con alguno de los que asistían a ellas. Según el ermitaño, de estos tres casos, la mujer y el hombre de los dos primeros sí enmendaron su vida, pero el zapatero, aunque al principio hizo caso de sus palabras, después regresó a la mala vida “como el perro al vómito.”⁷³

Pero Juan Gómez, al igual que García Arias, no se limitaba a corregir la vida de sus vecinos, sino que también lo llegaba a hacer con los sacerdotes, especialmente con los que creía estaban amancebados. Esta situación le ocasionó muchos inconvenientes, pues como se recordará fue una de las causas por las que no pudo radicar en un solo lugar. El padre Juan de Tapia, que en principio era amigo suyo, lo desterró de Tenancingo luego de que lo acusara

palabra de dos o tres testigos. Si les desoye a ellos, díselo a la comunidad. Y si hasta la comunidad desoye, sea para ti como el gentil o el publicano.” Mateo 18, 15-17.

⁷¹ Gómez también aseguraba que los padres Pedro Hernández (del pueblo de Temoaya) y Juan de Tapia (del pueblo de Tenancingo) aprobaban el que corrigiera fraternalmente a su prójimo; este último, incluso, llegó a citar en sus prédicas el pasaje evangélico referido. Por todo ello, el ermitaño siempre consideró que esta práctica era buena. AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 35v, 66, 71v-72, 80-81 y 86-88. Sobre el libro de la vida de santa Gertrudis que dijo leer, es casi seguro que se trate del *Libro titulado Insinuación de la Divina Piedad, revelado a santa Gertrudis, monja de la Orden de San Benito*, publicado en Salamanca en 1603, el cual fue reimpresso en 1605 y 1614. Al respecto puede verse Antonio Rubial y Doris Bieñko, “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, no. 83, 2003, p. 7.

⁷² AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, primera parte, f. 23 y segunda parte, f. 35v y 88.

⁷³ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 94-95.

-y por ende lo reprimiera- de estar amancebado con su hermana, Catalina Tapia, así como de tener relaciones sexuales con “sus cridas, una india y una negra” del pueblo.⁷⁴ El padre Juan Ruiz Briceño, beneficiado de Tepotzotlán, y quien le había dado el hábito de ermitaño, también lo expulsó de su partido porque consideraba que era un “barbado inculto que se había metido a juzgar vidas ajenas en todos estados, atreviéndose temerariamente a juzgarlos a todos”, esto como consecuencia de que lo señalara de tener amoríos con una mujer casada cuando no estaba su marido.⁷⁵ De igual manera, tuvo problemas con el vicario que cuidaba la ermita de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac, ya que frecuentemente quería reprenderlo por beber chocolate en días de ayuno y tocar la vihuela enfrente de las mujeres que acudían al santuario.⁷⁶

Una circunstancia similar, y por las mismas razones, vivió el referido ermitaño Pedro García Arias, el cual tuvo que abandonar Cuernavaca tras haber tenido una fuerte discusión con el guardián del convento franciscano de aquella villa, resultado de haberle dicho que diez de sus frailes estaban amancebados con mujeres de la comarca, y que esto se lo comentaba porque Dios le había ordenado reprender a todos los que obraran mal.⁷⁷ Asimismo, tuvo varios altercados con los habitantes de las poblaciones por las que pasaba, ya que constantemente cuestionaba el modo de vida de las mujeres, argumentando que él las haría “buenas y santas” aunque ellas no quisieran. Incluso, a la mestiza María Junic y a la mulata María de Córdoba les exigía que les dijeran sus pecados para que pudiera confesarlas.⁷⁸ Por ello, al igual que Juan Gómez, durante su juicio inquisitorial, fue acusado por el fiscal del Santo Oficio de arrogarse funciones propias del estado eclesiástico y de inquirir y censurar vidas ajenas (incluyendo la de los sacerdotes), siendo que esta era una labor que solo les correspondía a los hombres doctos y no a individuos sin estudios.⁷⁹

También hubo anacoretas que buscaron la conversión de los pecadores pero de una forma más prudente. Fue el caso de Bartolomé de Torres, quien, más que amonestar a los que veía en pecado, como a una pareja de amancebados que acudía al santuario de Chalma, o a un hombre de la ciudad de Toluca llamado Antonio Callejas, los aconsejaba y trataba de

⁷⁴ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 13v.

⁷⁵ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 31 y 66-66v.

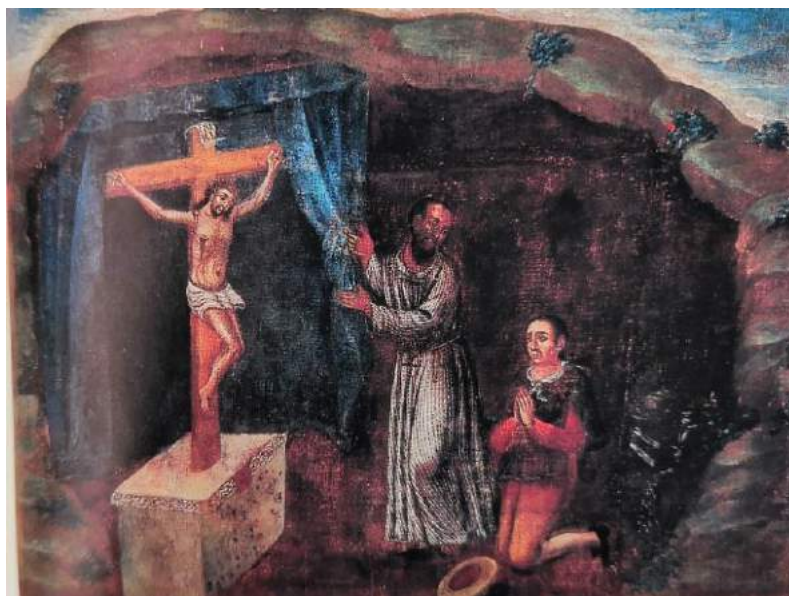
⁷⁶ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 68.

⁷⁷ Martínez, “La seudomística, una...”, p. 88-89.

⁷⁸ Martínez, “La seudomística, una...”, p. 75 y 87-88.

⁷⁹ Martínez, “La seudomística, una...”, p. 86 y AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 74v-75.

convencer para que regresaran a su estado de gracia; incluso, los “agasajaba” y buscaba no herir susceptibilidades.⁸⁰ Algo similar hacía Juan Bautista de Jesús con las personas que vivían en pecado y pasaban a visitarlo. Destaca el caso de un hombre que llevaba quince años sin confesarse, el cual, luego de platicar con dicho ermitaño y de rezarle a un Cristo que este tenía sobre el altar de la ermita, cubierto por un velo, sintió gran arrepentimiento de sus culpas y fue presto a confesarse a la ciudad de Tlaxcala⁸¹ (imagen 1).



Anónimo, *El venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*, 1808. Óleo sobre tela. Santuario de Nuestra Señora de la Defensa, Tlaxcala, México.⁸²

Otros solitarios, por su parte, a imitación de san Juan Bautista que clamaba en el desierto, optaron por realizar prédicas en las plazas públicas, instando a las personas a que enmendaran su vida, o lanzando consignas sobre el pecado y el arrepentimiento durante su paso por pueblos, villas y ciudades. Esto fue lo que hicieron Manuel Fernández, que recorría

⁸⁰ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XVIII y XXVI, p. 128-131 y 221-222.

⁸¹ Pedro Salgado de Somoza, *Breve noticia de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa, colocada en el tabernáculo del suntuoso retablo de la capilla de los Reyes de la santa iglesia catedral de la ciudad de Puebla, con un epítome de la vida del venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1845, cap. IX, p. 28-29. La escena de esta conversión fue pintada años más tarde como parte de un programa iconográfico que tenía como objetivo narrar la vida de este eremita. Sobre este punto, volveré más adelante.

⁸² Imagen tomada de Jaime Cuadriello, *Las glorias de la República de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, Museo Nacional de Arte, 2004, p.

las calles de Puebla exclamando que había llegado el momento en que dicha ciudad sería renovada de sus pecados, y el propio Juan Bautista de Jesús, quien durante el trayecto que hacía de su ermita a la ciudad de Tlaxcala para escuchar misa bendecía a los indios que se encontraba a su paso y les decía que ya “venía la penitencia.”⁸³

En este tenor, también es importante señalar que en la época se creía que algunos eremitas tenían la facultad de leer la conciencia de los hombres, es decir, que con el solo hecho de mirarlos, y sin que les refirieran nada, sabían qué pecados habían cometido. El jesuita Francisco de Florencia, al hablar de Bartolomé de Torres, argumentaba que esta capacidad, así como su habilidad para convertir pecadores (“autoridad con los malos para hacerlos buenos, y con los buenos para hacerlos mejores”) era un don que Dios les había dado, otro de sus “dones gratis dados” en tanto santos que eran.⁸⁴ Este solitario de Chalma, por ejemplo, supo desde el principio que la pareja de amancebados a la que aconsejaba no vivir en pecado no era un matrimonio, a pesar de que esta se había presentado como tal, o que el ermitaño Juan Gómez, que también quería vivir en una de las cuevas de las inmediaciones del santuario, y a quien varios consideraban un hombre virtuoso, tenía “mal espíritu”.⁸⁵ Diego Felipe, por otra parte, les descubría a sus conocidos -como al dominico Diego Pacheco- “cosas de su interior”⁸⁶; mientras que Pedro Antonio discernía a los buenos de los malos con solo observarlos, pues aseguraba poder entrever sus corazones.⁸⁷

Este último ermitaño, además, afirmaba saber quién estaba en carrera de salvación y quien no, pues Dios le había dado la facultad de ver el color de los ángeles de la guarda de las personas (también conocidos como ángeles custodios): si lo veía de color blanco era porque la persona en cuestión era buena y alcanzaría el cielo; si lo distinguía de varios colores, entonces la gracia del individuo aún no estaba bien asentada; y si era de color negro era un indicativo de que, a menos de que enmendara su vida, la persona se condenaría. Así se lo hizo saber a Teresa Avendaño, una de sus seguidoras. Según el eremita, dos de sus hermanas “estaban en gracia porque [a] sus ángeles los veía vestidos de blanco”, pero otra, que era viuda, no lo estaba, ya que había notado que el color de su ángel custodio era negro.

⁸³ AGN, *Inquisición*, vol. 522, exp. 6, f. 333v y Salgado, *Breve noticia de...*, cap. I, p. 5.

⁸⁴ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XVII, p. 127.

⁸⁵ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XVIII y XIX, p. 128-129 y 154-156.

⁸⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 401v.

⁸⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 539v y 553v.

Ella, por su parte, si bien no se condenaría, “no estaba bien asentada”, pues su ángel de la guarda estaba “vestido de varios colores.”⁸⁸

Milagros y profecías

Desde el siglo IV de nuestra era, cuando el cristianismo comenzó a fomentar el culto a los santos, se consideró que los ermitaños, debido a que llevaban una vida ascética y alejada de los placeres del mundo (como sexualidad, poder, riqueza, comodidades que ofrecían las ciudades, etc.) formaban parte de este grupo.⁸⁹ Por lo tanto, al igual que el resto de los santos, podían fungir como intermediarios entre Dios y los hombres, de ahí que los creyentes (incluyendo a los clérigos), en caso de necesidad, acudieran a ellos en busca de algún milagro o portento, ya fuese cuando aún estaban con vida o después de muertos (en este caso podían recurrir a sus tumbas y reliquias).⁹⁰ Si bien para los siglos XVI y XVII la figura del ermitaño ya no era tan socorrida por la Iglesia institucional, consecuencia de que después del Concilio de Trento Roma optó por promover nuevos modelos de santidad, más acordes con las

⁸⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 539.

⁸⁹ Durante la Antigüedad tardía, especialmente entre los siglos IV y VI d.C., los teólogos consideraron que el grupo de los santos estaba conformado por tres figuras: los mártires, que habían muerto por defender la fe en Cristo; los ermitaños, que de alguna manera, por su forma de vida, también habían muerto para el mundo; y los obispos, encargados de ser los pastores del pueblo cristiano. André Vauchez, “El santo” en Jacques Le Goff (ed.), *El hombre medieval*, trad. de Julián Martínez Mesanza, Madrid, Alianza, 1990, p. 327-329 y Antonio Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 21.

⁹⁰ La Iglesia católica, desde sus inicios, ha creído y enseñado que los santos, debido a su cercanía y amistad con Dios por haberle ofrecido su vida (defendiendo la fe como los mártires, abandonando el mundo como los ermitaños o sirviendo a su “rebaño” como los obispos), pueden interceder por los hombres ante Él, ya sea en necesidades terrenales (una enfermedad, la pérdida de una cosecha, el extravío de un objeto, etc.) o durante el juicio divino, para que la persona en cuestión alcance la misericordia divina y no se condene. Por ello, desde el siglo IV, las autoridades eclesiásticas fomentaron su culto, acción que fue recibida con éxito por los creyentes. Estos comenzaron a peregrinar a sus tumbas y venerar sus reliquias e imágenes, pues se creía que a través de estas el santo manifestaría su capacidad intercesora (*potentia*), es decir, obraría el milagro. Con el paso del tiempo, los fieles -incluyendo a los propios clérigos- empezaron a identificar la santidad no solo en individuos que ya habían fallecido, sino también en personas vivas (“santos vivos”), razón por la cual también empezaron a acudir a ellos en busca de esa intermediación. Por tanto, como ha señalado André Vauchez, “los santos, muertos o vivos, eran, pues, para los fieles lo sagrado accesible, independiente de toda mediación clerical, puesto que era suficiente, para beneficiarse de sus virtudes, ir a encontrarlos cuando aún eran de este mundo o visitar su tumba después de que murieran.” Vauchez, “El santo”, p. 327-328 y 349. Sobre el culto a los santos a través de sus imágenes y reliquias en los primeros siglos del cristianismo, así como su evolución, remito al lector a Peter Brown, *El culto a los santos. Su desarrollo y función en el cristianismo latino*, trad. de Francisco Javier Molina de la Torre, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2018, p. 35-37, 41, 93-94, 101, 118-119, 126-129, 136, 174-175; Belting, *Imagen y culto. Una...*, p. 19, 63, 111-117; Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 21-22; y, del mismo autor, “Los santos milagrosos...”, p. 72.

necesidades de la época y con la ideología que buscaba transmitir (la de una Iglesia mucho más jerarquizada que hiciera frente a los embates del protestantismo) -como sacerdotes, obispos, misioneros y fundadores o reformadores de órdenes religiosas⁹¹-, esta nunca perdió su vitalidad ni vigencia. Para muchos, vivos o muertos, con o sin el reconocimiento de la Santa Sede, los eremitas eran verdaderos santos, conductos por medio de los cuales Dios derramaba sus gracias al mundo.

Los clérigos y las autoridades religiosas, si bien desconfiaban siempre de estos personajes por su actitud rebelde, sus excesos y los embustes que llegaban a cometer, nunca descartaron *per se* su santidad ni su capacidad para hacer milagros, ya que de acuerdo con la doctrina de la Iglesia existía la probabilidad de que el Espíritu Santo les hubiera concedido esta gracia (conocida como “gracia gratis dada”), para aumento de la fe entre los hombres.⁹² De hecho, hubo varios sacerdotes y mitrados que creyeron en la capacidad intercesora de los solitarios; incluso, algunos de ellos se convirtieron en sus devotos y fieles seguidores. Fray Francisco de Sosa, quien fuera general de los franciscanos y obispo de Canarias, en su aprobación a la *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones, de la bienaventurada virgen sor Juana de la Cruz*, escrita por el famoso hagiógrafo fray Antonio Daza, argumentaba que, además de los santos que aparecían en las Sagradas Escrituras y los que habían sido reconocidos por la Iglesia institucional (tanto en el pasado como en su presente), existían

⁹¹ Po-Chia *El mundo de...*, p. 157-161.

⁹² No se debe perder de vista que, formalmente, según la doctrina de la Iglesia, los santos (vivos o muertos) no son los que hacen los milagros, ya que Dios es el único que puede realizarlos; ellos solo son el medio o el conducto (intermediarios) para que estos sucedan. Así, cuando una persona se encomendaba a san Francisco para que lo curara de una enfermedad, por poner un ejemplo, o a un ermitaño tenido por santo para que sus cosechas no se perdieran, no es que ellos obraran el milagro (en caso de que se creyera que este había sucedido), sino que san Francisco o el ermitaño elevaban sus plegarias a Dios para que el portento se diera a través de ellos. No obstante, el creyente común, alejado de estas puntualizaciones teológicas, creía que había sido el santo el que “le había hecho el milagro”, y así lo decía. De hecho, para simplificar esta cuestión, y con el afán de exaltar al santo o al candidato a santo, muchas veces las hagiografías también hablaban de estos personajes como si ellos hubieran realizado el portento, aunque los autores (no necesariamente todos) hubieran estado al tanto de esta precisión. Ahora bien, independientemente de ello, el magisterio consideraba que la capacidad de los santos para ser intermediarios o conductos del milagro radicaba en que el Espíritu Santo les había dado este don o gracia especial: la *gracia gratis dada* (que no se debe confundir con la gracia santificante, a la cual pueden aspirar todos). Santo Tomás de Aquino, en su *Suma teológica*, argumentaba que el otorgamiento de esta gracia se debía a dos razones: para que las personas pudieran ver las maravillas que Dios hacía y aumentarán su fe, puesto que los hombres necesitan de “efectos sensibles” para percibir las “verdades inteligibles”; y para demostrar su santidad y que eran “modelos de virtud.” Sobre la postura de la Iglesia con respecto a los milagros, en especial la del Aquinate, véase Aquino, *Suma teológica*, II-II, c.178, a.1 y 2, L. IV, p. 620-622. También puede verse a Michael Thomas Destefano, “Miracles and monasticism in Mid-Colonial Puebla, 1600-1750: charismatic religion in a conservative society”, tesis de doctorado en Filosofía, Florida, Universidad de Florida, 1977, p. 51-53.

otros cuya santidad aún no había sido aprobada por las autoridades eclesiásticas, pero que podían ser venerados en privado porque se tenía noticia de que habían vivido rectamente y de que obraban milagros. Dentro de este grupo se encontraban muchos de los laicos que gozaban de fama de santidad, como las beatas y los ermitaños.⁹³ Por su parte, el agustino fray Pedro de Agurto, obispo de Cebú (Filipinas), en la aprobación que hizo a la obra de Francisco Losa sobre la vida de Gregorio López, esgrimía que, en muchas ocasiones, los seculares (refiriéndose en este caso a los ermitaños), “con ayuda de la Majestad de Dios”, podían llegar a ser santos, incluso con mayor contundencia que varios de los religiosos.⁹⁴

Así pues, desde el campesino más humilde hasta el obispo más encumbrado, existía en el imaginario la imagen del ermitaño como santo en potencia, y por tanto la viabilidad de que a través de él Dios obrara sus maravillas. No obstante, también cabía la posibilidad de que el supuesto milagro fuera un engaño más de los que realizaban estos individuos⁹⁵, un fenómeno que tenía una causa natural o un artificio e ilusión del demonio (del latín *inludere*, burlarse de), pues en la época también se entendía que este personaje podía burlar a los hombres haciéndoles creer que un sujeto aparentemente santo, como un anacoreta, podía realizar este tipo de acciones.⁹⁶ Solo un teólogo especializado en la materia podría discernir el verdadero del falso milagro.

⁹³ Para fray Francisco de Sosa existían seis tipos de santos a los que el pueblo cristiano podía y debía venerar: 1) los que estaban declarados por tales en las Sagradas Escrituras (es decir, que aparecían en el Antiguo o Nuevo Testamento); 2) los antiguos que la Iglesia tenía por tradición (como los mártires); 3) los canonizados a partir del año 803; 4) los beatificados, pero aún no canonizados; 5) los que veneraban los fieles de antaño con el permiso de la Santa Sede, pero que no estaban ni beatificados ni canonizados (como san Roque); y 6) los que gozaban de fama de santidad porque habían hecho milagros antes y después de muertos, pero que aún no habían sido reconocidos por alguna autoridad religiosa. “Aprobación del obispo fray Francisco de Sosa” en Antonio Daza, *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones, de la bienaventurada virgen sor Juana de la Cruz, de la Tercera Orden de nuestro seráfico padre san Francisco*, Madrid, por Luis Sánchez, 1613, fol. 4-8v. Sobre la postura de este franciscano, véase Caro, *Las formas complejas...*, p. 82-84.

⁹⁴ “Aprobación de fray Pedro de Agurto, obispo de Cebú” en Francisco Losa, *La vida que...*

⁹⁵ El propio fray Francisco de Sosa advertía de este peligro al hablar de la veneración a los que gozaban de fama de santidad. “Aprobación del obispo...” en Antonio Daza, *Historia, vida y...*, p. 6v-7.

⁹⁶ Los teólogos sostenían que los demonios no podían realizar milagros, ya que estos eran de carácter sobrenatural, de ahí que solo Dios pudiera realizarlos (único ser que está por encima de la naturaleza). No obstante, podían valerse de medios naturales (o mejor dicho, preternaturales), al igual que en los sueños y las visiones, para aparentar que una persona que estaba siendo tentada o manipulada por él (como un falso profeta o un falso ermitaño) podía realizarlos. En palabras de santo Tomás: “Algunos milagros no son verdaderos, sino hechos fantásticos, con los que el hombre queda burlado, de tal modo que le parece ver lo que no hay. Otros hechos son verdaderos, pero no son propiamente milagros, ya que se deben a causas naturales. Estas dos clases pueden ser realizadas por demonios [...] En cambio, los milagros verdaderos solo pueden ser realizados por virtud divina, porque mediante ellos actúa Dios para utilidad de los hombres.” Aquino, *Suma teológica...*, II-II, c.178, a.2, L. IV, p. 621-623. También, véase Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, trad. de Placido de Prada, Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta, 1999, p. 59 y Felipe Pereda y María Cruz de

Con todo, para el ámbito de Nueva España, espacio que nos ocupa, una buena parte de sus habitantes creyó en la capacidad taumatúrgica de los ermitaños y, con frecuencia, se encomendaba a ellos. De todos, el más famoso y reconocido fue Gregorio López, de quien se decía obró milagros y portentos antes y después de muerto, siendo esta una de las causas que lo hizo merecedor de ser promovido a los altares.⁹⁷ Cuando estuvo recuperándose en el hospital de Oaxtepec, por ejemplo, se le atribuyeron dos milagros: el haber curado a un hombre que iba a ser sometido a una cirugía por tener “un casco en la cabeza”, para lo cual le leyó un fragmento del Evangelio de San Juan⁹⁸, y el haber proveído milagrosamente de alimentos al hospital cuando estos se habían agotado.⁹⁹

Tras su fallecimiento, gracias a que su discípulo y amigo -el también ermitaño Francisco Losa- y los hermanos hipólitos -quienes siempre lo tuvieron por santo, maestro, guía espiritual y un símbolo de orgullo e identidad por haber vivido con ellos durante varios años¹⁰⁰- promovieron su imagen de santidad y fomentaron la devoción a sus reliquias (como

Carlos, “Desalmados: imágenes del demonio en la cultura visual de Castilla (siglos XIII-XVII). Un itinerario” en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *El Diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 242.

⁹⁷ Para efectos prácticos (sobre todo de síntesis), y dado que así lo creían (o por lo menos lo decían) muchos de los novohispanos (incluyendo a los clérigos), cuando hable de los milagros que se le atribuían a Gregorio López u a otros ermitaños, lo diré como si ellos hubieran sido los hacedores de estos portentos. No obstante, no se debe perder de vista la precisión teológica que mencioné en la nota 92.

⁹⁸ Con respecto a este primer milagro, de acuerdo con el testimonio del dominico fray Hernando de Ribera, cuando Gregorio López se encontraba en el hospital de Santa Cruz de Oaxtepec, un enfermo de dicho hospital iba a ser intervenido con el fin de quitarle un “casco” que tenía en la cabeza. No obstante, no fue necesario, pues este ermitaño hizo que el enfermo echara dicho casco por la nariz luego de haberle leído parte del Evangelio de San Juan. AAV, *Congregazione dei Riti*, vol. 1704, f. 29v.

⁹⁹ Según fray Esteban de Herrera, quien se desempeñaba como hermano mayor del hospital de Oaxtepec cuando radicaba en él Gregorio López, un día le comentó a este ermitaño que se habían quedado sin víveres para los enfermos. Al poco tiempo, sin que nadie les hubiera avisado de esta situación, llegaron varios indios a donarles huevos y aves, razón por la cual este hermano concluyó que se había tratado de un milagro de López. AAV, *Congregazione dei Riti*, vol. 1704, f. 35v.

¹⁰⁰ A pesar de que Gregorio López nunca perteneció a la congregación de los hipólitos, ellos lo consideraron como tal por el tiempo que estuvo en el hospital de Oaxtepec, en donde fungió como su consejero y guía espiritual. De hecho, durante su sepelio, los hipólitos Cristóbal de Anaya, Pedro Sarmiento y Hernando Carrasco le colocaron su hábito a manera de mortaja. AAV, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 30v-31; Muñoz, *Vida que el...*, cap. XXXV, fol. 97v; y Díaz de Arce, *Libro cuarto del...*, cap. XI, p. 36v-37. Cabe señalar que, tras su muerte, los hipólitos exaltaron este supuesto vínculo, ya que López se podría convertir en un símbolo de orgullo e identidad para su congregación, importante en un momento en que esta comenzaba a expandirse y posicionarse en el virreinato novohispano. Un símbolo de tal envergadura les permitiría consolidarse, también, a nivel simbólico. Esta cuestión la abordo con mayor profundidad en Ramón Jiménez Gómez, “Reliquias y milagros de un ermitaño. La devoción a Gregorio López en Nueva España durante la primera mitad del siglo XVII” en Gisela von Wobeser, María Fernanda Mora Reyes y Ramón Jiménez Gómez, *Devociones religiosas en México y Perú, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, 2021, p. 199-236.

partes de su ropa, pedazos de su mortaja o fragmentos de sus huesos)¹⁰¹, repartiéndolas e impulsando su uso ante una enfermedad, los milagros no se hicieron esperar: para la primera década del siglo XVII se le atribuían más de veinte curaciones milagrosas (ver cuadro 1). Es importante recordar que, desde sus inicios, la Iglesia católica ha considerado que las reliquias, por haber sido partes de los cuerpos de los santos (“templos y órganos del Espíritu Santo”, diría santo Tomás de Aquino)¹⁰² o por haber estado en contacto con ellos¹⁰³, poseían su esencia, su *potentia*, de ahí que por medio de ellas se pudiera pedir su intercesión y experimentar los milagros; milagros que Dios realizaría para honrar y demostrar la santidad de quienes en vida fueron sus siervos.¹⁰⁴ Esta creencia se reforzaría tras el Concilio de Trento, en el cual, en su sesión XXV, se insistió en la importancia de la veneración a los santos y a sus reliquias, consecuencia de la negativa de los movimientos protestantes y erasmistas a abrazar esta doctrina; eso sí, cuidando de que los fieles no las entendieran como meros amuletos taumatúrgicos o veneraran aquellas de dudosa procedencia.¹⁰⁵ Esta prevención,

¹⁰¹ No se debe olvidar que, desde el día en que falleció, Francisco Losa comenzó a repartir las reliquias de Gregorio López entre sus conocidos, la “gente principal” y los que iban a Santa Fe a pedir la intercesión del ermitaño. AAV, *Congregazione dei Riti*, vol. 1704, f. 28v.

¹⁰² Apunta santo Tomás en su *Suma*: “Es, pues, evidente que debemos venerar a los santos de Dios, como miembros de Cristo, hijos y amigos de Dios e intercesores nuestros. Y, por tanto, debemos venerar dignamente cualquier reliquia suya, y en memoria de los mismos; especialmente sus cuerpos, que fueron templo y órganos del Espíritu Santo, que habitó y actuó en ellos, y que están destinados a configurarse con el cuerpo de Cristo por medio de la gloria de la resurrección. Por eso el propio Dios honra oportunamente estas reliquias, realizando milagros ante la presencia de estos cuerpos.” Aquino, *Suma teológica...*, III, c.25, a.6, L.V, p. 248.

¹⁰³ Hay que tener presente que las reliquias (cuya etimología *relicae* significa “lo que queda”) se clasificaban (y se siguen clasificando) en tres grados: las de primer grado equivaldrían a los cuerpos de los santos o fragmentos de ellos (como huesos, uñas, cabellos, sangre, etc.); las de segundo, a objetos que estuvieron en contacto con estos personajes (como su ropa o su hábito, sus instrumentos de penitencia, sus libros y devocionarios, entre otros); y las de tercero, a objetos que estuvieron en contacto con las reliquias de primer grado (por ejemplo, un paño o una mortaja que hubiera tocado los huesos del santo). Sobre este tema, véase a Carolina Yeveth Aguilar García, “Entre la verdad y la mentira. Control y censura inquisitorial en torno a las reliquias en Nueva España”, *Letras Históricas*, no. 7, otoño 2012-invierno de 2013, p. 19.

¹⁰⁴ José Luis Álvarez Bouza, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, pról. de Julio Caro Baroja y Antonio Domínguez Ortiz, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, p. 24 y ss. y 42; William B. Taylor, *Theater of a thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, Cambridge University Press, 2014, p. 362; Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 21; del mismo autor “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España” en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 2ª ed. corregida, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, p. 72; Aguilar, “Entra la verdad y...” p. 18 y 19; Aquino, *Suma teológica...*, III, c.25, a.6, L.V, p. 248; y Losa, *La vida que...*, p. 48.

¹⁰⁵ Anne W. Astell, “Introducción” a Anne W. Astell, *Lay Sanctity, Medieval and Modern. A Search of Models*, Notre Dame [Indiana], University of Notre Dame Press, 2000, p. 13; Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 35; y Álvarez *Religiosidad contrarreformista y...*, p. 39-40 y 475. Sobre la importancia de las reliquias y el fomento de su devoción en Nueva España puede verse Antonio Rubial, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, no. 18, 1998, p. 13-30.

como era de esperarse, no se cumplió, ya que la historia nos ha demostrado que las prácticas devocionales, dirigidas y cultivadas por los feligreses, siempre van más allá de los límites o lineamientos que la Iglesia institucional quiera imponer.

Por tanto, en cuanto las reliquias de Gregorio López comenzaron a circular, los milagros empezaron a suceder.¹⁰⁶ Como se puede observar en el cuadro número 1, la mayor parte de ellos ocurrieron en México y Puebla de los Ángeles, lo cual se puede explicar por la cercanía que guardaban estas ciudades con el pueblo de Santa Fe, de ahí que sus pobladores fueran los primeros en hacerse con ellas y experimentar sus favores.¹⁰⁷ La eficacia que les atribuyeron hizo posible que estas y su fama taumatúrgica pronto llegaran a lugares más distantes, como la provincia de Igualapa (Oaxaca), en donde el alcalde mayor de ella, don Juan de Valdivieso Turcios, aseguró haberse curado de un dolor en la quijada y de un “mal de orina” (cálculos renales) al ponerse un pedazo de la camisa de Gregorio López que le dio don Pedro de Peralta, o al hospital de los hipólitos de San Juan de Ulúa (Veracruz), en donde uno de ellos, Alonso de la Fuente, pudo curarse de unos hinchazones que tenía luego de frotarse en el cuerpo un fragmento de la ropa del venerable.¹⁰⁸

Era natural que cuando una reliquia “mostraba su efecto” el beneficiado divulgara la noticia y recomendara su uso a familiares, amigos, conocidos o personas que se encontraran enfermas o con alguna necesidad, lo cual ayudaba a que la devoción se arraigara dentro de las familias, los grupos y las comunidades. Esto fue lo que sucedió con la familia Ayrolo, en donde tres de sus integrantes se curaron tras haber recurrido a las reliquias del ermitaño. Doña Ana de Mendoza, quien padecía de una enfermedad en los ojos, le pidió a su esposo, don Pedro González, mayordomo del hospital de San Lázaro, que la acompañara a Santa Fe para pedir la intercesión de Gregorio López, pues recordaba que tiempo atrás su hermano, el

¹⁰⁶ En este apartado, al igual que en el de las apariciones de seres celestiales, demoniacos y ánimas del purgatorio, mi intención no es negar o suscribir los milagros desde un punto de vista teológico; tampoco determinar si las posibles curaciones se dieron por causas naturales o por la acción de alguna yerba o medicamento. Mi objetivo se limita a analizar la importancia que tuvieron estos en la configuración del imaginario sobre los ermitaños. Por ello, cuando digo “los milagros empezaron a suceder”, no me refiero a que esté aceptando la veracidad de los milagros, sino a que los beneficiados, sus familiares y algunas autoridades religiosas creyeron en que estos realmente ocurrieron y fueron gracias a la intermediación de Gregorio López. Lo mismo pasa con las curaciones o portentos que se le atribuyeron a Bartolomé de Torres, como se verá más adelante. En suma, los milagros pueden ser vistos como realidades históricas no porque el historiador crea en que realmente acaecieron, sino porque para los hombres y las mujeres de la época que está estudiando sí constituyeron una realidad.

¹⁰⁷ Un análisis más pormenorizado de estos milagros y de la importancia que tuvieron en el origen y expansión de la devoción a Gregorio López puede verse en Jiménez, “Reliquias y milagros...”

¹⁰⁸ AAV, *Congregazione dei Riti*, vol. 1704, f. 19 y 33v y Losa, *La vida que...*, p. 51v-52.

sacerdote Gabriel de Ayrolo, había dejado de tener un fuerte dolor de muelas gracias a que se había puesto en la boca un fragmento de la vestimenta de este venerable, fragmento que anteriormente había llevado a su casa el padre de estos y que había conseguido en el referido pueblo de Santa Fe, seguramente de manos de Francisco Losa. Sería este mismo sacerdote el que le daría a besar a doña Ana el sombrero y uno de los zapatos de López, con lo cual sanaría de su malestar. También su hermana, Leonor de Ayrolo, pudo aliviarse de una enfermedad del oído gracias a una reliquia del eremita, probablemente la misma que había curado a su hermano Gabriel.¹⁰⁹ Otro caso similar lo encontramos en Puebla con el sastre Pedro Bernal Zermeño, quien pudo curar a su esposa, doña María de Jesús, de unos dolores de cabeza; a su hijo Juan de ocho años de un tabardillo, una disentería y una viruela que lo tenían al borde de la muerte; y a sus hijas, la beata Agustina de la Encarnación y otra de quien desconocemos su nombre, de unos dolores de cabeza y de una enfermedad en el hígado, respectivamente, con un pedazo de la camisa de López, reliquia que también había conseguido con el padre Losa.¹¹⁰ Un último ejemplo se puede ver con Nicolás Martínez, cura y rector de Santa Fe, el cual le dio una de estas reliquias a su hermano -quien sufría de fuertes dolores de cabeza- y a una mujer de Tacubaya (posiblemente india) llamada María Andrea, para que ya no tuviera “sangre lubia.” Esto porque él mismo había experimentado la intercesión eficaz del ermitaño, ya que en una ocasión lo había salvado de ahogarse en un río.¹¹¹

Un aspecto más que se puede observar en el cuadro es que la población que se vio beneficiada por los milagros fue heterogénea: hubo hombres, mujeres y niños; gente prominente y humilde, incluyendo esclavos; eclesiásticos y laicos; y, aunque la mayoría fueron españoles de México y Puebla (posiblemente criollos, aunque las fuentes no me permiten asegurarlo), también hubo algunas indígenas como la referida María Andrea o la esposa del gobernador de Santa Fe, a quien se le quitó un dolor en el brazo después de besar la mano inerte de López cuando lo estaban velando.¹¹² Esta situación, reflejo de que la devoción había permeado en varios sectores de la sociedad novohispana, siguió presente durante las siguientes décadas, ya que las reliquias del ermitaño siguieron circulando por distintas regiones del virreinato. Familias enteras, como los Fuentes Castelazo o los Segura

¹⁰⁹ AAV, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 22v-23v.

¹¹⁰ AAV, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 27-27v y Muñoz, *Vida que el...*, fol. 111.

¹¹¹ AAV, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 35v y 46v-47 y v. 1710, f. 133v.

¹¹² Losa, *La vida que...*, p. 48-48v.

Monroy, afirmaron haberse beneficiado de su intermediación¹¹³, al igual que algunas comunidades monásticas como el convento de la Encarnación, en donde la enfermera del lugar, sor Beatriz de las Vírgenes, concluyó que ninguna de las hermanas murió durante la epidemia de sarampión que asoló a la ciudad de México, en 1639, porque anteriormente se habían encomendado a Gregorio López.¹¹⁴ Asimismo, algunas vecinas del terciario franciscano Juan de Ochoa de la Rea, que vivía en la ciudad de México, y de Jerónimo de Escobar y su esposa María del Pino, quienes radicaban en el Real de Minas de Temascaltepec (hoy Estado de México), aseguraron haber tenido un buen parto tras colocarse en su vientre las reliquias que estos personajes les habían proporcionado: un cinto de López en el primer caso y un bordón del mismo en el segundo.¹¹⁵

A esto hay que sumar que, para la segunda mitad del siglo XVII, como se vio anteriormente, algunas personas comenzaron a tener en sus viviendas estampas y pinturas de este anacoreta, a las cuales veneraban como si se trataran de reliquias. Esta situación no era rara, puesto que en la época no se hacía una distinción entre imagen y reliquia, ya que ambas tenían el mismo fin: expresar la devoción hacia un santo (o hacia Cristo o hacia la Virgen, según el caso) y solicitar o agradecer un favor.¹¹⁶ Ello explica por qué el herrero y arcabucero

¹¹³ Hacia 1687, durante el proceso remisorial de Gregorio López, las hermanas Mariana y Luisa de Fuentes, ambas costureras, refirieron que su familia siempre fue muy devota de este venerable. Su tío Julián Castelazo poseía una manga de la ropilla de López, con la cual habían atestiguado varios milagros, incluyendo la curación de cuatro esclavos de doña María Escamilla (posiblemente su parienta), la cual, junto con su esposo, vivía en su hacienda de San José del Parral, en la Nueva Vizcaya. Por otra parte, en este mismo proceso, Catalina de San Juan, monja del convento de Santa Inés de la ciudad de México, y su hermano, el capitán Alonso de Segura Monroy declararon que toda su familia se alivió con un huesito de dedo del ermitaño, el cual pertenecía a don Gonzalo de Briviesca, un hacendado de la villa de Tacuba. La madre de estos, María de Monroy, dejó de tener el pecho inflamado; su hermano Cristóbal, que a la postre profesaría en el convento de Santo Domingo de México, quedó curado de un tabardillo; y a su padre, el capitán Francisco Fernández Segura, dejaron de “salirsele las tripas”, consecuencia de una “quebradura” que había tenido. AAV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 291v-307 y 316-324.

¹¹⁴ AAV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 408-408v.

¹¹⁵ De acuerdo con la declaración de Margarita de Ochoa, acaecida también durante el proceso remisorial, años atrás, cuando los restos de Gregorio López todavía se encontraban en el convento de carmelitas descalzas de San José, su tío le dio a su padre, el tejedor y terciario franciscano Juan Ochoa de la Rea, un cinto de este venerable para que lo llevara al susodicho convento. Este, considerando que a las carmelitas no les haría falta porque ya poseían los restos, decidió quedarse con la reliquia. Con ella, además de curar a esta declarante de una enfermedad que tenía en los ojos, ayudó a varias mujeres a que sus partos llegaran a buen puerto. AAV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 344 y 447v-453v. Sobre este caso, también véase Jiménez, “Reliquias y milagros...” Un caso similar lo encontramos en el Real de Minas de Temascaltepec, en donde don Jerónimo de Escobar, ensayador de plata, y su esposa María del Pino, tenían un bordón de Gregorio López, del cual muchas mujeres se valían para dar a luz. AAV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 757v.

¹¹⁶ No hay que olvidar que en aquella época a muchas imágenes se les trataba como si fueran cuerpos: se les vestía, se les hablaba, se les atribuían movimientos, sangrados, sudores, lágrimas, etc. Antonio Rubial, “Íconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de las episcopópoli

Marcos Ortiz, de la ciudad de México, que padecía de vómitos y de una enfermedad en el hígado, haya asegurado que sanó de sus enfermedades luego de haber pasado varias veces sobre su vientre, “con todo afecto y devoción”, un “retrato de pincel” de Gregorio López que tenía en su casa¹¹⁷, o por qué el capitán Antonio de Estévez, quien vivía en la villa de Santa Fe de Guanajuato, afirmó que su esposa, doña Agustina Tello, pudo sobrevivir a un embarazo riesgoso gracias a que le rezó a una imagen de este venerable que poseía.¹¹⁸

Por todos estos y por más milagros que los novohispanos dijeron experimentar, durante el proceso remisorial que se llevó a cabo a finales del siglo XVII con la finalidad de buscar la beatificación de Gregorio López, el jesuita Francisco de Florencia declaró que esta devoción estaba generalizada tanto en nobles como en plebeyos, en eclesiásticos y seculares, y que se había extendido más allá del virreinato novohispano.¹¹⁹

Cuadro 1. Milagros atribuidos a Gregorio López después de 1595 y antes de 1620¹²⁰

Persona que experimentó el milagro	Lugar en donde vivía cuando sucedió el milagro	Reliquia de Gregorio López que empleó	Lugar y forma en que consiguió la reliquia	Milagro
1.- Una india principal de Santa Fe, esposa del gobernador de este pueblo hospital	Santa Fe	La mano inerte de Gregorio López		Esta india le besó la mano al cuerpo de Gregorio López mientras lo estaban sepultando. Gracias a ello, se le quitó un dolor que tenía en su brazo.
2.- Una niña de cinco o seis años que le servía como moza a doña María Velasco, quien vivía en el	Ciudad de México	Pedazo de tela del hábito de Gregorio López	Estaba en poder de las monjas de aquel convento	La niña se encontraba gravemente enferma por haber comido tierra. Sanó luego de que doña María le

de Nueva España (1610-1730)”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017, p. 223.

¹¹⁷ AAV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 865v-866.

¹¹⁸ AAV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 845v-846.

¹¹⁹ AAV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 514.

¹²⁰ El presente cuadro se elaboró con base en los milagros que aparecen en la hagiografía del padre Losa (Losa, *La vida que...*, p. 47v-52), la de Luis Muñoz (Muñoz, *Vida que el...*, fol. 111-111v.) y en las informaciones que se hicieron en 1620 para promover la beatificación de Gregorio López ante la Santa Sede (AAV, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 18v-47).

convento de la Concepción				colocara el pedazo de tela.
3.- Una señora principal de México	Ciudad de México	Una manga del jubón de Gregorio López	No se especifica	La señora padecía fuertes dolores de cabeza, a tal punto que pensaba iba a perder el juicio. Estos desaparecieron cuando se puso en la cabeza la manga del jubón, “la cual guardaba con mucha devoción y estima.”
4.- Un bebé de tres meses	Ciudad de México	No se especifica	No se especifica	El bebé estaba con calenturas, por lo cual no podía dormir ni tomar pecho. Se curó cuando le pusieron una reliquia de Gregorio López que sus padres tenían en la casa.
5.- El sacerdote Gabriel de Ayrolo	Ciudad de México	Un pedazo del vestido de Gregorio López	Se la dio su madre	Gracias a que se colocó esta reliquia “en el carrillo” se le quitó un fuerte dolor de muelas que padecía.
6.- Doña Ana de Mendoza, hermana del sacerdote Gabriel de Ayrolo	Santa Fe/Ciudad de México	El sombrero y uno de los zapatos de Gregorio López	Se los dio a besar Francisco Losa en Santa Fe	Doña Ana sufría de una enfermedad en los ojos, los cuales le sangraban. Le pidió a su esposo, don Pedro González, mayordomo mayor del hospital de San Lázaro, que la llevara a Santa Fe para pedir la intercesión de Gregorio López, pues se acordaba que su hermano

				Gabriel de Ayrolo había sanado con una reliquia de este ermitaño. En Santa Fe, Francisco Losa le dio a besar las referidas reliquias, con lo cual fue recuperando la salud.
7.- Leonor de Ayrolo, también hermana de los dos anteriores	Ciudad de México	Trozo de la camisa de Gregorio López	Posiblemente se encontraba en su casa, ya que su padre había conseguido esta reliquia años atrás	Una vez que se puso esta reliquia, sanó de una enfermedad que tenía en el oído.
8.- Un esclavo de un caballero principal de México	Ciudad de México	Un pedazo de la camisa de Gregorio López	Se la puso una señora de la ciudad que tenía esta reliquia en su casa. Ella, a su vez, la había recibido de Francisco Losa	El esclavo tuvo un accidente mortal, por lo cual todos lo tenían por muerto. No obstante, se alivió luego de que la señora le pusiera el pedazo de camisa en la frente.
9.- El franciscano fray Juan de Santiago	Ciudad de México	Una media calza, un acerico (almohadilla pequeña) y una taza de Gregorio López	Se las dio Francisco Losa en Santa Fe	Con estas reliquias, el franciscano quedó curado de una enfermedad que tuvo en el cerebro y ya no tuvo problemas de sueño, los cuales anteriormente padecía.
10.- El padre Nicolás Martínez, cura y rector del pueblo hospital de Santa Fe	Santa Fe	Ninguna		El padre Martínez estuvo a punto de morir ahogado en un río, pero se salvó tras exclamar: “venerable Gregorio López, así como creo que eres santo, favoréceme y sácame de este peligro.”

11.- El hermano del padre Nicolás Martínez	No se especifica	Un acerico de Gregorio López	Se la dio el padre Nicolás Martínez	Luego de que el padre Martínez le colocara esta reliquia se le quitaron los fuertes dolores de cabeza que padecía.
12.- Una mujer llamada María Andrea	Tacubaya	Un pedazo de sayal de Gregorio López	Se la dio el padre Nicolás Martínez	Tras ponerse esta reliquia en su vientre y pedir la intercesión del ermitaño desapareció su sangre lúbia.
13.- Don Juan de Valdivieso Turcios, alcalde mayor de Igualapa	Igualapa	Un pedazo de la camisa de Gregorio López	Se la dio don Pedro de Peralta	Don Juan sufría de un fuerte dolor en la quijada y tenía el mal de orina. Tras ponerse la reliquia en las áreas afectadas las dolencias desaparecieron.
14.- Hipólito Alonso de la Fuente	San Juan de Ulúa	Pedazo de la ropa de Gregorio López	Se encontraba en el hospital que los hipólitos tenían en San Juan de Ulúa	El susodicho hipólito tenía hinchazones por todo el cuerpo (especialmente en la cabeza y en las piernas) los cuales empeoraron por el clima adverso del puerto. Se curó a los tres o cuatro días de frotarse con la reliquia y encomendarse a Gregorio López.
15.- Una señora de la ciudad de Puebla	Puebla de los Ángeles	Pedazo de la ropa de Gregorio López	Se la puso el hipólito Juan Vallejo	Dicha señora tenía un tabardillo y una criatura muerta en su vientre que no había podido parir. Después de que el hipólito le pusiera la reliquia y le dijera “Confiese vuestra merced, que su

				siervo de Dios Gregorio López le alcanzará salud, y tenga gran devoción con esta reliquia suya” pudo “echar la criatura” y quedar sana.
16.- Otra señora de la ciudad de Puebla	Puebla de los Ángeles	Pedazo de la ropa de Gregorio López	También se la colocó el hipólito Juan Vallejo	La susodicha señora tenía unos fuertes dolores de cabeza, los cuales desaparecieron luego de que el hipólito le pusiera la reliquia.
17.- Doña María de Jesús, esposa del sastre Pedro Bernal Zermeño	Puebla de los Ángeles	Pedazo de la camisa de Gregorio López	Se la puso el referido sastre Bernal Zermeño, quien debió hacerse de ella en Santa Fe gracias a Francisco Losa	Gracias a esta reliquia se le quitaron unos fuertes dolores de cabeza que padecía.
18.- Juan Rodríguez Flores, hijo de María de Jesús y del sastre Bernal Zermeño, de ocho años	Puebla de los Ángeles	Pedazo de la camisa de Gregorio López	Se la puso el referido sastre Bernal Zermeño, quien debió hacerse de ella en Santa Fe gracias a Francisco Losa	Por medio de esta reliquia, el niño quedó curado de un tabardillo, una viruela y una disentería que lo tenían al borde de la muerte.
19.- La beata Agustina de la Encarnación, también hija del sastre Bernal Zermeño	Puebla de los Ángeles	Pedazo de la camisa de Gregorio López	Se la puso el referido sastre Bernal Zermeño, quien debió hacerse de ella en Santa Fe gracias a Francisco Losa	Gracias a esta reliquia se le quitaron unos fuertes dolores de cabeza que padecía.
20.- Otra hija del sastre Bernal Zermeño	Puebla de los Ángeles	Pedazo de la camisa de Gregorio López	Se la puso el referido sastre Bernal Zermeño, quien debió hacerse de ella en Santa Fe gracias a Francisco Losa	Por medio de esta reliquia quedó curada de una enfermedad que tenía en el hígado.
21.- Un mancebo de la ciudad de Tlaxcala	Ciudad de Tlaxcala	Pedazo de la ropa de Gregorio López	Se la dio otro hermano hipólito	Al ponerse la reliquia en el cuello, por recomendación del hipólito, el mancebo se curó de lepra.

Sin duda, Gregorio López fue el ermitaño novohispano a quien más milagros se le atribuyeron, gracias a este fomento y veneración que tuvieron sus reliquias. Sin embargo, no fue el único. Otro eremita que también gozó de fama de santidad y de quien se decía había sido dotado con la “gracia gratis dada” para hacer milagros fue el lego agustino Bartolomé de Torres. Un señor de Tenancingo aseguró que habían sido sus oraciones las que habían evitado que un incendio consumiera su casa; un albañil de la misma zona afirmó que gracias a que este venerable exclamó “Dios sea contigo, Dios te favorezca”, mientras este caía por un precipicio, logró atorarse entre las ramas de unos árboles y no proseguir en su mortal caída; fray Juan de San José manifestó que su madre agonizante pudo recuperar la salud porque Torres había orado por ella; y doña Marina Vázquez y don Hernán de la Vera, quienes vivían en una hacienda cercana a dicho santuario, aseveraron que su hijo Rodrigo de tres años, que padecía de fuertes calenturas, se curó después de que este eremita le dio un panecito de san Nicolás disuelto en agua, reliquia muy preciada entre la orden agustina.¹²¹ Si bien esta última curación, a decir de Francisco de Florencia, podía atribuírsele más a san Nicolás, no se podía negar el hecho de que este portento había sucedido por la fe y confianza que había tenido fray Bartolomé en el santo.¹²²

A diferencia de lo que sucedió con el ermitaño de Santa Fe, cuyos milagros le fueron adjudicados *post mortem* y a través de sus reliquias y pinturas (solo los dos milagros que realizó en Oaxtepec le fueron atribuidos en vida), las curaciones portentosas que llevó a cabo Bartolomé de Torres sucedieron cuando este estaba con vida y radicaba en el santuario de Chalma. Esta situación, a la postre, terminaría por incidir en el desarrollo del culto al Cristo que ahí se veneraba, pues como se expondrá en el siguiente capítulo, a pesar de que este eremita fue clave en su posterior consolidación y expansión, también lo llegó a ofuscar, pues las personas que acudían al santuario, al conocer la fama taumatúrgica de Torres y al tratarse de un “intermediario celestial” mucho más accesible y cercano (una persona con la que podían hablar directamente y que podía comprender sus angustias), terminaban por solicitar

¹²¹ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XVII, XVIII, XIX y XX, p. 127, 137-139, 144-145, 161-162 y 164-165.

¹²² Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XX, p. 165. De acuerdo con la tradición, en una ocasión en la que san Nicolás de Tolentino se encontraba enfermo, la Virgen se le apareció y le dijo que mojara un trozo de pan en agua y luego se lo comiera, prometiéndole que por su fe y obediencia se curaría. Como esto en efecto sucedió, desde entonces y hasta su muerte san Nicolás se dedicó a bendecir trozos de pan y a distribuirlos entre los enfermos, con lo cual acaecieron varias curaciones. Tras su muerte, la orden agustina continuó con esta práctica.

más su ayuda que la del Cristo.¹²³ Es por ello por lo que mientras el anacoreta estuvo con vida casi no hay milagros atribuidos a la imagen; estos comenzaron a proliferar después de su muerte y cuando su cuerpo fue sepultado en un osario común, lejos de la veneración de los fieles.¹²⁴

Si bien Gregorio López y Bartolomé de Torres son dos casos excepcionales por la fama y notoriedad que alcanzaron en vida y después de muertos, ambos constituyen un claro ejemplo de la importancia que tuvieron los ermitaños como “santos milagrosos” en la sociedad novohispana (y en general en cualquier sociedad católica de Antiguo Régimen). A ellos acudían sus seguidores para que los socorrieran en sus necesidades más básicas, como el recuperar la salud (prácticamente la totalidad de los milagros que se les atribuyó radicaron en este punto), librarse de accidentes mortales en el camino o recuperar algún objeto perdido. Incluso, conseguir alimentos cuando estos se habían agotado (como pasó con Gregorio López y los hipólitos de Oaxtepec) o lograr que estos tuvieran mejor consistencia y sabor, tal y como sucedió en el convento de Ocuilan. De acuerdo con el padre Florencia, en una ocasión en la que Bartolomé de Torres fue a comer a dicho convento con fray Melchor Escoto, prior del lugar, fray Melchor de Vivero y don Diego Vázquez, gobernador de este pueblo, las tortillas que estaban destinadas a los oficiales y sirvientes del convento se enfriaron y se secaron. Por esta razón, Torres colocó sus manos sobre ellas, con lo cual estas se calentaron y, a decir de los testigos que las probaron, mejoraron su sabor notablemente.¹²⁵

Aunado a ello, varias personas les solicitaban su bendición y el que oraran por ellas, pues en tanto santos era lógico pensar que Dios escucharía con mayor presteza sus oraciones y plegarias. Asimismo, gran parte de la sociedad consideraba que el rezar por los vivos (y también por los muertos), además de ser una obra de misericordia espiritual que cualquier cristiano podía y debía realizar, era una actividad propia de ellos, parte de su función social. El ermitaño que más se caracterizó por ello fue Juan Bautista de Jesús, quien, según Salgado

¹²³ En este tenor, Bartolomé de Torres cumplía cabalmente con la función principal que se les atribuían a los santos: fungir como intermediarios entre Dios y los hombres, en el entendido de que ellos, al haber sido (o ser) seres terrenales, eran más accesibles que la propia divinidad.

¹²⁴ Mientras Bartolomé de Torres estuvo con vida no se le adjudicó ningún milagro al Cristo de Chalma (al menos, hasta el momento, no se ha encontrado registro alguno en la documentación existente), lo cual es un indicativo de que aún no gozaba de gran devoción. Todos los portentos que sucedían en el santuario se le atribuían al ermitaño. Sin embargo, en cuanto este falleció, los milagros “realizados” por el Cristo comenzaron a suceder; para cuando Florencia escribió la historia de este lugar (1689), ya se tenía el registro de cuatro. Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXVIII, p. 242-251.

¹²⁵ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XX, p. 162-164.

de Somoza, dedicaba parte de su tiempo a orar por la paz entre los príncipes cristianos, la Monarquía hispánica y la ciudad de Puebla, ya que desde la sierra en donde vivía podía observar cómo los demonios volaban sobre esta urbe para dañar y tentar a sus pobladores.¹²⁶ Así también, en una noche de 1652 oró con gran firmeza y devoción para implorar la ayuda de la Virgen María, ya que una fuerte tempestad amenazaba con inundar a la ciudad de Tlaxcala. Fueron, pues, sus oraciones, a decir de Salgado, las que evitaron que este desastre natural ocurriera.¹²⁷ Este hecho, al igual que su intervención para proteger a la ciudad de Puebla de los acechos de los demonios, fueron representados en una serie de pinturas que sobre este eremita se hicieron en 1808 para adornar el santuario de Nuestra Señora de la Defensa, que, como se verá más adelante, quedó ligado a este personaje (ver imágenes 2 y 3).

Pero además de los milagros y de su capacidad intercesora, a los ermitaños se les atribuyó otra “gracia gratis dada”: la profecía. La sociedad novohispana, como muchas de las sociedades cristianas preindustriales, consideraba que los eremitas, al igual que varios de los visionarios (como frailes, monjas o beatas), tenían la capacidad de ver el futuro, de ahí que también acudieran a ellos para saber el desenlace de algún evento o negocio. El solitario que más se distinguió por ello fue Diego Felipe, ya que, a decir de sus coetáneos, siempre sucedía lo que pronosticaba. Al dominico fray Diego de Monroy, por ejemplo, le aseguró que volvería a ver a su tío, fray Hernando Marini, a pesar de que muchos lo tenían por muerto. De igual forma, le aseveró que fray Luis de Orduña, de quien se desconocía su paradero y a quien su Provincia (la de Santiago de México) había enviado a Roma en 1628 para atender unos asuntos, regresaría sano y salvo y triunfante de su misión. Ambos pronósticos en efecto sucedieron; incluso, el referido tío de Monroy, llegó a ser provincial de los dominicos de México.¹²⁸ Asimismo, a Juan Hidalgo, un tejedor que vivía en la calle de San Francisco, le profetizó que enfermaría de tabardillo y luego se curaría, además de que vería casada a una entenada suya. Todo ello, a decir de Hidalgo, sucedió tal y como se lo había anunciado.¹²⁹

Bartolomé de Torres fue otro eremita que tuvo fama de vaticinar eventos futuros. Por ello, en una ocasión en la que la provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús iba a

¹²⁶ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. VI, p. 20.

¹²⁷ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XIII, p. 42.

¹²⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 400 y 404v y Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 95.

¹²⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 377-378.

celebrar su capítulo provincial en el convento de Culhuacán, el famoso cronista fray Juan de Grijalva le pidió a este ermitaño le revelara si él sería el próximo provincial, pues sentía que tenía el apoyo de varios frailes y del propio virrey marqués de Cerralvo. Torres, después de orar toda la noche, concluyó que la Providencia no quería que este religioso fuera el próximo provincial, y así se lo hizo saber. Al otro día, cuando se llevó a cabo el capítulo, a pesar de que Grijalva era el candidato más fuerte, no fue elegido para tal cargo.¹³⁰ Por otra parte, a un mesonero de la ciudad de Puebla le auguró varias desgracias en el futuro, pero lo confortó diciéndole que no desesperara y que confiara en Dios. Años más tarde, cuando se lo volvió a encontrar, el mesonero le comentó que todo lo que le había dicho había sido verdad: había perdido sus casas, su hacienda y unas mulas que tenía, por lo cual le pedía encarecidamente que lo encomendara a Dios.¹³¹

Mejores noticias recibieron el padre Gabriel de Barrios y el colegial Fernando Vázquez de parte de los ermitaños Juan Gómez y Pedro Antonio, respectivamente: al primero se le pronosticó que sería beneficiado del partido de Ixtlahuaca; al segundo, que sí lograría su objetivo de ser sacerdote y que, incluso, llegaría a ser el sacristán mayor de la catedral (la de Oaxaca). Desconozco si estas profecías “se cumplieron”; lo que sí se sabe es que cuando el padre Barrios escuchó el vaticinio de Juan Gómez viajó a la ciudad de México a “comprar a la mala” el beneficio, el cual le costó dos mil pesos.¹³²

Un aspecto que llama la atención de estos casos es que, en la mayoría de ellos, los que solicitaron, escucharon y experimentaron las profecías de los solitarios fueron religiosos, algunos de notable formación intelectual como el dominico fray Diego de Monroy y el agustino fray Juan de Grijalva, lo cual vuelve a evidenciar que, si bien cada persona concebía a los ermitaños desde su propia cultura, formación y visión del mundo, en el imaginario colectivo permeaba la idea de que estos individuos podían realizar este tipo de acciones. A ello se suma que la teología católica tenía por viable el que algunos hombres y mujeres, sobre todo los que llevaban una vida virtuosa, pudieran tener noticia, por revelación divina, de eventos que sucederían en el futuro; después de todo, se trataba de una “luz inteligible”, de una “gracia especial”, que habían recibido del Espíritu Santo. Por tanto, no era extraño que también los eclesiásticos aceptaran la capacidad profética de los anacoretas, aunque también

¹³⁰ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XIX, p. 143 y 148-151.

¹³¹ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XIX, p. 151-153.

¹³² AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 16v y AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 553-554.

existieron algunas reservas, pues como sucedía con los milagros, existía la posibilidad que algunas profecías fueran embustes o engaños por parte del demonio.¹³³

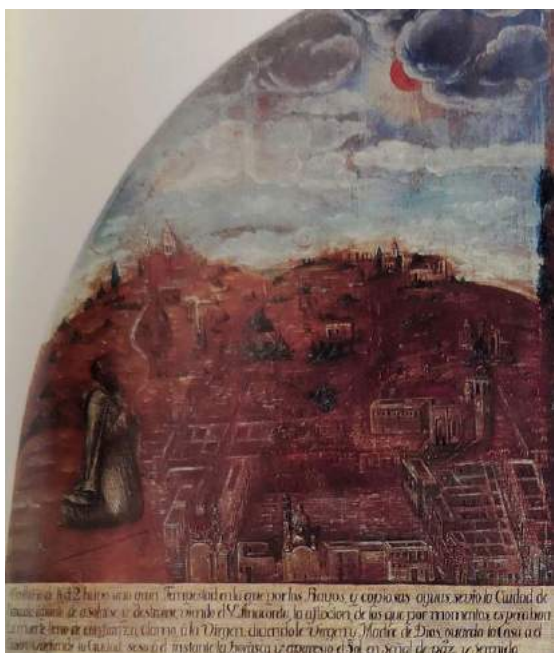


Imagen 2. Anónimo, *El venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*, 1808. Óleo sobre tela. Santuario de Nuestra Señora de la Defensa, Tlaxcala, México. Escena en donde se representa al ermitaño orando para que la tormenta no destruya a la ciudad de Tlaxcala, la cual yace bajo sus pies.¹³⁴



Imagen 3. Anónimo, *El venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*, 1808. Óleo sobre tela. Santuario de Nuestra Señora de la Defensa, Tlaxcala, México. En esta pintura, se representa el momento en el cual el eremita, desde la sierra en la que vivía, acompañado por un ángel, observa cómo sobre la ciudad de Puebla (la cual aparece del lado izquierdo) vuelan varios demonios.¹³⁵

Las ánimas del Purgatorio

Desde el siglo XIII, el magisterio de la Iglesia ha enseñado que son tres los lugares que conforman el “más allá cristiano”: el cielo, destinado a los bienaventurados; el infierno, sitio de condena eterna para los pecadores irredentos; y el purgatorio, espacio en el cual las almas expían o terminan de expiar sus pecados veniales (no graves) que no lograron purgar en vida,

¹³³ Sobre la profecía en la teología católica puede verse a Aquino, *Suma teológica*, II-II, L. IV, c. 171, art. 2, p. 578; c. 172, art. 1 y 5, p. 585 y 590; y c. 173, art. 4, p. 597.

¹³⁴ Imagen tomada de Cuadriello, *Las glorias de...*, p. 213.

¹³⁵ Imagen tomada de Cuadriello, *Las glorias de...*, p. 213.

para, después, poder gozar de la visión beatífica de Dios.¹³⁶ A pesar de que desde la Antigüedad tardía se creía que las almas de las personas que habían muerto sin cumplir con alguna penitencia o que cometieron faltas leves que no ameritaban la condenación perpetua tenían que satisfacer sus culpas antes del juicio final, ya sea en el sitio donde consumaron sus delitos o en algún paraje desconocido, el purgatorio, a diferencia del cielo y del infierno, no estuvo presente en el imaginario cristiano como “espacio geográfico escatológico” hasta el siglo XII, pues, como demostró Jacques Le Goff, no hay mención de él ni en las Escrituras ni en ninguna obra teológica hasta los escritos de Pedro el Comedor (alumno del gran teólogo Pedro Lombardo), Eudes de Soissons, Pedro el Cantor y Simón de Tournai.¹³⁷ Su “nacimiento oficial” se daría a lo largo de la centuria siguiente cuando el Papado lo reconoció formalmente, desde el pronunciamiento del papa Inocencio III en los primeros años de su pontificado, en donde argumentó que el purgatorio era el lugar donde se castigaba a los que murieron con algún pecado venial o no habían hecho suficiente penitencia en la tierra¹³⁸, hasta el I Concilio de Lyon (1245), en el cual quedó asentada canónicamente su existencia y razón de ser, además de que fue promovido como una doctrina que debían aceptar todos los fieles, incluidos los de la Iglesia griega. Con estas palabras lo decretó el concilio:

[...] y como los mismos griegos se dice que creen y afirman verdadera e indubitablemente que las almas de aquellos que mueren, recibida la penitencia,

¹³⁶ La concepción católica de estos espacios ha variado en las últimas décadas. El papa Juan Pablo II, por ejemplo, en la audiencia general del 28 de julio de 1999, señaló que el infierno, más que un sitio real, indicaba “la situación en que llega a encontrarse quien libre y definitivamente se aleja de Dios”. Por otra parte, su sucesor, Benedicto XVI, quien sí creía en la existencia física de este lugar, argumentó algo parecido con respecto al purgatorio en su audiencia general del 12 de enero de 2011; para él, más que un espacio del más allá, se trataba de un “fuego interior” que purificaba a las almas. *Vid.* “Audiencia general de Juan Pablo II”, miércoles 28 de julio de 1999 y “Audiencia general de Benedicto XVI”, miércoles 12 de enero de 2011. Ambas se pueden consultar en los siguientes enlaces, los cuales fueron revisados por última vez el 30 de abril de 2021:

http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_28071999.html

http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110112.html

También véase Wobeser, *Cielo, infierno y...*, p. 219.

¹³⁷ Como señala Jacques Le Goff, el hecho de que no existiera en el imaginario cristiano la idea del purgatorio hasta el siglo XII no quiere decir que antes no se tuviera la noción de que los hombres, para poder entrar al cielo, tenían que purgar los pecados que, en vida, no habían podido expiar, ya fuese en algún lugar de la tierra (san Gregorio Magno creía que uno de estos lugares eran los baños, símbolos de purificación) o en un paraje desconocido del más allá, de ahí que resultaba importante el sufragio por los difuntos. No obstante, el purgatorio como sustantivo (*purgatorium*) que hace referencia a un espacio particular, con las características que lo definirían en las centurias siguientes, no estuvo presente en el ambiente hasta el siglo mencionado, para lo cual fueron de vital importancia las obras de los teólogos referidos. Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1985, p. 82-112, 155 y 180 y ss. También véase Wobeser, *Cielo, infierno y...*, p. 177 y Lecouteux, *Fantasmata y aparecidos...*, p. 62.

¹³⁸ Le Goff, *El nacimiento del...*, p. 201.

pero sin cumplirla; o sin pecado mortal, pero sí veniales y menudos, son purificados después de la muerte y pueden ser ayudados por los sufragios de la Iglesia; puesto que dicen que el lugar de esta purgación no les ha sido indicado por sus doctores con nombre cierto y propio, nosotros que, de acuerdo con las tradiciones y autoridades de los santos Padres lo llamamos “purgatorio”, queremos que en adelante se llame con este nombre también entre ellos. Porque con aquel fuego transitorio se purgan ciertamente los pecados, no los criminales o capitales, que no hubieren sido antes perdonados por la penitencia, sino los pequeños y menudos, que aún después de la muerte pesan, si bien fueron perdonados en vida.¹³⁹

Durante los siguientes años, de la mano de teólogos destacados como Alejandro de Arnés, san Buenaventura, san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino o Hugo Ripelin, el magisterio terminaría por definir las características del purgatorio y trataría de darle un lugar en la geografía del más allá. Lo concebiría como un espacio ultraterreno -posiblemente localizado cerca del infierno o, incluso, en alguna parte de este¹⁴⁰- en donde las almas serían purificadas de sus pecados veniales o acabarían de cumplir las penitencias que, en vida, no alcanzaron a saldar. A pesar de que su estadía sería pasajera y no perderían la esperanza de redención como los condenados, al igual que estos sufrirían de la pena de daño (es decir, el no poder gozar de la presencia divina) y la de sentido (tormentos sensoriales). Esta última sería causada por las llamas de fuego que ahí se encontraban, las cuales tenían como objetivo

¹³⁹ I Concilio de Lyon, “Ritos y doctrina que hay que inculcar a los griegos” (1245). Citado en Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*, 45ª ed., trad. de Bernabé Dalmau, Constantino Ruiz, Eva Martín y Roberto H. Bernet, Barcelona, Herder, 2017, p. 370. La cita también aparece consignada en Wobeser, *Cielo, infierno y...*, p. 178. Si bien en este concilio se habló ya del purgatorio como un sustantivo que hacía referencia a un lugar específico del más allá, destinado a las almas que no pudieron cumplir con su penitencia o expiar sus pecados “pequeños y menudos”, y que estas podían ser beneficiadas mediante los sufragios de la Iglesia, Le Goff consideraba que fue en el II Concilio de Lyon (1275) cuando recibió su “formulación oficial” por parte de la Iglesia latina, ya que fue en él cuando, a raíz de la negativa de los griegos a aceptar las características que los teólogos católicos le atribuían a este espacio, se definió de mejor manera y se estableció con mayor contundencia. Le Goff, *El nacimiento del...*, p. 273 y 276.

¹⁴⁰ El dominico Hugo Ripelin, prior del convento de Estrasburgo, es quien mejor explicó la distribución de los espacios del más allá en su *Compendio de la verdad teológica*. Cuando aborda el pasaje del descenso de Cristo a los infiernos señala lo siguiente: “Está el infierno de los condenados donde se sufre la pena de sentido y la de daño (privación de la presencia divina) y donde se hallan las tinieblas interiores y exteriores, es decir, la ausencia de gracia: lo que hay es un duelo eterno. Encima se encuentra el limbo de los niños donde se experimenta la pena de daño pero no la de los sentidos y donde se hallan también las tinieblas exteriores e interiores. Encima de este lugar está el Purgatorio [...] donde se dan la pena de sentido y la de daño a la vez, pero temporales, y donde hay tinieblas exteriores, pero no interiores, porque en virtud de la gracia se posee la luz interior, ya que se sabe que habrá salvación. El lugar superior es el de los santos padres (de los patriarcas), donde se padeció la pena de daño pero no la de los sentidos, y hubo tinieblas exteriores, pero no las de la privación de la gracia. A este lugar fue donde descendió Cristo para liberarlos a los suyos...”. Citado en Le Goff, *El nacimiento del...*, p. 304.

“limpiar, purificar, blanquear y preparar a las almas para su ingreso al cielo.”¹⁴¹ A ello se sumaba el que el sitio, a decir de algunos tratadistas, era una “tierra de tinieblas”, en donde no llegaba la luz “de ninguna de estrella”.¹⁴² Esta situación hizo que el purgatorio despertara entre los fieles una sensación ambigua: por un lado, les generaba un sentimiento de esperanza en tanto su existencia constituía una gran oportunidad para salvarse -a diferencia de antes cuando las únicas opciones eran cielo e infierno-; pero, por el otro, les producía una enorme angustia el tener que pasar por este lugar de tormentos, especialmente cuando se hizo extensiva la idea de que la mayoría de los hombres, independientemente de su poder o riqueza, tendría que estar una temporada en él antes de entrar al cielo, puesto que, por la naturaleza pecadora del género humano, ninguno estaba exento de morir con algún pecado venial o penitencia pendiente.¹⁴³

Fue precisamente este temor el que permitió que se afianzara la creencia, durante las siguientes décadas, de que los vivos podían ayudar a los muertos con sus misas, oraciones, penitencias y ayunos; que se podía reducir el tiempo en el purgatorio con las indulgencias que la Iglesia comenzó a conceder a cambio de limosnas y donaciones¹⁴⁴; y que las personas, antes de morir, podían encomendarse a la Virgen o a los santos -enterrándose en sus santuarios, portando sus insignias (como cintos, cordones, escapularios, etc.) o usando sus

¹⁴¹ Wobeser, *Cielo, infierno y...*, p. 182-183 y María del Pilar Martínez López-Cano, *La Iglesia, los fieles y la Corona: la bula de la Santa Cruzada en Nueva España, 1574-1660*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, p. 38. Con respecto al fuego del purgatorio, la mayoría de los tratadistas consideraba que era el mismo que el del infierno, ya que ambos provenían de una “hoguera común”, de ahí que la única diferencia que existía con respecto a los tormentos que generaba era que unos eran temporales y los otros, eternos. No obstante, el teólogo franciscano Alejandro de Arnés sostuvo una opinión diferente. Para él, sí había una distinción entre ambos fuegos; de hecho, en el más allá, existían tres clases de ellos: el fuego de la luz, reservado a los elegidos; el fuego de la brasa y el carbón ardiente, destinado a los condenados; y un fuego o llama de naturaleza intermedia, encargado de purificar a las almas. En este sentido, se trataba de un fuego menos riguroso que el del infierno. Le Goff, *El nacimiento del...*, p. 285 y 305.

¹⁴² Wobeser, *Cielo, infierno y...*, p. 182.

¹⁴³ Wobeser, *Cielo, infierno y...*, p. 178-180 y, de la misma autora, *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, p. 73-76.

¹⁴⁴ No hay que olvidar que el objetivo de las indulgencias era conmutar la pena o penitencia que se debía realizar para satisfacer el pecado cometido, una vez que este había sido confesado con verdadera contrición al sacerdote. En principio, dichas indulgencias solo fueron pensadas para los vivos, pero, con el tiempo, se hicieron también extensivas a los muertos (siglos XIII-XV), lo cual significaba que, gracias a ellas, podían reducir la pena que debían de cumplir en el purgatorio, es decir, disminuir su estancia en él. Las indulgencias se podían conseguir de varios modos: asistiendo a misa en días específicos, participando en los rosarios y viacrucis, visitando al Santísimo Sacramento, “comprando” ciertas bulas, etc. Wobeser, *Cielo, infierno y...*, p. 218 y Martínez, *La Iglesia, los...*, p. 35-43. De esta última autora véase también “Indulgencias, ¿para qué? Las instrucciones para predicar los jubileos romanos y las bulas de cruzada en el siglo ilustrado” en Martínez y Cervantes (coords.), *La Iglesia en...*, p. 17-20.

hábitos como mortaja- para que estos intercedieran por ellas ante Dios y su estancia en dicho lugar fuera más breve.¹⁴⁵ A ello también ayudó el que algunas mujeres, religiosas y laicas, adujeran tener visiones y revelaciones sobre este sitio, incluso, trasladarse en espíritu y presenciar los suplicios que las almas padecían.¹⁴⁶ Asimismo, resultó de vital importancia el surgimiento de narraciones orales sobre apariciones de ánimas que exhortaban a sus familiares y amigos a que no las olvidaran y sufragaran por ellas, ya que los tormentos eran implacables y querían abandonar el lugar lo más pronto posible. Los teólogos no solo justificaron estos relatos, argumentando que Dios permitía tales apariciones para instruir a los vivos y fomentar su caridad con los hermanos difuntos, sino que las articularon y divulgaron a manera de *exempla* (narraciones moralizadoras) durante los sermones y las prédicas. Todo ello ayudó a fortalecer esta literatura aparicionista y a que el purgatorio estuviera presente en el imaginario cristiano.¹⁴⁷

Con todo, y a pesar de que el Concilio Ecuménico de Florencia (1439) confirmó la existencia del purgatorio y la validez de los sufragios por las almas que ahí se encontraban¹⁴⁸, fue hasta el Concilio de Trento cuando se declaró como dogma, quizá como respuesta a la negativa de los protestantes a aceptar dicha doctrina y a sus severas críticas a las indulgencias, a las que tachaban de simonía.¹⁴⁹ Es por ello por lo que, desde ese momento y hasta finales del Antiguo Régimen, la Iglesia emprendió una serie de acciones para que dicho dogma pudiera consolidarse y fuera aceptado por los fieles. Entre ellas se encontraban: la celebración de misas y novenarios; la fundación de capillas y cofradías de ánimas que se encargarían de pedir limosnas y orar por ellas; el establecimiento de capellanías¹⁵⁰; la

¹⁴⁵ Le Goff, *El nacimiento del...*, p. 306, 316-317 y 320.

¹⁴⁶ Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 180.

¹⁴⁷ Le Goff, *El nacimiento del...*, p. 280, 310, 318 y 341-342.

¹⁴⁸ No se debe olvidar que bajo el término sufragio “se entendían diversos actos litúrgicos y prácticas religiosas tales como celebración de misas, realización de rezos y penitencias, ejecución de buenas obras, donación de dinero u otros bienes a instituciones eclesiásticas o de beneficencia y adquisición de indulgencias, entre otros.” Wobeser, *Cielo, infierno y...*, p. 204.

¹⁴⁹ Martínez, *La Iglesia, los...*, p. 43.

¹⁵⁰ Una capellanía era una obra pía, la cual consistía en que una persona (el fundador) “donaba determinados bienes para que, con la renta que estos produjeran, se sostuviera un capellán, mismo que quedaba obligado a decir, o a mandar decir, si todavía no estaba ordenado, cierto número de misas, en favor del alma del fundador y de las personas que este último estipulara.” La importancia de las misas por el alma de las personas radicaba en que, en la época, los teólogos aseguraban que en la Eucaristía ocurría el sacrificio mismo de Cristo, de ahí su poder redentor. Fue por ello por lo que los cristianos se preocuparon para que se dijera el mayor número de misas por sus almas o la de sus familiares; quienes tenían mayores ingresos llegaron a solicitar cifras “exorbitantes”. El minero Francisco Fagoaga Irigoyen, por ejemplo, mandó celebrar diez mil misas: cinco mil para su alma y cinco mil para la de su esposa. *Vid.* Wobeser, *Cielo, infierno y...*, p. 204-206 y, de la misma

predicación constante de *exempla* que conminaría a los feligreses a sufragar por los muertos; y la expedición de mayor número de indulgencias por parte de la Santa Sede.

Aunado a ello, se comenzaron a elaborar pinturas y esculturas que buscaban plasmar este espacio. En estas, las almas aparecían retratadas como hombres y mujeres desnudos envueltos en llamas o mares de fuego, a veces llevando cadenas y con expresiones ambivalentes de tristeza y esperanza. Varias de ellas portaban coronas, tiaras papales, cofias, bonetes, báculos y demás indumentaria que buscaba recordarle a los fieles que nadie, amén de su edad, sexo, ocupación, cargo, riqueza o poder que hubiera tenido en vida, era inmune a pasar por este sitio.¹⁵¹ De igual forma, en su composición pictórica, se optó por representar a la Virgen, los santos y los ángeles consolando a las ánimas, incluso, liberándolas; esto con el objetivo de que los observadores tuvieran siempre presente que el purgatorio era la “antesala del cielo” y que los seres celestiales, en tanto intercesores, podían socorrer a las almas durante su tránsito por este lugar. También, se estiló pintar a algunas de ellas con escapularios e indulgencias; siendo sacadas por la Virgen y los santos con la ayuda de rosarios, cordones o cintos; o siendo redimidas a través de la sangre de Cristo.¹⁵² Todo ello reforzaba la idea de que el purgatorio era un espacio de purificación donde resultaban de vital importancia, para las almas que ahí se encontraban, los sufragios de los vivos, la intermediación de la Virgen y los santos y “la sangre redentora del Cordero”.

Asimismo, se hizo extensiva la creencia (aprobada por los teólogos) de que, así como los vivos podían ayudar a los muertos con sus sufragios, estos podían corresponderles, intercediendo ante Dios por ellos. Por esta razón, las personas no solo rezaban o mandaban hacer misas para que las ánimas alcanzaran el paraíso, sino también para que estas, al igual que los santos, los auxiliaran en sus necesidades más básicas: una idea bastante común, por ejemplo, fue que las ánimas podían ayudar a encontrar los objetos perdidos.¹⁵³ Esta

autora, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2005, p. 12.

¹⁵¹ Wobeser, *Apariciones de seres...*, p. 73 y, de la misma autora, *Cielo, infierno y...*, p. 188-189. Varias de estas pinturas, para el ámbito novohispano, se pueden apreciar en esta última obra.

¹⁵² Wobeser, *Cielo, infierno y...*, p. 186 y 203-204 y, de la misma autora, *Apariciones de seres...*, p. 74.

¹⁵³ El jesuita Antonio Núñez de Miranda explicaba esta ayuda mutua de la siguiente manera: “Si se pierde o hurtan algo, se mandan algunas misas por las ánimas y luego aparece, si peligró el enfermo, tarda el ausente o vacila el negocio, con alguna promesa a las almas del Purgatorio parece que se asegura. ¿Por qué? `No solo en el cielo, después de nuestros sufragios sino que desde sus penas, aun estando todavía en el purgatorio, sintiendo el alivio de nuestros sufragios, y sabiendo del ángel el devoto que se los ofreció, lo gradecen de contado y piden al Señor el retorno en los bienes que más le convienen.’ Esta es ya común teología y de bien autorizados autores [como el jesuita Francisco Suárez] repetidos comúnmente de los modernos, probabilísimamente enseñan que

comuni3n que existía entre vivos y muertos se justificaba mediante la concepci3n teol3gica que consideraba a la Iglesia, el “cuerpo místico de Cristo”, como una asociaci3n de fieles, distribuidos en tres secciones o iglesias: la militante, formada por los bautizados que estaban en la tierra; la triunfante, constituida por las almas que gozaban ya de la presencia divina en el cielo; y la purgante, conformada por las ánimas del purgatorio. Los habitantes de las tres iglesias podían comunicarse entre sí y hacerse favores, todo ello mediante la gracia y “los méritos de Jesucristo”.¹⁵⁴

El impulso que recibió el purgatorio por parte de la Iglesia tridentina también se dio en la América virreinal, sobre todo durante los siglos XVII y XVIII. Para el caso novohispano, como han demostrado los trabajos de Gisela von Wobeser, Antonio Rubial, Jaime Morera, María Concepci3n Lugo Olín, entre otros, fue durante estas centurias cuando proliferaron los cuadros o pinturas de ánimas, en las cuales el purgatorio aparecía representado más cerca del cielo que del infierno, con lo cual se buscaba transmitir la idea de que este lugar, más que un sitio de castigos, era un espacio de purgaci3n del cual se podía salir con la ayuda de los sufragios de los vivos y de la intermediaci3n divina, y que era una de las tres iglesias que formaba parte de la comuni3n de los santos.¹⁵⁵ También, fue en esta época cuando circularon ampliamente narraciones orales y tratados (inspirados en los antiguos *exempla* medievales) que daban fe de las apariciones de las ánimas, las cuales se manifestaban a sus conocidos, amigos o visionarios para implorarles (a veces con cierta violencia) que sufragaran por ellas, y, así, dejar de padecer las penas del purgatorio (de las que dejaban constancia) y poder subir al empíreo.¹⁵⁶ Además, aumentaron notablemente las

las almas del Purgatorio, aunque para sí no puedan negociar nada, ni aliviar sus penas, más que con la efectiva paga de ellas, por razones de su estado y fuerza de los divinos decretos, para las otras pueden interceder y alcanzar, porque son almas santas queridas y agradables a Dios.” Antonio Núñez de Miranda, S.I., *Sumarias meditaciones de los que parecen más principales y efectos motivos a la devoci3n y socorro de las benditas ánimas del Purgatorio. Amplificadas de propósito por el padre prefecto de la Purísima a toda la congregaci3n en las pláticas ordinarias los martes. Que reducidas compendiosos puntos a luz el Licenciado Roque Hernández, prefecto actual de la misma congregaci3n*, México, Viuda de Bernardo de Calder3n, 1676, s, p., citado por Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 187-188.

¹⁵⁴ Wobeser, *Cielo, infierno y...*, p. 184-186 y Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 183.

¹⁵⁵ Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 180 y Wobeser, *Cielo, infierno y...*, p. 186 y ss. También, para profundizar en este tema, remito al lector a Jaime Ángel Morera y González, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001 y María Concepci3n Lugo Olín, *Una literatura para salvar el alma: nacimiento y ocaso del género, 1600-1760*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.

¹⁵⁶ De acuerdo con esta literatura aparicionista, las ánimas les mostraban a quienes se les manifestaban las penas que sufrían en el purgatorio para mover su caridad y, así, recibir los sufragios que necesitaban. El carmelita fray Agustín de la Madre de Dios narró en su crónica la historia del alma de María López, la cual se le apareció a su

fundaciones de capellanías, cofradías y obras pías destinadas a estos seres, y fue común que las personas adquirieran toda clase de artículos (como los escapularios de la virgen del Carmen)¹⁵⁷ e indulgencias (como las que otorgaba la bula de Santa Cruzada) para asegurar una estancia breve en este lugar, tanto la propia como la de familiares y seres queridos.¹⁵⁸ Todo ello devino, como había sucedido y seguía sucediendo en la Europa cristiana, en que los novohispanos tuvieran muy presente en el imaginario al purgatorio y a los elementos que giraban en torno a él.

Al igual que los demás mensajes que promovieron las autoridades religiosas, este tema fue recibido, asimilado y nutrido por los laicos rápidamente. Ello explica que beatas y ermitaños, desde los albores del siglo XVII, lo incluyeran entre sus creencias y prácticas religiosas. Influidos por las pinturas y relieves que veían, por la literatura aparicionista que leían o escuchaban y por la gran cantidad de prédicas, sermones y ejercicios espirituales a los que asistían, empezaron a argüir que ellos también podían viajar en espíritu a este espacio ultraterreno e interceder por las almas que lo habitaban.¹⁵⁹ Una de estas primeras visionarias fue la terciaria dominica Marina de San Miguel, quien, a finales del siglo XVI, aseguró haber visto los padecimientos que sufrían las ánimas, metidas dentro del fuego y de unos pozos llenos de “una cosa negra que parecía pez hirviendo.”¹⁶⁰ De igual forma, para mediados de la centuria siguiente, la beata Josefa Romera no solo aseveraba haber contemplado a muchas de estas ánimas, sino que también las había ayudado a salir. Además, se jactaba de que entre

cuñada y le mostró sus pies “envueltos en vivas llamas” para que le mandaran a hacer misas. En caso de que los visionarios no atendieran las peticiones de las ánimas, estas podían llevar a cabo otro tipo de acciones, a veces bastante violentas. Destaca el caso del clérigo que se le aparecía a sor Tomasina de San Francisco del convento de Jesús María, el cual le pedía que hiciera ayunara e hiciera penitencia por su alma. Dado que la religiosa no escuchó su demanda, el alma del sacerdote optó por quemarle, con el fuego del purgatorio, el brazo y la mano. Wobeser, *Cielo, infierno y...*, p. 211-213.

¹⁵⁷ En la época se creía en la llamada “bula sabatina”, es decir, en que los hermanos y cofrades del Carmen, y todos aquellos que portaran el escapulario de esta orden religiosa, serían sacados del purgatorio por la Virgen del Carmen el sábado siguiente a su muerte. Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 185. A principios del siglo XVIII, José de Villerías y Roelas sacaba a la luz la obra del padre Gabriel Serrada, en la cual se narraban algunos portentos ocurridos gracias a este escapulario. Por ejemplo, en ella se relata cómo un capitán “de mala vida” se fue al cielo el sábado siguiente al día su muerte porque, antes de fallecer, por intermediación de un capellán, empezó a usar el escapulario del Carmen. Wobeser, *Cielo, infierno y...*, p. 200.

¹⁵⁸ La bula de Santa Cruzada fue una concesión pontificia que ofrecía a los fieles la posibilidad de obtener varios beneficios espirituales a cambio de una limosna, la cual, también por concesión de la Santa Sede, era cobrada la Corona española, ya que las ganancias se emplearían en su luchas contra el turco. Entre los beneficios que otorgaba esta bula estaba, precisamente, el poder obtener indulgencias por el alma propia (al momento de la muerte) o por las de los familiares que se encontraban ya en el purgatorio. Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 183-184 y Martínez, *La Iglesia, los...*, p. 13 y ss.

¹⁵⁹ Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 181 y 185.

¹⁶⁰ Wobeser, *Apariciones de seres...*, p. 73.

estas almas se encontraban las de varios personajes famosos, tales como la del cardenal Richelieu, la del conde duque de Olivares y la del tlatoani Moctezuma.¹⁶¹

Con respecto al asunto que nos ocupa, huelga decir que los ermitaños también se interesaron por el purgatorio y lo tuvieron muy presente entre sus prácticas y creencias. Como vimos anteriormente, algunos de ellos, como Juan Corzo y José de Valdés, se dedicaron a pedir limosnas para que nunca les faltaran misas y demás sufragios a las ánimas. Otros, como Bartolomé de Torres y Juan de San José, se encomendaban a ellas para encontrar algún objeto perdido.¹⁶² Y unos más, como Diego Felipe y Pedro Antonio, al igual que las beatas mencionadas, adujeron haber visto a varias de ellas y haberlas ayudado a salir de este lugar mediante su intercesión.

Diego Felipe, por ejemplo, que estaba muy imbuido por la espiritualidad carmelita (no hay que olvidar que portaba el hábito del Carmen y que un tiempo fue sacristán del convento de Santa Teresa la antigua), encomendaba las ánimas a Dios y sabía el momento exacto en que estas salían del purgatorio. Al dominico fray Diego de Monroy le dijo que había orado por el alma de un hombre que había muerto en la calle de Santo Domingo sin confesión, y que, gracias a ello, se había ido ya al cielo.¹⁶³ Por su parte, al dorador Diego de Santa María le aseguró que el alma de su esposa recién fallecida estaría poco tiempo en el purgatorio; de hecho, era casi seguro que abandonaría este sitio para la Pascua. No le podía decir lo mismo del alma de la esposa de Cristóbal Morales, quien seguía padeciendo graves penas porque este no le mandaba a hacer misas. Asimismo, le comentó que este don que tenía para saber cuándo y cómo un alma dejaba el purgatorio solo lo tenían siete individuos en la ciudad de México, y él era uno de ellos.¹⁶⁴

Las afirmaciones de Diego Felipe, que a los ojos de los teólogos rayaban en la herejía, le ganaron la fama de intercesor con las ánimas, lo cual ocasionó que más personas de la ciudad de México, como doña Agustina de Castañeda o doña Luisa de la Torre, le

¹⁶¹ Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 181-182.

¹⁶² De acuerdo con Francisco de Florencia, en una ocasión en que a fray Juan de San José se le perdió su camándula, la cual estimaba mucho, Bartolomé de Torres le dijo que si le rezaba un rosario a las ánimas esta aparecería. Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XIX, fol. 144.

¹⁶³ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 403v-404.

¹⁶⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 374 y 417-419.

encomendaran las almas de sus familiares y seres queridos.¹⁶⁵ Algo similar ocurrió en la ciudad de Oaxaca con el eremita Pedro Antonio, quien afirmaba haber visto en su vida más de mil ánimas purgantes, de las cuales había ayudado a 62 llegar al cielo, entre las que se encontraba la de Luis Félix, esposo de María de Avendaño, una de sus seguidoras.¹⁶⁶ De acuerdo con el anacoreta, esta ánima salió rápidamente del purgatorio (aproximadamente un mes después de su fallecimiento) gracias a las oraciones y a los ejercicios espirituales que su viuda e hijas hicieron por ella, y a que él se la encomendó a sus dos grandes abogadas: la virgen del Rosario y Nuestra Señora de Guadalupe. Cabe señalar que, para Pedro Antonio, estas acciones fueron más que suficientes, de ahí que siempre consideró que Luis Félix nunca necesitó que se le mandara a hacer misa alguna.¹⁶⁷ Con ello, el anacoreta infería que su intermediación no solo era eficaz, sino que estaba por encima de la misa (que, como hemos visto, el magisterio la consideraba el medio de redención por excelencia) y de los sacerdotes que la llevaban a cabo. Esta proposición heterodoxa, como era de esperarse, fue una de las razones por las cuales el comisario del Santo Oficio lo mandó prender meses más tarde.

Los dichos y prácticas de Pedro Antonio hicieron mella en sus seguidoras, ya que pronto estas empezaron a afirmar que también podían ver a las ánimas del purgatorio y socorrerlas. Luisa de Avendaño, por ejemplo, aseguró haber visto las almas de una india; una mujer de nombre Camelia, quien le pidió que buscara seis pesos y se los entregara a su hermana; don Alonso de Escobar, quien le suplicó fuera con el guardián del convento de San Francisco y le dijera que pusiera en ejecución la obra pía de doscientos pesos que le habían destinado; los hermanos difuntos de don Pedro de Escobar, las cuales ya se iban al cielo; y las de Juan Félix y Leonardo (posibles parientes de su padre). De estas últimas, Luisa declaró que, más que aparecérselas, ella fue a buscarlas al paraje donde habían asesinado a estos hombres, pues tenía la sospecha que ahí las encontraría. Y así fue. De acuerdo con su testimonio, cuando llegó a dicho paraje vio una luz que estaba recorriendo el lugar. En principio, pensó que podría tratarse de una “bruja” (fuegos fatuos), pero, cuando le ordenó en nombre de Dios y de la Virgen que se detuviera y le dijera quién era, la luz le señaló unos

¹⁶⁵ Doña Agustina Castañeda le encomendó el alma de su hijo Francisco de Luján, mientras que doña Luisa de la Torre le pidió por el alma de su madre, la cual, creía, se le había aparecido en su casa de Coyoacán. AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 381v y 388.

¹⁶⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 542 y 547v.

¹⁶⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 540.

adobes, en donde encontró un tecomate, seis pesos en reales y un listón negro, el cual pertenecía al sombrero de uno de los ejecutados.¹⁶⁸

La declaración de Luisa de Avendaño, además de que refleja cómo, en algunas ocasiones, los seguidores de los ermitaños también podían apropiarse de sus mensajes e intentar reproducirlos -tanto porque lo creían como porque querían hacerse de seguidores y de la fama que estos tenían- muestra que, a pesar de que la noción del purgatorio ya se había instaurado en la teología y en el imaginario cristiano, todavía prevalecían en la tradición oral antiguas creencias en torno a las ánimas, como la que aseguraba que estas podían aparecerse en los lugares donde las personas en cuestión habían muerto (sobre todo si había sido de forma violenta), en los sitios en los que cometieron algún delito no expiado (como se pensaba antes de que existiera el purgatorio) o en donde se hallaban sus restos mortales que aún no recibían sepultura cristiana. Esto último, también lo creyó el ermitaño Juan Bautista de Jesús, quien, en una ocasión en que estaba recogido en la ermita de San Juan, a las afueras de la ciudad de Puebla, escuchó llorar a una criatura. Cuando salió de la ermita, para ver de dónde procedía el llanto, vio cómo un perro estaba desenterrando los huesos de una pequeña. Tras percatarse del hecho, el eremita procedió a sepultarlos como mejor convino, además de que decidió orar por el eterno descanso de la criatura. Mientras rezaba, “se le apareció la niña gloriosa, y le dijo que su madre era una mujer que se había huido con un hombre, y que porque no la sirviese de embarazo le había muerto y enterrado en aquel puesto.”¹⁶⁹ Si bien la narración finaliza en este punto, se sobreentiende que, una vez que Juan Bautista le dio cristiana sepultura a la niña, y oró por ella, su alma pudo dejar la tierra y subir al cielo.

Visiones, locuciones y revelaciones de seres celestiales y demoniacos

Pero, además de las ánimas del purgatorio, como muchos de los visionarios novohispanos, tanto seculares como religiosos, los ermitaños también adujeron haber visto o escuchado a seres celestiales (como Cristo, la Virgen, los ángeles o algunos santos) y demoniacos. Ellos, al igual la sociedad que los rodeaba, creían en la veracidad de estas visiones, locuciones y revelaciones, pues en la época se pensaba que estos fenómenos sobrenaturales (si venían de

¹⁶⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 550v-551 y 556v-557v.

¹⁶⁹ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. IV, p. 17.

Dios) o preternaturales (si venían del demonio)¹⁷⁰ eran posibles en tanto existía una enorme y constante comunicación entre el mundo terrenal y los espacios del más allá: lo “maravilloso cristiano”, siguiendo a Jacques Le Goff, estaba a la orden del día.¹⁷¹ No obstante, también hubo algunos solitarios que fingieron estas apariciones para obtener mayor número de ingresos o ganar prestigio de santidad, como sucedía con los milagros, las profecías, la lectura de conciencias y demás portentos que decían realizar.¹⁷² De cualquier forma, el hecho de que pudieran “inventar” este tipo de manifestaciones radicaba, precisamente, en que los hombres y las mujeres del Antiguo Régimen -incluyendo a las autoridades religiosas- las tenían por viables y posibles. Su éxito y aceptación por parte de la sociedad, al igual que el de las visiones sinceramente creídas, recaía en que su contenido estuviera acorde con las ideas, las creencias y los estereotipos que se encontraban en el imaginario de sus coetáneos,

¹⁷⁰ A pesar de que en la actualidad la palabra sobrenatural puede emplearse de varias maneras, en tanto sirve para catalogar o describir un sinnúmero de fenómenos, es importante recordar -como apunta Javier Ayala Calderón- que en la época este término se refería única y exclusivamente a lo que estaba “por encima o más allá de la naturaleza física o del orden natural de las cosas.” En este sentido, el único ser que cumplía con dichas características era Dios, de tal suerte que solo Él y sus acciones (los milagros, por ejemplo) podían calificarse como sobrenaturales. De ahí en fuera, todos los demás seres, ya fueran puramente espirituales como los ángeles, puramente corporales como los animales, o mixtos como los hombres, participaban de la naturaleza y estaban sujetos a ella. En el caso de los demonios, por ejemplo, a pesar de que podían realizar acciones que, a primera vista, también desafiaban las leyes de la naturaleza (como volar por los aires, causar una epidemia o aparecérselos a los hombres de varias formas), en realidad se trataban de ilusiones o de una manipulación que hacían con los elementos naturales, ya que, a diferencia de los hombres, estos conocían perfectamente sus propiedades y secretos y cómo utilizarlos. Es por ello por lo que la mayoría de los tratadistas se referían a estos seres y a sus actos como “preternaturales”, es decir, que solo se encontraban por encima de la naturaleza física, pero no de las leyes generales de la naturaleza. Ahora bien, con respecto a los ángeles, a pesar de que también se inscribían en esta esfera de lo “preternatural”, en tanto su esencia y sus acciones, como las de los demonios (que en un principio también habían sido ángeles), estaban sujetas al orden natural de las cosas, el hecho de que estas estuvieran inspiradas en Dios o fueran ordenadas por Él hizo que algunos teólogos comenzaran a considerarlas como asuntos sobrenaturales. Lo mismo sucedió con las apariciones de la Virgen, de los santos y de las ánimas del purgatorio, ya que se trataba de fenómenos que habían sido permitidos o fomentados por la voluntad divina. Por esta razón, y con el fin de evitar equívocos y confusiones al hablar de este tipo de fenómenos, considero, como Javier Ayala Calderón, que lo más prudente es atender a la división que hizo el teólogo francés Louis Boyer el siglo pasado. Para él, lo sobrenatural puede hacer referencia “a lo estrictamente referido a Dios” (*quoad essentiam*) y “a las situaciones que, siendo actos de esta divinidad, podrían haber ocurrido también en otras condiciones a través de fuerzas naturales o preternaturales (superiores a la naturaleza física, pero no a la naturaleza en general), tales como los milagros de curación y las visiones de los santos” (*quoad modum*). En pocas palabras, lo sobrenatural podrá ser aplicado a las apariciones, manifestaciones y acciones de seres celestiales y ánimas del purgatorio, mientras que lo preternatural se referirá exclusivamente a lo demoníaco.” Vid. Ayala, *El Diablo en...*, p. 23-25. Sobre el tema, también véase Doris Bieńko, “Juan de Jesús María y Miguel Godínez: dos propuestas del discernimiento de espíritus” en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, p. 136.

¹⁷¹ Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, 4ª ed., trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2017, p. 9 y ss.

¹⁷² Wobeser, *Apariciones de seres...*, p. 17.

además de que no se desviara (o intentara no desviarse) de los dogmas establecidos por el magisterio eclesiástico.

Los teólogos, por su parte, a pesar de que tampoco negaban la posibilidad de que los ermitaños pudieran experimentar dichos fenómenos, debido a que, en principio, poseían un espíritu virtuoso por la forma de vida que llevaban¹⁷³, consideraban que era importante actuar con cautela y tratar de distinguir el origen y tipo de visión o revelación que afirmaban haber tenido. El jesuita irlandés Miguel Godínez (o Michael Wadding, antes de su arribo a Nueva España), teólogo afamado de la primera mitad del siglo XVII, en su *Práctica de la teología mística*¹⁷⁴, señalaba que, en primer lugar, había que discernir si se trataba de una visión o de una revelación. Si bien ambas estaban relacionadas y constituían un tipo de conocimiento indebido y ajeno a la naturaleza humana, el primero se aprendía mediante una representación visible (una imagen, una figura), mientras que el segundo simplemente llegaba a través de una infusión divina, además de que conllevaba el descubrimiento o revelación (de ahí su nombre) de un mensaje oculto o una verdad secreta. En este tenor, a decir del jesuita, si a alguien se le aparecía Cristo de manera visible se trataría de una visión; en cambio, si este le infundía algún conocimiento o noticia superior sin aparecersele (por ejemplo, que le revelara cuándo sería el fin del mundo) se trataba de una revelación.¹⁷⁵

Ejemplo de lo anterior puede verse con los ermitaños Salvador de Victoria y Juan Fabián Arias. El primero, durante su estancia en la ciudad de México, en una ocasión le comentó al mercader Joseph de Oribay que había visto a “Cristo, Señor nuestro, con la cruz

¹⁷³ Para este momento, los teólogos entendían al espíritu como la propensión o inclinación del alma hacia lo bueno o hacia lo malo, de ahí que pensarán que estaba compuesto de “gracia, conocimiento y afecto.” El jesuita Miguel Godínez, por ejemplo, clasificaba a los espíritus en “buenos de Dios”, “malos del demonio”, “profanos del mundo” y “de amor propio”. También, los agrupaba en “virtuosos”, “perfectos” e “imperfectos.” En este tenor, a los verdaderos ermitaños (porque también creía que había falsos), los ubicaba como espíritus buenos de Dios y perfectos, “por su amor a la soledad y al retiro.” Miguel Godínez, *Práctica de la teología mística*, Sevilla, por Juan Bejarano, 1682, L. I, cap. I, p. 3 y L. II, cap. I-V, p. 309-326.

¹⁷⁴ Sobre la vida y obra de Miguel Godínez, puede verse el texto de Bieńko, “Juan de Jesús...”, anteriormente citado.

¹⁷⁵ Godínez, *Práctica de la...*, L. IX, cap. I, p. 357. Cabe señalar que san Juan de la Cruz consideraba que las revelaciones pertenecían al “espíritu de profecía”, pues se trataban del “descubrimiento de alguna verdad oculta o manifestación de [...] [un] secreto o misterio.” En este sentido, pensaba que podrían ser consideradas como una de las gracias gratis dadas. Asimismo, para él, existían dos tipos de revelaciones: lo que Dios es en sí, es decir, su esencia y características (la cual, como veremos, solo es dada a las personas que llegaban hasta el último grado de la escala o vía mística) y lo que Dios es en sus obras. *Vid.* San Juan de la Cruz, *Noche oscura de la subida del Monte Carmelo*, en *Obras Completas de San Juan de la Cruz*, 2ª ed., edición crítica, notas y apéndices de fray Lucino Ruano de la Iglesia, OCD., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014, “Noche activa del espíritu”, L. II, cap. 25-27, p. 380-388.

a cuestras, agujerada con los taladros [...] [y que le había dicho] que cómo quería ir a cielo si no era por medio de trabajos y pasión, que hiciera lo que le había mandado, que con eso sería aplacado su Padre eterno.”¹⁷⁶ En este caso, claramente se trata de una visión. Respecto al segundo, quien fue muy cercano a los dominicos del pueblo de Mixcoac y del convento de la ciudad de México, le dijo a un fraile de esta Orden, en el pueblo de San Dioniso, Oaxaca, que mientras rezaba el rosario en la población vecina de San Lucas, frente a una imagen de santo Domingo en Soriano, entendió repentinamente el significado de aquella pintura: la Virgen que aparecía en ella era una Virgen predicadora, pues se le representaba predicando el mensaje de que traería al mundo al más grande predicador, refiriéndose a santo Domingo de Guzmán.¹⁷⁷ También, le manifestó a este religioso que cuando estaba orando en España supo que era descendiente de este santo, ya que uno de sus abuelos se llamaba Rodrigo Núñez Guzmán. Este hecho, y el haber escuchado en la misa de santo Domingo en Soriano la frase “*vos estis sal terrae; vos estis lux mundi*” (“vosotros sois la sal de la tierra y la luz del mundo”), le hizo saber que su misión en la vida era predicar el Evangelio entre los pueblos, de ahí su presencia en aquella región de Oaxaca.¹⁷⁸ Estos conocimientos infusos que Juan Fabián creyó haber recibido, sin ninguna aparición visible de por medio, constituyen un buen ejemplo de lo que sería una revelación.

Ahora bien, una vez hecha esta distinción, Godínez consideraba que los teólogos debían indagar en el tipo de visiones y revelaciones que estaban tratando, pues había de tres tipos: las intelectuales, que eran percibidas por medio del entendimiento (una de las tres

¹⁷⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 9v.

¹⁷⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 502, exp. 2, f. 166v-167. En la imagen de Santo Domingo en Soriano se representa a santa María Magdalena, santa Catalina mártir y la Virgen María mostrándole a un fraile dominico un lienzo donde aparece pintado su patriarca. De acuerdo con la tradición, en 1530, en el convento dominico del pueblo italiano de Soriano, la Virgen y las santas referidas se le aparecieron a fray Lorenzo da Grotteria, fraile sacristán de aquella casa. La Virgen le entregó un lienzo en donde venía pintado un retrato de santo Domingo de Guzmán, “tal al vivo que a todos causaba reverencia y admiración.” La noche siguiente, santa María Magdalena y santa Catalina se le aparecieron a otro fraile para confirmarle la veracidad de la aparición, además de que le dijo que la imagen había sido pintada por los propios ángeles. Desde ese momento, dicha historia fue representada en numerosos cuadros, siendo uno de estos el que estaba en el poblado de San Lucas y frente al cual experimentó la revelación Juan Fabián Arias. Sobre la historia de santo Domingo en Soriano, véase Pierre Civil, “Retratos milagrosos y devoción popular en la España del siglo XVII” en Christoph Strosetzki (ed.), *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro, Münster 1999*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2001, p. 352.

¹⁷⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 502, exp. 2, f. 166v-167.

potencias del alma) y quedaban grabadas en él¹⁷⁹; las imaginativas, en donde Dios o el demonio imprimían una especie de “fantasía” en la mente del visionario¹⁸⁰; y las sensitivas, las cuales eran advertidas por los sentidos.¹⁸¹ Por ello, tanto los guías espirituales como los videntes, conscientes de esta división, al referirse a las visiones, hacían la diferencia entre si la persona en cuestión había tenido una visión intelectual o, como se decía en la época, si había “visto con los ojos del alma” -como Pedro Antonio, quien aseguró haber visto de esta manera a la Virgen, una custodia con la hostia consagrada y una cruz con las letras IHS¹⁸²- o si la había experimentado con los sentidos (visiones imaginativas y sensoriales), como sucedió con la mayoría de los ermitaños. De las tres, para Godínez, las más seguras eran las intelectuales, ya que en ellas no había lugar a equívocos y el demonio no tenía injerencia.¹⁸³

Otra indagación que el jesuita recomendaba hacer, para el caso de las visiones y revelaciones celestiales, era conocer su origen, ya que, si bien cabía la posibilidad de que este fuera efectivamente divino, también podría responder a otras causas. Las imaginativas y sensitivas, por ejemplo, podían ser el resultado de ilusiones o imaginaciones gestadas en la cabeza del supuesto visionario, consecuencia de enfermedades o desórdenes naturales que en ese momento estuviera padeciendo por las penitencias y los ayunos. Asimismo, los que experimentaban estas manifestaciones corrían siempre el peligro de ser embaucados por el diablo, el cual les podía hacer creer que sus visiones y revelaciones eran buenas -sobre todo por la aparente paz y fascinación que les hacía sentir- cuando en realidad los estaba

¹⁷⁹ Como se recordará, desde los primeros siglos del cristianismo se estableció que las potencias o facultades del alma eran tres: la memoria, el entendimiento (también llamado por algunos inteligencia) y la voluntad. Estas potencias, al ser del alma, no tenían que ver con la parte orgánica o física del cuerpo, sino con la espiritual.

¹⁸⁰ En aquella época, los tratadistas creían que los seres humanos, además de sus cinco sentidos corporales o exteriores, poseían dos interiores: el sentido imaginativo y el sentido de la fantasía. Estos, como su nombre lo indica, tenían la función de producir en la mente de los individuos imágenes y fantasías (el nivel más elevado de la imaginación), ya fuese de modo natural (como imaginar a Cristo con la cruz auestas en un ejercicio espiritual) o sobre y preternatural. En este último, la imaginación y la fantasía no actuaban por sí solas, sino que, de manera pasiva, recibían la imagen de una visión celestial o demoníaca que en ese momento estuviera experimentando la persona. A pesar de que estos sentidos ayudaban mucho en el camino espiritual, ya que eran necesarios para lograr una buena meditación (recuerde el lector que los jesuitas se basaron mucho en la imaginación para sus ejercicios espirituales), muchos teólogos consideraban que era peligroso recurrir a estos sentidos sin la dirección de un guía espiritual, pues la imaginación y la fantasía mal encaminadas podían conducir a equívocos, además de que el demonio se valía de ellas para generar falsas y peligrosas visiones. Uno de los autores que más abordó este tema fue san Juan de la Cruz. *Vid. Cruz, Noche oscura de...*, “Noche activa del espíritu”, L. II, cap. 12, p. 323-326.

¹⁸¹ Godínez, *Práctica de la...*, L. IX, cap. I, p. 358.

¹⁸² AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 549.

¹⁸³ Godínez, *Práctica de la...*, L. IX, cap. III, p. 363-364. Otros teólogos especialistas en el discernimiento de espíritus, como el carmelita fray Juan de Jesús María, quien fue contemporáneo a Godínez, también pensaban lo mismo. *Vid. Bieñko, “Juan de Jesús...”*, p. 130.

conduciendo al camino de la perdición.¹⁸⁴ Años atrás, otro religioso destacado, el dominico fray Agustín Dávila Padilla, argumentaba, con base en los escritos de san Pablo, que el “ángel de las tinieblas” solía manifestársele a los hombres, especialmente a los ermitaños, como un “ángel de luz”, por lo que, si no eran asesorados por un experto en la materia, podían caer fácilmente en el embeleco.¹⁸⁵ Finalmente, tampoco se podía descartar a los falsos visionarios, que buscaban engañar a la gente fingiendo este tipo de fenómenos. Por todo ello, el padre Godínez exhortaba a los directores espirituales a discernir cabalmente si las visiones, locuciones y revelaciones que decían tener estos hombres eran sobrenaturales y, por ende, divinas, o preternaturales y naturales, consecuencia de los engaños e ilusiones de Satanás, de la persona o de la flaqueza humana.

Una última pesquisa que aconsejaba este padre ignaciano, también con respecto a las visiones celestiales, era vislumbrar si el contenido de estas había sido claro, simple y fácil de aprender, como por ejemplo una aparición manifiesta de Cristo y la Virgen, en donde el vidente claramente identificaría a estos personajes, o si por el contrario había sido simbólica y figurativa, en las cuales tendría que interpretar el significado de lo que había observado¹⁸⁶, como sucedió con Pedro Antonio y la visión que tuvo de la custodia con la hostia consagrada. La mayoría de los ermitaños aseguró haber tenido visiones simples y no simbólicas, aunque, al igual que Pedro Antonio, también hubo quienes afirmaron haber percibido algunas de estas últimas. El eremita que más se caracterizó por ello fue, quizás, el “ermitaño ciego de Acolman”, el cual había quedado en ese estado porque, según él, así se lo había pedido Dios, pero por revelación divina sabía que muy pronto la recuperaría, ya que tenía la misión de viajar al Perú y fundar allá una nueva orden religiosa. En una de sus visiones afirmó haber visto un caballo blanco, muy flaco, sobre el cual estaban comiendo y “cebándose” muchos gusanos de seda, a los que empezaron a matar unos religiosos y unos sacerdotes. En otra, distinguió a un carnero muy gordo y sin cabeza.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Godínez, *Práctica de la...*, L. IX, cap. III, p. 363-364 y Wobeser, *Apariciones de seres...*, p. 30-31. El dominico fray Juan de Malpartida, por ejemplo, le decía al ermitaño Juan de Cárdenas que las visiones que tenía debían de ser “fantasía o representación causada de flaqueza”, mientras que uno de los confesores de Salvador de Victoria lo exhortaba a que tuviera cuidado con las suyas, pues “el demonio tomaba las formaciones de ángel y que lo quería engañar.” AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, f. 6v y vol. 445, exp. 1, f. 9v.

¹⁸⁵ Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, 2ª ed., Bruselas, en Casa de Iván de Meerbeque, 1625, L. I, cap. II, p. 9.

¹⁸⁶ Godínez, *Práctica de la...*, L. IX, cap. I, p. 357-358.

¹⁸⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 376, exp. 28, f. 417.

Esta última clase de visiones también ponían en alerta a los teólogos y directores espirituales, ya que su contenido abstracto daba pie a muchas interpretaciones, algunas de las cuales podían caer en el terreno de la heterodoxia o esconder mensajes velados que el visionario quería dar a conocer, ya fuese para justificar sus propias acciones o para criticar a las autoridades eclesiásticas.¹⁸⁸ Fue el caso de Salvador de Victoria, quien afirmó que cuando estuvo preso en el convento capuchino de Granada, consecuencia de que les decía a sus compañeros que debían reformarse y guardar con observancia la regla, un día vio cómo la reja de su celda se abría milagrosamente, y cómo una luz que llegaba del cielo iluminaba toda la estancia. Asimismo, aseguró que durante su huida reparó en que una nube blanca, que bajaba del firmamento, les impedía a los frailes que lo perseguían hallarlo, gracias a lo cual pudo completar su escape.¹⁸⁹ Ambas visiones, además de que buscaban justificar su fuga, insinuando que Dios siempre lo ayudó y protegió para que pudiera viajar a la Nueva España y no quedarse en aquel convento, evocaban, como señala Antonio Rubial, el pasaje bíblico de la liberación de san Pedro, según el cual este apóstol pudo escapar de la prisión en la que lo tenían los romanos debido a que un ángel abrió la reja de su celda y rompió las cadenas que lo aprisionaban, además de evitar que durante su huida los soldados lo encontraran. Al equiparar su escape al de san Pedro, Salvador de Victoria quería dar a entender el vínculo y apego que mantenía con el arzobispo de México (Mateo de Sagade Bugueiro) y el clero secular de aquel arzobispado, quienes estaban bajo el patrocinio de este santo, así como el enfrentamiento abierto que tenía con las órdenes religiosas, representadas en sus visiones como romanos.¹⁹⁰

A esta división que proponía Miguel Godínez, hubo tratadistas que también consideraron necesario distinguir entre las visiones de sustancias corpóreas, es decir, donde claramente se manifestaba una imagen (como la aparición de un santo o un ángel), y las incorpóreas, como la luz que dijo ver Salvador de Victoria cuando se abrió la reja de su celda. Asimismo, diferenciar entre las visiones que se daban mediante la vista (intelectual o

¹⁸⁸ También algunas de las visiones simples tuvieron como objetivo justificar algunas de las actividades de los ermitaños. Juan Gómez, por ejemplo, aseguró que anteriormente había visto en sueños a la virgen del Rosario que se encontraba en el altar de la iglesia de Tenancingo, lo cual era un indicativo de que él debía vivir en dicho pueblo. Esto lo dijo cuando el cura de aquella población, cansado de las críticas que este personaje le hacía a su forma de vida, pensaba en expulsarlo de aquella demarcación. AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 135v.

¹⁸⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 2v-2 [error en la foliación, ya que debería ser 2v-3]

¹⁹⁰ Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 167 y, del mismo autor, *El cristianismo en...*, p. 215.

sensitiva) y las que se manifestaban a través de los otros sentidos: el olfato (como los visionarios que olían el azufre del infierno), el gusto (como quienes llegaron a probar la leche de María o la sangre de Cristo), el tacto (como los que sintieron el calor del fuego del purgatorio) y el oído (como los que escuchaban locuciones o voces divinas y demoniacas).¹⁹¹ También en ellas, a decir de los teólogos, se debía proceder con cautela, debido a la gran cantidad de yerros en los que se podría incurrir.

Con todo, y a pesar de estas advertencias que los letrados hacían, los ermitaños visionarios, al igual que varios de sus confesores o hagiógrafos (en el caso de que los tuvieran), defendían la mayor parte del tiempo la veracidad de sus revelaciones y visiones, aunque también había momentos en que dudaban de ellas y llegaban a pensar que podían tratarse de fantasías o insidias del demonio.¹⁹² Con respecto a las manifestaciones celestiales, por ejemplo, Salvador de Victoria aseguró haber visto a san Francisco de Asís, Juan de Cárdenas a san Francisco Xavier y a la Trinidad, y el ermitaño ciego de Acolman a san Antonio de Padua, el cual portaba una túnica larga o capisajo (nombre indígena con el que se les conocía a las túnicas) y unos listones de colores.¹⁹³ Asimismo, Pedro Antonio y Juan Bautista de Jesús afirmaron haber vislumbrado a los ángeles: el primero los vio llevándole flores a la Virgen y el segundo trayéndole pan para que se alimentara.¹⁹⁴ Por otra parte, Juan Gómez dijo haber escuchado, de voz de un papagayo, que tenía la misión de reformar a todas las órdenes religiosas, con lo cual justificaba las constantes críticas que les hacía¹⁹⁵, mientras que Manuel Fernández aseveró que había tenido varias revelaciones de la Santísima Trinidad, en las cuales supo que debía ayudar a reformar la Iglesia antes de que llegara la Parusía, la cual estaba ya muy próxima.¹⁹⁶ Finalmente, hubo algunos que no solo aseguraron haber visto o sentido este tipo de fenómenos, sino que, incluso, experimentaron alguna curación o padecimiento físico. Fue el caso de Salvador de Victoria, quien dijo haberse curado de una enfermedad mortal en el puerto de Guinea tras habersele aparecido la virgen

¹⁹¹ Cruz, *Noche oscura de...*, “Noche activa del espíritu”, L. II, cap. 23, p. 376-380 y Wobeser, *Apariciones de seres...*, p. 26.

¹⁹² A Juan Gómez, por ejemplo, siempre le quedó la duda de si una locución que tuvo, en la cual se le ordenaba viajar a Marruecos a predicar el Evangelio, provenía de Dios o del demonio. AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 232v.

¹⁹³ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 37v-38; vol. 623, exp. 1, f. 7 y 9v; y vol. 376, exp. 28, f. 416v.

¹⁹⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 558 y Salgado, *Breve noticia de...*, cap. II, p. 9.

¹⁹⁵ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 13 [error en la foliación; debería de ser la 14].

¹⁹⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 522, exp. 6, f. 336-336v.

de los Santos (una advocación andaluza), o del eremita ciego de Acolman, quien le comentó a Juan Bautista de Güémez que el día que perdió la vista sintió cómo una espina de “la corona de nuestro Señor” le traspasó los ojos.¹⁹⁷

Sin duda, el contenido de estas visiones y revelaciones, ya fueran sinceramente creídas o inventadas, estaban construidas a partir de los referentes visuales y auditivos que tenían los eremitas. Como han señalado Gisela von Wobeser y William A. Christian Jr., la mayoría de estas manifestaciones fueron elaboradas con base en las vidas de santos que leían o escuchaban, desde los místicos medievales como santa Catalina de Siena y santa Gertrudis la Magna hasta los modernos como santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz; los pasajes bíblicos que conocían a través de los sermones; las pinturas de Cristo, la Virgen y los ángeles que veían en las naves de los templos o que tenían en sus devocionarios, indulgencias y altares domésticos; y las vivencias de otros visionarios.¹⁹⁸ De hecho, ellos mismos, al narrar sus visiones, declaraban que habían visto tal o cual figura con las características con las que se le representaba. Juan de Cárdenas, por ejemplo, le dijo al dominico fray Juan de Malpartida que había visto a “la Santísima Trinidad como la pintan: arriba del Padre el Espíritu, y junto al Padre, el Hijo”; Salvador de Victoria aseguraba que la virgen de los Santos se le había aparecido tal y como estaba en su ermita de Alcalá de los Gazules; y Pedro Antonio decía haber visto, con los ojos del alma, una custodia como la que se encontraba en el Sagrario.¹⁹⁹ En otros casos, el referente no eran tan explícito, pero se podía inferir a partir de la descripción que estos personajes hacían. Un ejemplo de ello es la propia narración de escape de Salvador de Victoria que vimos anteriormente, en donde se trataba de una clara alusión a la historia de la liberación de san Pedro por el ángel. También, cuando este ermitaño afirmó que había tenido una visión en la que la segunda persona de la Trinidad le había atravesado el pecho como si fuera un rayo²⁰⁰, nos hace pensar en la transverberación de santa Teresa, episodio muy conocido y difundido en aquel siglo por medio de pinturas y de la circulación de su vida.

Tampoco es casual que los anacoretas tuvieran visiones de cristos, vírgenes y santos promocionados por las órdenes o corporaciones religiosas a las cuales eran cercanos o las

¹⁹⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 2v y vol. 376, exp. 28, f. 417v.

¹⁹⁸ Wobeser, *Apariciones de seres...*, p. 28-29 y William A. Christian Jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, trad. de Eloy Fuente, Madrid, Nerea, 1990, p. 257-258.

¹⁹⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, f. 7, vol. 445, exp. 1, f. 152v y vol. 693, exp. 11, f. 546v.

²⁰⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 11.

que habían pertenecido, o de devociones que en ese momento la Iglesia estuviese promocionando. Ello explica que Juan Gómez, quien estuvo un tiempo en los conventos franciscano y dominico de Trujillo y Mérida (Venezuela), respectivamente, haya visto a san Antonio de Padua y a la virgen del Rosario²⁰¹, o que Juan Fabián Arias, quien tenía tratos con los dominicos del pueblo de Mixcoac, la ciudad de México y los pueblos de Oaxaca, haya tenido una revelación frente a la imagen de Santo Domingo en Soriano, imagen que, además, comenzaba a tener devoción en varias localidades de Nueva España.²⁰² Lo mismo puede decirse de los ángeles de la guarda que veía Pedro Antonio y que le ayudaban a determinar si la persona a la que cuidaban estaba en carrera de salvación o no, o los que le llevaban de comer a Juan Bautista. Como han demostrado diversos autores, la Iglesia postridentina, encabezada por los franciscanos y los jesuitas, promovió el culto a los ángeles y arcángeles; además, durante la década de 1670, el papa Clemente X ratificó y fomentó la devoción al ángel de la guarda o ángel custodio, nacida a principios del siglo XVI. Dicha acción hizo que este ser angélico, encargado de acompañar, guiar y cuidar física y espiritualmente a los hombres durante su tránsito por este mundo estuviera muy presente en el imaginario social, de ahí que no era raro que Pedro Antonio, quien además era muy cercano a los jesuitas, los “viera” constantemente, o que Juan Bautista dialogara con el suyo, el cual, además de protegerlo de “los peligros y asechanzas”, hablara con él y le contara los problemas del mundo.²⁰³

La Compañía de Jesús, con sus ejercicios espirituales, contribuyó también a que estos individuos “tuvieran” mayor número de visiones. El hecho de que se les animara a imaginar escenas de la vida y la pasión de Cristo, incluso, a tener diálogos con él, hizo que personajes como Pedro Antonio ya no supieran diferenciar cuándo se trataba de un acto imaginativo o de una experiencia sobrenatural, o que con este repertorio de imágenes inventaran, después, algunas de ellas. De igual manera, como veremos más adelante, la literatura mística,

²⁰¹ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 62v, 122 y 135v.

²⁰² María Fernanda Mora se encuentra, actualmente, preparando un trabajo sobre esta devoción. Le agradezco el haber compartido conmigo esta noticia.

²⁰³ De hecho, no solo los ermitaños, como Juan Bautista de Jesús y Pedro Antonio, adujeron haber visto a los ángeles de la guarda (propios y ajenos) durante la segunda mitad del siglo XVII; las beatas también se caracterizaron por ello. Josefa Romero o de San Luis Beltrán, por ejemplo, decía conocer a las personas por medio sus ángeles custodios, de los que también “sabía” sus nombres. El de ella se llamaba “Mansedumbre”; el de su hermana María, “Alegría”; y el de su confesor Joseph Bruñón de Vértiz, “Salatiel”. *Vid.* Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 163-165 y Salgado, *Breve noticia de...*, cap. VI, p. 20.

difundida a través de tratados, como el del padre Godínez, o de vidas de santos místicos, como los referidos santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, popularizó la existencia de estos fenómenos.

Pero las visiones de los ermitaños no se ciñeron únicamente a los seres celestiales; la otra gran figura del más allá, como se ha venido mencionando, fue el demonio. En la época, y desde la Antigüedad tardía, se creía que este personaje, también conocido como diablo, Luzbel, Lucifer, Satán, Satanás, el Maligno, el príncipe de las tinieblas o el ángel caído, a pesar de que radicaba en el infierno, tenía la facultad y el permiso de Dios para deambular por la tierra y castigar y tentar a los hombres; en este último caso, para probar su virtud (recuérdese en el caso de Job). Para lograr su cometido, él, al igual que su “ejército” de demonios -los demás ángeles caídos-, poseía la capacidad de tomar múltiples formas y manipular la naturaleza²⁰⁴, con lo cual podía causar enfermedades, plagas, inundaciones y sequías; seducir, acosar y poseer a las personas para que se condenaran, dañaran a otras o las indujeran a cometer algún pecado; y crear ilusiones en la mente de los hombres para hacerles creer que podía obrar milagros, predecir el futuro y desafiar las leyes del cosmos.²⁰⁵ Incluso, como hemos apuntado, se pensaba que podía engañarlos, sobre todo a los visionarios, apareciéndose como Cristo, la Virgen, un santo o un ángel.

Los ermitaños, además de dichas manifestaciones preternaturales, aseguraban verlo con otros de sus “disfraces”, tal y como se le describía en escritos teológicos y devocionales o como se le retrataba en cuadros y estampas. La manera más usual fue como un ser alado, monstruoso y “feísimo”, con cola, cuernos y patas de cabra, de ave o de reptil. Así lo vislumbraron Juan de Cárdenas y Juan Bautista de Jesús²⁰⁶, aunque este último también

²⁰⁴ De acuerdo con algunos tratados de la época, como el del franciscano fray Alonso de Espina los demonios, al igual que los ángeles (con quienes comparten la misma naturaleza) poseen cuerpos incorruptibles. Estos están compuestos de alguno de los cuatro elementos terrestres, por lo general de aire caliente y oscuro (“caliginoso”). Con todo, tienen la capacidad de tomar múltiples formas corpóreas para hacerse visibles a los sentidos e imaginación de los hombres. Por ejemplo, pueden manifestarse como un ser monstruoso, con alas, cuernos y cola; como una mujer o un varón lascivos para incitar a la lujuria; como un hombre negro; como un animal feroz o ponzoñoso (un león, una serpiente, un perro agresivo), entre otras. Todas estas formas o “disfraces” fueron representadas en grabados y pinturas, y consignadas en la literatura religiosa del momento. Al respecto, véanse Wobeser, *Apariciones de seres...*, p. 53-55; Pereda y Carlos, “Desalmados: imágenes del...”, p. 242; y Berta Gilabert Hidalgo, “Las caras del maligno. Nueva España, siglos XVI al XVIII”, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2010.

²⁰⁵ No se debe olvidar que, para los teólogos, dichas manifestaciones eran meras ilusiones, ya que los demonios no tenían la capacidad de violar las leyes generales de la naturaleza. Véanse las notas 96 y 170 del presente capítulo.

²⁰⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, f. 6v. También, véanse la nota 126 y la imagen 3 del presente capítulo.

refirió haberlo visto “en forma humana, a modo de un negro feo y espantoso.”²⁰⁷ Es importante señalar que en Nueva España, como en otros lugares de la cristiandad, fue usual que al demonio se le representara de este modo, lo cual respondía a varias razones. En primer lugar, se encontraba en el imaginario la creencia, fortalecida por la teología, de que el color negro, la mayoría de las veces, implicaba oscuridad y ausencia de luz, y por ende de Dios, quien era la luz del mundo.²⁰⁸ También, simbolizaba lo opuesto a la claridad, a la pureza y a la bondad, de ahí que los seres celestiales se caracterizaran por ser entes de luz. En segundo lugar, existía en el cristianismo una larga tradición de personificar a Satanás como un negro o un “etíope”; de acuerdo con José María García González, esta costumbre apareció entre los siglos III y IV d.C. entre los cristianos del norte de África, consecuencia de la presencia de negros etíopes que aún realizaban sus rituales paganos.²⁰⁹ De igual forma, a pesar de que desde finales del siglo XVI los negros ya cristianizados se encontraban plenamente integrados a la Iglesia militante, y se fomentaba el que participaran activamente en las actividades religiosas (no hay que olvidar que ellos, por ejemplo, poseían sus propias cofradías), siempre se les vio con recelo y desconfianza, pues se pensaba que su naturaleza y fuerza física los inclinaba hacia el mal (a la vagancia, a la violencia, a la depravación sexual, etc.) y que su temperamento era cruel, brutal y despiadado. Todos estos estereotipos se veían reforzados con la presencia de historias -a veces verídicas, a veces infundadas- de esclavos bozales que querían levantarse contra el reino y asesinar a toda la población blanca, o de negros que ya habían matado a algunos españoles y violado a sus esposas, o de personajes de esta condición étnica que seguían llevando a cabo sus ceremonias paganas y “diabólicas”.²¹⁰ En este tenor, resulta lógico que los novohispanos vieran en el negro una figuración del demonio y, por ende, que Juan Bautista lo hubiera percibido de esta forma.

Otro disfraz con el cual se manifestaba el “príncipe de las tinieblas” a los anacoretas (y a otros visionarios) fue el de la mujer; al igual que sucedía con los negros, esto se debió a

²⁰⁷ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XII, p. 36.

²⁰⁸ Gilabert, “Las caras del...”, p. 64 y Wobeser, *Apariciones de seres...*, p. 57.

²⁰⁹ José María García González, “Del sol a las tinieblas: el etíope imaginado de Homero a la Edad Media” en Moschos Mortakidis y Minerva Alganza (eds.), *La religión en el mundo griego, de la Antigüedad a la Grecia moderna*, Granada, Athos-Pérgamos, Universidad de Granada, 1997, p. 98-99, apud, Ayala, *El Diablo en...*, p. 152.

²¹⁰ Sobre la percepción que en la época se tenía sobre la población negra, además de las obras referidas de Gilabert (p. 40-43) y Ayala (p. 149-221), véase Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 75-82.

que en varias pinturas y textos de la época aparecía así representado. No obstante, en este caso, no se consideraba que las féminas fueran personas con inclinaciones hacia la maldad, es decir, nunca se les “demonizó” como a los negros; más bien, para el caso de los hombres, fue una manera de simbolizar la tentación de la lujuria.²¹¹ Esta cuestión se potencializaba con los ermitaños, ya que se trataba de individuos que se habían alejado de los placeres del mundo y hecho la promesa de renunciar a su sexualidad. Por ende, del mismo modo que los padres del desierto, los solitarios novohispanos aseguraron haber sido tentados por el Maligno con apariencia femenina y, así como ellos -pues no podía ser de otra forma-, haber salido victoriosos. Fue el caso de Juan Bautista de Jesús, quien en una ocasión en que regresaba a su cueva halló en ella a una mujer, la cual le dijo que se había guarnecido allí porque había comenzado a llover y no había encontrado a su esposo, quien era ganadero y se encontraba laborando en la zona. Juan Bautista, quien sabía que se trataba de una estrategia del demonio, no quiso escuchar más y salió corriendo de su ermita. El padre Salgado Somoza, que claramente siguió el modelo de los anacoretas del yermo al referir esta historia en su obra, alabó la prudencia del ermitaño, ya que también creía que era mejor asegurar la victoria en la fuga y no arriesgarse a ser derrotado “perseverando en el riesgo.”²¹²

En otros casos, ni los eremitas ni sus hagiógrafos describieron en sus testimonios u obras las características que poseía el diablo (o los diablos) cuando lo vieron; no obstante, sí refirieron las acciones que estaba realizando al momento de la aparición. Por ejemplo, el

²¹¹En el caso de las mujeres (beatas y monjas visionarias, principalmente), el demonio se les aparecía como un varón que las invitaba a hacer actos deshonestos. Gilbert, “Las caras del...”, p. 45.

²¹²Salgado, *Breve noticia de...*, cap. III, p. 12-13. La historia que refiere Juan Bautista, la cual conocemos a través de la pluma de Salgado, tomó como base la narración clásica que aparece en las hagiografías de los padres del yermo. Véase el siguiente fragmento como ejemplo:

“Una noche un demonio adoptó la forma de una hermosa mujer que viajaba en el desierto. Llegó a la puerta de la cueva del monje, fingiendo estar agotada por el viaje. Cayó de rodillas ante el monje, suplicándole. `La noche me alcanzó viajando por el desierto y ahora estoy asustada. Déjame descansar en un rincón de tu celda para que no me devoren los animales salvajes´. El monje se apiadó y la acogió en la cueva, preguntándole por qué viajaba sola en el desierto. Ella comenzó a conversar normalmente primero, pero poco a poco endulzó sus palabras y empezó a ganarse sus simpatías. La dulzura de su discurso gradualmente se apoderó de la mente del monje hasta que concentró en ideas lascivas. Ella comenzó a mezclar bromas y risas con sus palabras; se empinaba en tocarle la barbilla y la barba como en señal de respeto, pero en seguida le acariciaba la garganta y el cuello. El monje ardía ya de deseo, pero cuando iba a consumir su pasión, el demonio lanzó un horrible graznido de voz ronca, se escapó de su abrazo, y se marchó riendo obscenamente de su vergüenza.” *Vid.* Jeffrey Burton Russell, *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*, 2ª ed., trad. de Óscar Luis Molina, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1995, p. 119.

En el caso de Juan Bautista, la situación no llegó a más porque este, sabiendo que la mujer que se encontraba en su cueva podía ser un demonio, optó por salir del lugar y no caer en una posible tentación. Al menos así lo deja entrever Salgado Somoza en su hagiografía.

ermitaño que dormía en la obra de la catedral de México argumentó que no frecuentaba mucho la misa porque, cuando entraba a la iglesia, siempre veía a este ser, el cual lo molestaba y no lo dejaba concentrarse en los oficios. Pedro Antonio, por otra parte, aseveró que en alguno de sus ejercicios espirituales, mientras meditaba sobre el infierno, vislumbró a un demonio “pesando carne”, escena que claramente nos evoca a una de las pinturas que, desde mediados del siglo XVI, se encontraba generalizada en varias regiones de Nueva España e Hispanoamérica: los castigos del infierno, en donde, dentro de su composición pictórica, aparecían demonios descuartizando a los condenados y colgando y pesando sus pedazos de carne como si se tratara de una carnicería (ver imágenes 4, 5 y 6). En este sentido, es probable que dicho eremita haya visto alguna de estas imágenes durante sus ejercicios con los jesuitas y, a partir de ella, articulara su visión.

También tenemos casos en donde los anacoretas no percibieron al Maligno de forma visible en sueños o visiones, pero sí sintieron su presencia a partir de locuciones, ruidos u “horribles alaridos”, movimientos de objetos sin causa aparente, persecuciones por parte de los hombres y tentaciones.²¹³ Francisco de Florencia argumentaba que Satanás podía acosar a los varones santos de tres formas posibles: mediante “visibles apariciones”, ya fuesen terribles para espantarlos o halagüeñas para pervertirlos o atormentarlos; por medio de acusaciones falsas, es decir, sembrando cizaña entre sus conocidos para que desconfiaran de ellos y los persiguieran; y a través de las tentaciones. Bartolomé de Torres, a decir de este jesuita, sufrió las dos últimas. En algunas ocasiones, el demonio les hacía creer a los priores del convento de Ocuilan que este solitario era un falso profeta, y que solo se encontraba en la cueva del Cristo de Chalma para hacer negocios y enriquecerse. En una ocasión, incluso, hizo que sus hermanos lo acusaran de sembrar chiles en la zona para luego venderlos, siendo que Torres únicamente los había plantado para distraerse. Estas dudas e imputaciones le valieron, varias veces, regaños y castigos por parte de sus superiores, más él, según el hagiógrafo, siempre los soportó con paciencia. De igual forma, logró someter, con ayuda de cilicios, flagelos, ayunos y penitencias descomunales, los pensamientos lujuriosos que llegaban a su mente.²¹⁴

²¹³ Burton, *El príncipe de...*, p. 119. Uno de los eremitas novohispanos que más escuchó los alaridos del demonio fue Juan Bautista de Jesús. Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XIII, p. 41.

²¹⁴ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXIII, p. 180 y ss.



Imagen 4. Anónimo, *Los castigos del infierno*, siglo XVI. Pintura mural. Capilla de Santa María, Xoxoteco, Hidalgo. En esta escena se puede observar cómo unos demonios se encuentran descuartizando a unos condenados, para después colgar sus carnes.²¹⁶



Imagen 5. Anónimo, *Los castigos del infierno*, siglo XVI. Pintura mural. Capilla de Santa María Xoxoteco, Hidalgo. Otro detalle donde se repite la misma escena.²¹⁵



Imagen 6. Anónimo, *El infierno y sus castigos*, siglo XVI. Pintura mural. Capilla abierta del convento de San Nicolás de Tolentino, Actopan, Hidalgo. Vuelve a aparecer la escena del descuartizamiento de los condenados, cuyas carnes, que se asemejan a jamones, son colgadas en una barra con unos ganchos.²¹⁷

Al igual que sucedía con las revelaciones y visiones sobrenaturales, los teólogos de la época tenían por viables las manifestaciones demoniacas, aunque también consideraban que se debían tomar con recelo porque podían ser fruto de la imaginación, fantasía o engaño de los visionarios. No obstante, en aquellas que sí fueran reales, para el caso de los ermitaños

²¹⁵ Fotografía propia.

²¹⁶ Fotografía propia.

²¹⁷ Fotografía propia.

(y en general para todas las personas que optaban por un camino espiritual), se pensaba que era la manera en que Dios probaba, fortalecía y enaltecía sus virtudes. Ya desde el siglo IV, autores como Prudencio, consideraban que los hombres santos necesitaban de las tentaciones y acosos del demonio, ya que solo así podrían ejercitarse en la vida virtuosa y ganarse el mérito de la santidad. En pocas palabras, de nada servía que un eremita se comprometiera a renunciar a los placeres del mundo si no sentía el deseo de la lujuria o de la gula, o que se fuera a vivir al desierto y no experimentara la tristeza de haber dejado la ciudad, de ahí que Dios permitiera y le diera facultad al demonio para que los tentara y mortificara.²¹⁸

Dado que se trataba, pues, de una verdadera batalla, a diferencia de lo que sucedía en las apariciones celestiales, en donde los anacoretas mantenían una actitud pasiva, pues se limitaban a contemplar la visión o, a lo sumo, intercambiar algunas palabras con el ser en cuestión, en el caso de las apariciones y obsesiones demoniacas²¹⁹, estos se mostraban bastante activos, venciendo la tentación con mortificaciones extremas, como lo hizo Bartolomé de Torres, o peleando directamente contra el diablo en los casos en que este se manifestaba de forma corpórea. Así lo hicieron Salvador de Victoria, Juan de Cárdenas, Pedro del Espíritu Santo, Diego Felipe y Gregorio López.²²⁰ Estos últimos, incluso, llegaron a sostener que después de sus enfrentamientos quedaban muy lastimados: Diego Felipe de su cara y piernas y Gregorio López de su nariz y oídos.²²¹

No obstante, por fuerte que fuera la tentación o encarnecida que fuera la batalla, los solitarios salían siempre airosos. Esto se debía a varias razones. En primer lugar, como se ha visto en estas páginas, las visiones y tentaciones demoniacas estaban inspiradas en las *Vitae Patrum*, en donde los anacoretas, como san Antonio Abad, san Simeón estilita o san Hilarión, jamás se dejaban vencer por el Maligno. En segundo lugar, dado que varias de estas experiencias fueron “construidas” para ganar fama de santidad, en el caso de los eremitas, o formar parte de hagiografías que tenían como objetivo funcionar como modelos de

²¹⁸ José Luis Sánchez Lora, “Demonios y santos: el combate singular” en Tausiet y Amelang (eds.), *El Diablo en...*, p. 71.

²¹⁹ Con este término me refiero a los constantes acosos y ataques que sufrían algunas personas por parte de los demonios. En aquella época, algunos teólogos sostenían que la obsesión la padecían los hombres y las mujeres que aspiraban a la santidad para, precisamente, ejercitarse en sus virtudes, aunque otros la consideraban como una fase previa a la posesión demoniaca. *Vid.* Bieňko, “Juan de Jesús...”, p. 139.

²²⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 9v; vol. 623, exp. 1, f. 6v; y vol. 626, exp. 5, f. 130v.

²²¹ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 375v y Losa, *La vida que...*, cap. III, fol. 9. Cabe señalar que Gregorio López fue el único eremita que aseguró haber peleado contra el demonio de forma “espiritual”; esto se debió, como vimos anteriormente, a que seguía la doctrina de los alumbrados.

comportamiento para religiosos y laicos (incluyendo a otros eremitas) o apoyar posibles causas de beatificación en el futuro, el ermitaño debía aparecer todo el tiempo como un “héroe” que superaba todos los obstáculos y embates del demonio, por muy agresivos que estos fueran. En tercer lugar, dichas victorias no solo enaltecían a los “héroes de la gesta”, sino que además constituían una prueba eficiente de que la gracia de Dios estaba con ellos, pues de lo contrario, por más empeño que hubieran puesto en vencer la tentación o ganar el combate, no lo hubieran conseguido.²²² Finalmente, en este ambiente contrarreformista, estaba muy presente la idea (difundida y reforzada por la Iglesia) de que el demonio, por muy poderoso que aparentara ser, siempre sería derrotado por el bien, en este caso por los siervos y guerreros de Dios que lo combatían con su fe. De hecho, de no ser por el permiso que se le daba para tentarlos y mortificarlos, sus alcances serían muy limitados.

Este último punto provocó que el contenido de las apariciones demoniacas, sobre todo para el siglo XVII, se modificara. En algunas de ellas, con el fin de demostrar e insistir que los diablos no eran invencibles, estos empezaron a “aparecer” más débiles e ingenuos, con menos poder y ferocidad que en el pasado. Incluso, hubo ocasiones en que tomaron aspectos casi “chuscos”, como el que los visionarios, cuando se cansaban de su presencia, los corrieran a escobazos, zapatazos o patadas; que pelearan con ellos a puñetazos; o que los engañaran, se mofaran de ellos y los hicieran llorar, como sucedió con uno de los demonios que vio Juan Bautista de Jesús cerca de su ermita.²²³ Dicho fenómeno hizo del diablo postridentino una figura ambivalente: por un lado, se le mostraba como un ser maligno, siempre dispuesto a atemorizar, dañar y perder a los hombres, para lo cual se valía de su séquito de demonios, herejes, brujas, paganos, idólatras e infieles, pero también se le

²²² No se debe olvidar que, de acuerdo con la teología de la época, la naturaleza del ser humano había quedado corrompida tras el pecado de original, de ahí que necesitaba siempre de la ayuda de Dios (de su gracia) para lograr perseverar en el camino del bien. Debido a que el demonio siempre estaba buscando la manera de perderlo, para lo cual se valía de su inclinación natural hacia el pecado, este requería, a lo largo de su vida, de gracias (auxilios) suficientes y eficaces para poder combatir al demonio. Si esto operaba para el común de la gente, con mayor razón urgían de ellas los hombres espirituales, en este caso los ermitaños. Así pues, si bien no se demeritaban las virtudes que poseían y la forma en que las empleaban para vencer al mal, también se reconocía que esto no era posible sin la ayuda de Dios, de sus gracias. Esto operaba también para las mujeres, como por ejemplo, las beatas. Por ejemplo, según Sebastiana de las Vírgenes, cuando le recriminó al Señor por qué la dejaba sola cuando la atacaban los demonios, Este le contestó lo siguiente: “no te he dejado [...] si yo no te hubiera asistido con los auxilios de mi gracia, no hubieras por ti sola resistido a tus enemigos y hubieras quedado vencida por ellos. Yo estaba contigo y me estaba deleitando y dándome grandísimo gusto verte padecer por mi amor...” Vid. Wobeser, *Apariciones de seres...*, p. 58-59. También, véase Jesús Pereña, “La voluntad divina y la gracia suficiente y eficaz”, *Salmanticensis*, vol. 9, fasc. 3, p. 479-508.

²²³ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XII, p. 38.

presentaba como un personaje débil e inofensivo (a veces cómico), cuyo poder era solo aparente en tanto no podía hacer nada sin el consentimiento de Dios.²²⁴ Dicha ambivalencia, que no resultaba problemática ni para los visionarios ni para la sociedad en general, nos recuerda que estas visiones y manifestaciones preternaturales, al igual que las sobrenaturales, no solo se configuraban con base en los dogmas y doctrinas teológicas, sino también a partir de la tradición oral y el folclor popular que se encontraban en el ambiente.²²⁵ Como ha demostrado la historia cultural, las visiones, al igual que los sueños, estaban influidas por la cultura (oral y escrita, o solo oral) de los visionarios, así como por sus problemas, angustias, expectativas o deseos.²²⁶

Finalmente, resta decir que, a pesar de que los ermitaños experimentaron varias apariciones celestiales, demoniacas y de ánimas del purgatorio, fueron muy pocas si se compara con las que afirmaron tener las beatas. Esto pudo deberse, por un lado, a que la teología sostenía que las mujeres, por su “naturaleza blanda, apacible y amorosa”, eran más propensas a advertir este tipo de fenómenos, además de que Dios había decidido darles estos obsequios espirituales en compensación por no poder ejercer el ministerio del sacerdocio.²²⁷ Por otra parte, esto también se debía a que los eremitas, como hemos visto, podían ejercer su religiosidad y demostrar su fama de santidad a través de varias actividades, gracias a su movilidad e itinerancia. Las beatas, al estar recluidas en sus casas, o por lo menos limitadas al ámbito de la población en la que vivían, pues era lo que la sociedad esperaba de ellas, centraron sus esfuerzos en su “capacidad visionaria.”

Las manifestaciones de la mística

Algunos de los ermitaños visionarios, a decir de ellos o de sus hagiógrafos, señalaron que la mayoría de las revelaciones, apariciones y locuciones que tuvieron, especialmente las celestiales e intelectuales, no sucedieron de forma aislada y fortuita, sino que formaron parte de un camino en el cual se encontraban insertos: el camino místico.

²²⁴ Ayala, *El Diablo en...*, p. 199-200 y 228-232.

²²⁵ Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 178.

²²⁶ Peter Burke, “La historia cultural de los sueños” en Peter Burke, *Formas de historia cultural*, 2ª ed., trad. de Belén Urrutia, Madrid, Alianza, 2015, p. 42 y ss.

²²⁷ Godínez, *Práctica de la...*, L. II, cap. XIV, p. 98.

Desde el siglo V d.C., con la aparición de las obras del Pseudo Dionisio el Aeropagita, el magisterio de la Iglesia consideraba que las almas de los fieles que cabalmente cumplían con el primer mandamiento de la ley de Dios, es decir, que realmente lo amaban “sobre todas las cosas con todo su ser, todo su corazón, toda su mente y todas sus fuerzas”²²⁸, podrían ser recompensadas uniéndose a Él, “divinizándose”, en un proceso que se conocía como camino o experiencia mística. Debido a que desde ese momento, y a lo largo de toda la Edad Media, muchas personas espirituales, tanto religiosas como laicas, adujeron haber sido bendecidas con esta unión, los teólogos, amparados en las Escrituras, las doctrinas de los padres de la Iglesia y las propias vivencias de dichos místicos, desarrollaron una rama de la teología que se conocía, precisamente, como teología mística, la cual, con el paso del tiempo, se fue enriqueciendo con las obras de autores destacados como Hildegarda von Bingen, san Bernardo de Claraval, Eckhart de Hochheim (el famoso maestro Eckhart), Jean Gerson, Johannes Tauler, Heinrich Seuse (también conocido como Enrique Susón), santa Brígida de Suecia o santa Catalina de Siena. Su culmen llegaría durante el siglo XVI, en plena modernidad, con la aparición de los libros y tratados de los españoles fray Francisco de Osuna, fray Bernardino de Laredo, fray Luis de León, san Juan de Ávila, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, por citar algunos ejemplos.²²⁹

De acuerdo con esta teología, a pesar de que la vía mística era personal y cada uno lo recorría de distinta manera, todos aquellos que quisieran transitar por ella y llegar al objetivo final (la unión del alma con Dios) tenían que pasar por tres fases o periodos: el periodo purgativo o purificativo, el periodo iluminativo y el periodo unitivo. En el primero, el aspirante a místico debía, por medio de la meditación y la ascesis, identificar sus imperfecciones y sentimientos terrenales que le impidieran amar únicamente al Señor y extirparlos. Los tratadistas argumentaban que no se trataba de un mero acto de contrición o de una serie de penitencias como las que llevaban a cabo el resto de los fieles, sino de una verdadera conversión a la vida espiritual, de una “ascesis heroica”, de ahí que, para lograrlo y no dejarse vencer por las tentaciones que estarían siempre al asecho, necesitaba de la gracia divina y de muchos años de perfeccionamiento moral en grado extraordinario.²³⁰ De igual

²²⁸ Mc 12, 29-30.

²²⁹ Ángel L. Cilveti, *Introducción a la mística española*, Madrid, Cátedra, 1974, p. 13-14 y Melquiades Andrés Martín, *Los místicos de la Edad de Oro en España y América (antología)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p. 3.

²³⁰ Cilveti, *Introducción a la...*, p. 15-18.

forma, durante ese periodo, al cual santa Teresa comparaba con sacar agua de un pozo manualmente por el trabajo arduo que implicaba, el individuo tendría que abstraerse del mundo sensitivo, es decir, evitar que a través de los sentidos corporales pudiera experimentar sensaciones o apetitos -por mínimos que fueran- que lo confundieran, distrajeran u obstaculizaran de su meta; además, era la manera de cerrarle la puerta al demonio, pues, como se recordará, era a través de los sentidos y de la fantasía por donde podía generar ilusiones e insidias.²³¹

Si el aspirante lograba vencer las asperezas de la primera fase, y Dios así lo quería²³², proseguía al periodo iluminativo, en donde el alma terminaría de purificarse de aquellas imperfecciones que hubieran quedado, sobre todo involuntarias, como por ejemplo la soberbia espiritual (sentir vanagloria por la aparente perfección a la que se había llegado); la lujuria espiritual (gozar y querer seguir gozando de algunas sensaciones que se experimentan en esta fase, olvidándose del objetivo principal); o el aficionarse demasiado a la penitencias, aun cuando el cuerpo ya no podía soportarlas. Asimismo, era aquí cuando el místico (a quien ya se le podía llamar de esta forma) debía transitar de la meditación a la contemplación, es decir, evitar mover su voluntad hacia lo bueno por medio de los sentidos y la imaginación y dejar, mediante la “fe viva y caridad encendida”, que Dios comenzara a iluminarlo. Para lograrlo, además de que tendría que abandonar totalmente el mundo sensitivo e imaginativo, debería conseguir que su alma se fuera desprendiendo de sus potencias, específicamente de la memoria y del entendimiento, para que así esta quedara desnuda y su voluntad pudiera permanecer cautiva, “encarcelada” y homologada a la de Dios.²³³

Si bien el periodo purgativo era sumamente arduo, este lo era todavía más, en tanto las sensaciones que experimentaba el alma eran ambivalentes y sumamente cambiantes. Por un lado, al quedarse vacía de los sentidos, de la imaginación y de las potencias, podía sentirse

²³¹ Cilveti, *Introducción a la...*, p. 17-18; Cruz, *Noche oscura del...*, “Noche activa del sentido”, p. L. I, cap. 4, p. 264 y ss.; y santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida en Obras completas de Santa Teresa de Jesús*, 9ª ed., edición, introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios, OCD. y Otger Steggink, O. CARM., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, cap. 11, p. 71-78.

²³² Una cuestión importante de la mística era que, a pesar de que cualquiera podía empezar a recorrer este camino, incluso, perseverar en su ascetismo, solo aquellos que recibían la gracia y la venia de Dios podrían llegar al objetivo final, a la unión, de ahí que santa Teresa dijera que la mística era cosa sobrenatural, pues sin dicha gracia el alma de “ninguna manera [...] [podría] ganar aquello por diligencias que haga.” *Vid.* Jesús, *Libro de la...*, cap. 14, p. 84.

²³³ Cilveti, *Introducción a la...*, p. 19-25; Jesús, *Libro de la...*, cap. 14-16, p. 84-93; Cruz, *Noche oscura del...*, “Noche activa del espíritu”, L. II, cap. 1 y 13, p. 293-294 y 326-327; y Godínez, *Práctica de la...*, L. I, cap. I, p. 2 y L. IV, cap. I. p. 133.

sola, confundida y perdida; pero, por el otro, presentía que cada vez se acercaba más a la unión con su Amado, lo cual le generaba esperanza y sosiego. Esta última impresión se veía reforzada con el hecho de que era en este momento cuando el místico empezaba a recibir varias mercedes espirituales, tales como visiones, revelaciones, don de lágrimas, levitaciones, éxtasis, arrobamientos, raptos o viajes en espíritu.²³⁴ Si el alma fuera un huerto, decía santa Teresa, era el instante en el que el Señor comenzaba a regarlo y a merodear en él.²³⁵ No obstante, en cuanto estos dones o gracias gratis dadas (en el caso de los raptos) desaparecían, el alma volvía a quedar sola y desamparada, además de que sentía una gran angustia y desasosiego por haber probado dichas “delicias espirituales” y no poder poseerlas de nuevo.²³⁶ Era, en palabras de san Juan de la Cruz, la noche más oscura del alma, no solo por la tristeza y desesperanza en la que se encontraba, sino porque, como era tal su deseo de volver a experimentar dichos fenómenos y de estar unida ya a Dios, podía ser engañada por el demonio, quien le podría hacer sentir algo parecido o manifestársele como un ángel de luz, u olvidar su fin último y solo pensar en satisfacer sus deseos, es decir, caer en la “lujuria espiritual”.²³⁷ De ahí que la mayoría de los autores les recomendaba a los que transitaban por este camino tener un buen consejero espiritual que los supiera guiar; no dejarse seducir por estas vivencias, ya que en ellas no radicaba ni la santidad ni la esencia del misticismo; y

²³⁴ Cilveti, *Introducción a la...*, p. 21-24. De acuerdo con los místicos y tratadistas de la época, los éxtasis eran “excesos de amor en la parte afectiva de la voluntad”, los cuales le generaban al alma una sensación de plenitud máxima. Los arrobamientos, por su parte, a quienes la santa de Ávila también llamaba “elevamientos”, consistían en que el alma, ante esta plenitud que sentía, quería e intentaba salir del cuerpo, y así poder alcanzar el origen de este gozo (su Amado) y no desprenderse de él jamás. Ante este intento de escape, el cuerpo del místico se iba enfriando, desfalleciendo (“aunque con grandísima suavidad y deleite”, decía esta santa); incluso, en algunos casos, llegaba a quedar tendido en el suelo, como si estuviera muerto. Con respecto a los raptos o arrebatamientos, a los que desde la Edad Media se les consideraba gracias gratis dadas, implicaban (aquí sí) un desprendimiento del alma del cuerpo, de forma rápida y violenta; el alma en cuestión podía ser llevada a uno de los tres lugares del más allá o a otro sitio del mundo terrenal (viajes en espíritu, bilocaciones). Cabe señalar que la teología sostenía que, en algunos casos, el rapto podía darse sin que el alma se desprendiera del cuerpo, es decir, que ambos (cuerpo y alma) fueran arrebatados conjuntamente, tal y como les sucedió a Elías, san Pablo y otros santos. Aquino, *Suma teológica*, II-II, c.175, a.1-5, L. IV, p. 606-613; Godínez, *Práctica de la...*, L. I, cap. II, p. 3-4; y Jesús, *Libro de la...*, cap. 20-21, p. 108-118 y, de la misma autora, *Cuentas de conciencia en Obras completas de...*, p. 626.

²³⁵ Jesús, *Libro de la...*, cap. 14-16, p. 86-94.

²³⁶ El alma, decía santa Teresa, comenzaba a anhelar todo el tiempo al Señor y a sus manifestaciones: era un deseo muy potente. Jesús, *Libro de la...*, cap. 16, p. 94 y, de la misma autora, *Moradas del castillo interior en Obras completas de...*, “Sextas moradas”, cap. 11, p. 563.

²³⁷ Cruz, *Noche oscura del...*, “Noche activa del espíritu”, L. II, cap. 11, p. 318-321, L. III, cap. 8-9 y 28, p. 415 y 452-454, y “Noche pasiva del sentido”, L. I, cap. 4-10, p. 493-507.

apoyarse siempre en su oración y en su fe, ya que era la única virtud que podría alumbrarlos en aquella oscuridad.²³⁸

En caso de que el místico lograra superar esta “noche oscura del alma” llegaba al periodo unitivo, en donde por fin se uniría a su Creador. La mayoría de los autores comparaba este momento con un matrimonio espiritual, en el cual el alma, sin perder su ser ni individualidad, quedaba desposada y transformada por su Amado. Aquí, en donde ni los sentidos ni la imaginación, y mucho menos el demonio podían intervenir, estaría siempre segura, sosegada y quieta. Los místicos sabían que habían alcanzado este periodo cuando experimentaban fenómenos espirituales mucho más profundos, tales como inflamaciones, incendios o flechazos en su corazón (como la transverberación de santa Teresa); “toques sustanciales” en su interior; visiones de este desposorio místico, en donde, en el caso de las mujeres, recibían el anillo matrimonial por parte de Jesucristo; o “llagas de amor”, es decir, estigmas de sangre o de luz.²³⁹ Asimismo, era en este punto cuando, gracias al grado de contemplación al que habían llegado (san Juan de la Cruz lo comparaba con la cima de una escalera), podían ver por un instante la esencia divina, es decir, “todo lo que es Él, todas las virtudes y atributos que lo caracterizan”, lo cual era la mayor y principal revelación a la que los hombres podían aspirar en vida.²⁴⁰

Cabe señalar que esta vía, a decir de los teólogos, no solo era un camino de perfección espiritual, sino también un camino de perfección en la oración. Los místicos comenzaban ejercitándose en la oración vocal, para lo cual hacían uso de sus sentidos y de la imaginación. Enseguida, proseguían con la oración mental, en donde podían o no seguir acudiendo a su imaginación, aunque se recomendaba que fueran las potencias del entendimiento y la voluntad, con ayuda de la gracia, las que los guiaran en este tipo de oración. Finalmente, cuando el alma quedaba desnuda y su voluntad cautiva por el amor de Dios, el místico

²³⁸ Jesús, *Moradas del castillo...*, “Sextas moradas”, cap. 9, p. 559; Cruz, *Noche oscura del...*, “Noche activa del sentido”, L. I, cap. 2, p. 260 y “Noche activa del espíritu”, L. II, cap. 3, p. 296-297; y Godínez, *Práctica de la...*, L. VIII, cap. VIII, p. 336.

²³⁹ Cilveti, *Introducción a la...*, p. 26-37 y Jesús, *Moradas del castillo...*, “Quintas moradas”, cap. 1, p. 509. Santa Teresa argumentaba que no todos los místicos tenían la dicha de tener una visión intelectual del desposorio; algunos solo veían una especie de resplandor. Jesús, *Moradas del castillo...*, “Séptimas moradas”, cap. 2, p. 571.

²⁴⁰ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva en Obras completas de...*, p. 969-970. Miguel Godínez comparaba este conocimiento de la esencia divina con el instante en que un rayo de luz entra por la ventana y se pueden observar todas las partículas que antes no se veían: “con su luz vemos con grande admiración las perfecciones divinas y las imperfecciones humanas que antes de la luz no veíamos.” Godínez, *Práctica de la...*, L. IV, cap. III, p. 139.

llegaba a la oración de unión o de quietud, en la que, dado que el alma se encontraría tranquila y quieta, podría recibir de forma pasiva la luz o rayo de conocimiento divino que hemos mencionado. No obstante, a diferencia de lo que sostenían algunos grupos heterodoxos como los alumbrados, el que el alma estuviera pasiva y se dejara iluminar por la luz divina no implicaba que el místico, en el mundo, estuviera estático u ocioso. De hecho, para algunos tratadistas, la perfección en la oración y el haber llegado hasta el último grado del sendero místico tendría que ayudarlo a ejercitar sus virtudes con más ahínco y a laborar con mayor brío en pos de la comunidad cristiana. La santa de Ávila, por ejemplo, decía que era quietud en lo interior y acción en lo exterior, pues así como el Maestro había sido hospedado tanto por Marta (vida activa) como por María (vida contemplativa), así debería suceder con el alma y la persona.²⁴¹

Ahora bien, con respecto al tema que nos ocupa, debido a que los ermitaños llevaban -o aseguraban llevar- una vida ascética y de oración; habían renunciado al mundo y sus placeres y, en este tenor, su amor a Dios estaba por encima de todas las cosas, se pensaba (y ellos así también lo creían) que eran candidatos idóneos para transitar por la vía mística, experimentar sus mercedes espirituales y, con ayuda de la gracia, alcanzar el momento de la unión. De acuerdo con Francisco de Florencia, el eremita que más se caracterizó por ello fue Bartolomé de Torres, el cual, por lo que le escuchó decir a su confesor fray Joseph Sicardo, recorrió este camino y pasó por cada una de las fases que lo componían. Inició el periodo purgativo meditando sobre los pecados que, hasta ese momento, había cometido, arrepintiéndose y doliéndose de cada uno de ellos porque habían ofendido profundamente a su Señor. De igual manera, gracias a dos libros que le regaló en Xalapa el padre Bartolomé Vivas que, como se recordará, uno era sobre la vida de san Antonio Abad y el otro sobre las ánimas del purgatorio, pudo reflexionar sobre los novísimos (muerte, juicio, infierno y gloria) y la vanidad del mundo, de la cual pudo desprenderse. Todo ello, aunado a su brutal ascetismo, compuesto de ayunos, vigiliias, azotes y uso de cilicios, hizo que Dios lo llamara al periodo iluminativo, que, a decir del jesuita, comenzó cuando este arribó a las cuevas de Chalma. Ahí continuó perseverando en su oración y contemplación con la ayuda de su

²⁴¹ Godínez, *Práctica de la...*, L. I, cap. I y VI, p. 2-3 y 12 y L. II, cap. X, p. 83. Jesús, *Moradas del castillo...*, “Séptimas moradas”, cap. 4, p. 580-581. De igual forma, como se recordará, para algunos autores, como santa Teresa de Jesús, se podían combinar la oración vocal con la mental, ya que ambas eran benéficas y podían ayudar a la contemplación. *Vid.* Jesús, *Libro de la...*, cap. 15, p. 90 y, de la misma autora, *Camino de perfección en Obras completas de...*, cap. 37, p. 328 y ss.

confesor el padre Juan de Grijalva, lo cual le permitió llegar a la “vía unitiva [...], a la cumbre de una altísima perfección”, gracias a lo cual pudo conocer los misterios divinos y las verdades eternas, revelaciones que solo alcanzaban las almas de los que lograban desprenderse de todas sus potencias.²⁴²

Para Florencia, el hecho de que Torres hubiera caminado por este sendero explicaba los constantes arrobos, levitaciones, éxtasis y demás portentos que experimentó en vida, sobre todo, como le sucedía a la mayoría de los místicos, al momento de rezar vocal o mentalmente. Los peregrinos que iban a Chalma, las personas que se lo encontraban en el camino y sus compañeros de hábito declararon haberlo visto arrobado y “levantado en el aire”, a veces hasta por más de dos horas, cuando escuchaba misa, participaba en un acto piadoso, hablaba de cosas de espíritu o estaba muy concentrado y sumergido en su oración. Por ejemplo, en una ocasión en que un franciscano descalzo iba pasando por un paraje lleno de árboles, vio que este eremita estaba orando, levantado en el aire. Lo mismo presenciaba, pero en el santuario de Chalma, su compañero fray Juan de San Joseph, quien además aseguró que de su rostro le salían muchos resplandores. Por su parte, los agustinos del convento de Malinalco, a donde este anacoreta solía ir, adujeron haberlo visto arrebatado y en éxtasis cuando participaba en la procesión que se llevaba a cabo por la festividad de la virgen de la Candelaria. Según el ignaciano, era tal la enajenación de sus sentidos en estos momentos que no se percataba de lo que acaecía su alrededor. De hecho, por estar en trance, no se percató de que, debido a un terremoto que estaba sucediendo mientras él se encontraba contemplando en el coro de la iglesia de Malinalco, la bóveda de esta se estaba derrumbando, o que se había caído en una peña por estar tan absorto en su oración.²⁴³

Otro de los eremitas de quien también se decía había recorrido este sendero fue Fernando de Córdoba Bocanegra. El mercedario fray Alonso Remón, autor de su primera hagiografía, argumentaba que este criollo mexicano, gracias a la influencia de las mujeres de su familia, asiduas a los libros espirituales y cercanas a los dominicos de México; a la dirección que recibió de parte de sus confesores y maestros espirituales; al contacto que tuvo con hombres y mujeres que se ejercitaban en la oración (como la monja concepcionista Isabel de la Natividad o el propio Gregorio López); a sus lecturas devocionales; y, sobre todo, al

²⁴² Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XVI y XVII, p. 119-122.

²⁴³ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XV-XVII, p. 108-127.

amor que le tenía Dios, manifestado en su renuncia al mundo, en el dolor que sentía por haber llevado una vida disoluta hasta el momento de su conversión y en su ascetismo, recibió la gracia de la unión. Según su hagiógrafo, este ermitaño, al igual que otros místicos, pudo desprenderse de sus sentidos, de su imaginación y de sus potencias, quedando su voluntad sujeta a la de su Amado. Asimismo, a pesar de que experimentó éxtasis mentales y otro tipo de deleites espirituales durante su periodo iluminativo, tuvo el cuidado de no estancarse en él, de no quedarse en la mera delectación, y recordar cuál era su “verdadera meta.” Todo ello posibilitó el que su alma quedara “inflamada y unida en el amor divino”, además de que pudo conocer, como Bartolomé de Torres, la esencia divina.²⁴⁴ Remón argumentaba, con base en lo que dictaba la teología mística, que dicho conocimiento y esa forma de llegar a él (la vía afectiva) eran más provechosos que el que recorrían y obtenían los letrados, ya que en este el alma se transformaba en su Creador y quedaba “dotada de otra vida, movimientos y fuerzas”, y nunca volvería a experimentar “tibieza, temor y desconfianza.”²⁴⁵

Un solitario más que vivió la experiencia de la unión fue, precisamente, uno de los mentores de Fernando de Córdoba Bocanegra: el reconocido Gregorio López. No obstante, a decir de su también discípulo y hagiógrafo el padre Francisco Losa, este eremita, a diferencia de los anteriores, no transitó por cada una de las fases que componían la vía mística; para él, si bien López fue un ejemplo de ascetismo, siempre vivió mortificando sus sentidos -a tal punto de que evitaba disfrutar hasta de la naturaleza- y practicó el silencio místico (es decir, hablaba lo justo y solo de cosas espirituales), no necesitó de tantos esfuerzos porque la unión y divinización de su alma fueron prácticamente inmediatas. Se trató de una unión pasiva, a la cual los pocos contemplativos que llegaban (en tanto se trataba de una gracia especial, casi predeterminada), lo hacían gozando de las cosas espirituales y dejándose llevar por el amor de Dios, permaneciendo en un estado perpetuo de contemplación y “ocio espiritual” y no insistiendo tanto en la acción.²⁴⁶

De igual forma, a diferencia de lo que sucedió con otros ermitaños y místicos, López no percibió los gozos espirituales del periodo iluminativo; de hecho, a decir de Losa, casi no tuvo éxtasis, arrobamientos, levitaciones o visiones. No obstante, se vio recompensado con

²⁴⁴ Alonso Remón, *Vida y muerte del siervo de Dios don Fernando de Córdoba y Bocanegra, y el libro de las colaciones y doctrinas espirituales que hizo y recopiló en el tiempo de su penitencia el año de 1588*, Madrid, Imprenta de Luis Sánchez, 1616, cap. I, II, IV, XVI y XVII, fol. 3, 6v-7v, 16v-17 y 70-75.

²⁴⁵ Remón, *Vida y muerte...*, cap. XVI y XVII, fol. 71v-74.

²⁴⁶ Losa, *La vida que...*, cap. X, XVIII, XXIV y XXIX, fol. 34, 75-75v, 105-108 y 126-128.

sentir un gozo mayúsculo al que sentían los místicos tradicionales al momento de la unión (conocido como fruición) y experimentar otro tipo de portentos, tales como el don de lágrimas, la comunicación espiritual y los viajes en espíritu.²⁴⁷ Por ejemplo, según esta hagiografía, obras derivadas de ella y las informaciones que se llevaron a cabo durante su proceso de beatificación, Gregorio López llegó a comunicarse en espíritu (es decir, no de forma física) con otras personas espirituales, como por ejemplo las monjas concepcionistas Marina de la Cruz y Ana de la Concepción, del convento de Jesús María, o sor Isabel de la Natividad, del convento de la Encarnación, ambos de la ciudad de México.²⁴⁸ Así también, a decir de algunos testigos, cuando se encontraba convaleciente en Santa Fe, poco antes de morir, su espíritu viajó al purgatorio para sacar de él el alma de la esposa del oidor de la Real Audiencia Francisco Tello y llevarla al cielo, pues en vida así se lo había prometido.²⁴⁹

Las diferencias que presenta la experiencia mística de Gregorio López se debe a que este ermitaño y el padre Losa compartían muchas de las doctrinas que sostenían los alumbrados, especialmente las tocantes al sosiego u ociosidad espiritual. Esta situación, como era de esperarse, les generó varios problemas a ambos y, en el caso de la hagiografía, los capítulos donde se abordaron estos puntos siempre fueron vistos con recelo; incluso, como se expondrá más adelante, fueron determinantes para que López no llegara a los altares. Con todo, la mayoría de los novohispanos -y los habitantes de otras latitudes de la Monarquía-, incluyendo a muchos de los que formaban parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, lo tuvieron por varón santo y, aunque sí consideraron que su misticismo era *sui generis* y estaba a un paso de la heterodoxia, buscaron la manera de matizarlo, encauzarlo y defenderlo.

Pero Gregorio López no fue el único; también hubo otros eremitas que adujeron haber recorrido un camino místico diferente o haber gozado de fenómenos espirituales vinculados con este. Fue el caso del portugués Manuel Fernández, quien afirmó que durante treinta años estuvo ejercitándose en el periodo purgativo, “derramando lágrimas de dolor por sus pecados”. Asimismo, afirmó que tras este tiempo tuvo revelaciones propias de la segunda fase, entre ellas, una en la que Dios le ordenó escribir su vida y en la que le decía, como le

²⁴⁷ Losa, *La vida que...*, cap. XI, XX y XXIX, fol. 42, 84-84v, 126-127.

²⁴⁸ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, pról. de Margarita Peña, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, cap. XIX, p. 179-181.

²⁴⁹ Losa, *La vida que...*, cap. XI, fol. 40-40v y AAV, *Congregazione dei Riti*, vol. 1704, f. 17-17v.

dijo a Jesucristo en el Jordán, que él era su hijo muy amado, “porque le servía desnudo.” No obstante, según él, trataba de tener cuidado con dichas manifestaciones, pues sabía que en ese periodo y en el último (del cual nunca dijo si creyó llegar a él) el demonio hacía “sus apariciones y embustes.”²⁵⁰ Por su parte, el eremita Diego Felipe aseguró haber sufrido un raptó como el que llevó a san Pablo al “tercer cielo”, gracias al cual pudo conocer la esencia divina. Aunado a ello, a sus seguidores les daba a entender que cuando contemplaba imágenes religiosas, especialmente crucifijos, y sin necesidad de haber tenido una etapa purgativa previa, experimentaba visiones, revelaciones, arrobos y éxtasis.²⁵¹ No obstante, contrario a lo que sucedió con el ermitaño de Santa Fe, los dichos de estos eremitas sí fueron considerados heréticos y una de las causas por las cuales fueron investigados y remitidos al Santo Oficio. Esto pudo deberse a que dichos eremitas, a pesar de que llegaron a tener varios seguidores y apoyos, incluidos clérigos destacados, no fueron del calibre de los que alcanzó López. Asimismo, no contaron con el auxilio de un director espiritual que explicara, matizara, encaminara o incluso defendiera sus dichos, como sí lo hizo Francisco Losa. Finalmente, también es notorio que, a diferencia de Gregorio López, o de alguien como Fernando de Córdoba Bocanegra, Manuel Fernández y Diego Felipe no contaban con el capital cultural suficiente para poder hablar de mística o de justificar sus dichos desde el punto de vista teológico; por sus declaraciones, se observa que pudieron haber escuchado o leído algo sobre el tema y, a partir de ahí, buscaron la manera de construir y acreditar sus experiencias sobrenaturales.

²⁵⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 522, exp. 6, f. 339v-341.

²⁵¹ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 380-381v.

Capítulo III

Santuarios e imágenes milagrosas

Movióme a este deseo la misma venerabilidad del sitio, que respira santidad; la respetuosa majestad de la imagen sagrada, que infunde tierna compasión, acompañada de un amoroso horror y un temor suave que compunge, entenece y ocupa el alma de piadosos efectos y la levanta a pensar en su Divino Original, con aborrecimiento de las culpas que así lo pusieron y desfiguraron.

Francisco de Florencia, S.I., *Descripción histórica y moral*¹

De acuerdo con el *Diccionario de Religiones en América Latina*, un santuario puede definirse como un lugar de la tierra donde “lo sagrado” se hace presente, donde se manifiesta.² En el caso del catolicismo, esta hierofanía puede darse por medio de una imagen (un Cristo, una Virgen), considerada milagrosa, o a través de alguna reliquia, ante las cuales los fieles acuden con la expectativa de obtener un milagro (una curación, el cese de una epidemia, la solución a un problema, etc.) o para mostrar gratitud por los beneficios recibidos.³ Así, los santuarios, que pueden ir desde una modesta ermita hasta una lujosa basílica, son sitios donde los creyentes anhelan ver portentos y maravillas, y experimentan, como dice el epígrafe de Francisco de Florencia, emociones que mezclan el temor -entendido como un profundo respeto ante algo majestuoso- con el sosiego, la contricción con la esperanza, la compunción con la alegría.⁴ Gracias a esta catarsis que provocan, los santuarios han atraído, y siguen atrayendo, a miles de personas.

¹ Francisco de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reino de Nueva España, [e] invención de la milagrosa imagen de Cristo Nuestro Señor Crucificado que se venera en ellas. Con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María y algunas noticias del santo fray Juan de San Joseph, su compañero*, Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús, 1689, cap. I, p. 1-2.

² Eloísa Martín, “Santuarios y altares” en Roberto Blancarte (coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2018, p. 594.

³ David Freedberg, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, 5ª ed., trad. de Purificación Jiménez y Jerónima G. Bonafé, Madrid, Cátedra, 2018, p. 128.

⁴ William Taylor, *Theater of a thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, New York, Cambridge University Press, 2014, p. 1 y 309. Con respecto a los sentimientos que experimentan los fieles cuando están en un lugar considerado sagrado, remito al lector al trabajo clásico de Rudolf Otto, *Lo santo. Lo irracional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2012.

Desde su surgimiento en la Antigüedad tardía, estos recintos estuvieron vinculados a parajes llamativos que, *a priori*, tenían cierta aura de sacralidad: una montaña, una cueva, un río, un pozo de agua, un antiguo templo, etc.⁵ En el caso de los que se arraigaron como santuarios de peregrinación, era frecuente que se encontraran extramuros de las ciudades, lo cual implicaba, en el plano de lo simbólico, una separación del ámbito profano. Los cristianos que acudían a estos sitios, como señala Peter Brown, sentían que atravesaban una “frontera invisible”, que dejaban atrás la mundanidad y entraban a un “estado liminal”, a un espacio sagrado.⁶ En este sentido, la peregrinación fungía como preparación y expiación necesarias para poder pisar tierra santa. El padre Florencia decía, por ejemplo, que no era raro que muchos santuarios estuvieran alejados del bullicio de los hombres, incluso en zonas pedregosas y de difícil acceso, pues era una metáfora de que la “devoción se ha de subir con trabajo y que no se llega a gozar de ella sin fatiga.”⁷ No obstante, lo áspero del trayecto se combinaba con la belleza de los paisajes por los que se transitaba, analogía también de que “el camino de la virtud no es tan seco ni tan arduo que no se halle al fin de él, por lo menos, mucho jugo y mucho descanso.”⁸

Durante el Medievo y la época moderna, varios santuarios, algunos de gran renombre como el de Montserrat, en España, surgieron o se consolidaron gracias a la labor de los ermitaños.⁹ En ciertas ocasiones, fueron estos personajes los que propiciaron su fundación alrededor de una imagen religiosa que tenían. En otras, la imagen, así como el templo que la albergaba, ya existían, pero fue su presencia en el lugar lo que hizo posible que la devoción se extendiera y el recinto se afianzara. En unas más, fueron sus restos, tenidos por reliquias milagrosas, o los espacios que habitaron (una cueva, una ermita, etc.) los que terminaron por conformar el santuario. Finalmente, hubo casos en donde los eremitas no tuvieron nada que

⁵ William A. Christian Jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, trad. de Eloy Fuente, Madrid, Nerea, 1990, p. 27. Sobre los parajes que han sido considerados sagrados por distintas culturas a lo largo del tiempo, puede verse Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, trad. de Tomás Segovia, México, Era, 2013.

⁶ Peter Brown, *El culto a los santos. Su desarrollo y su función en el cristianismo latino*, trad. de Francisco Javier Molina de la Torre, Salamanca, Sígueme, 2018, p. 52-53 y 103. También véase Víctor Turner y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (formato EPUB), introducción de Deborah Ross, New York, Columbia University Press, 2011, especialmente p. 32-33 y 63-66.

⁷ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XIII, p. 68-69.

⁸ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XIII, p. 69.

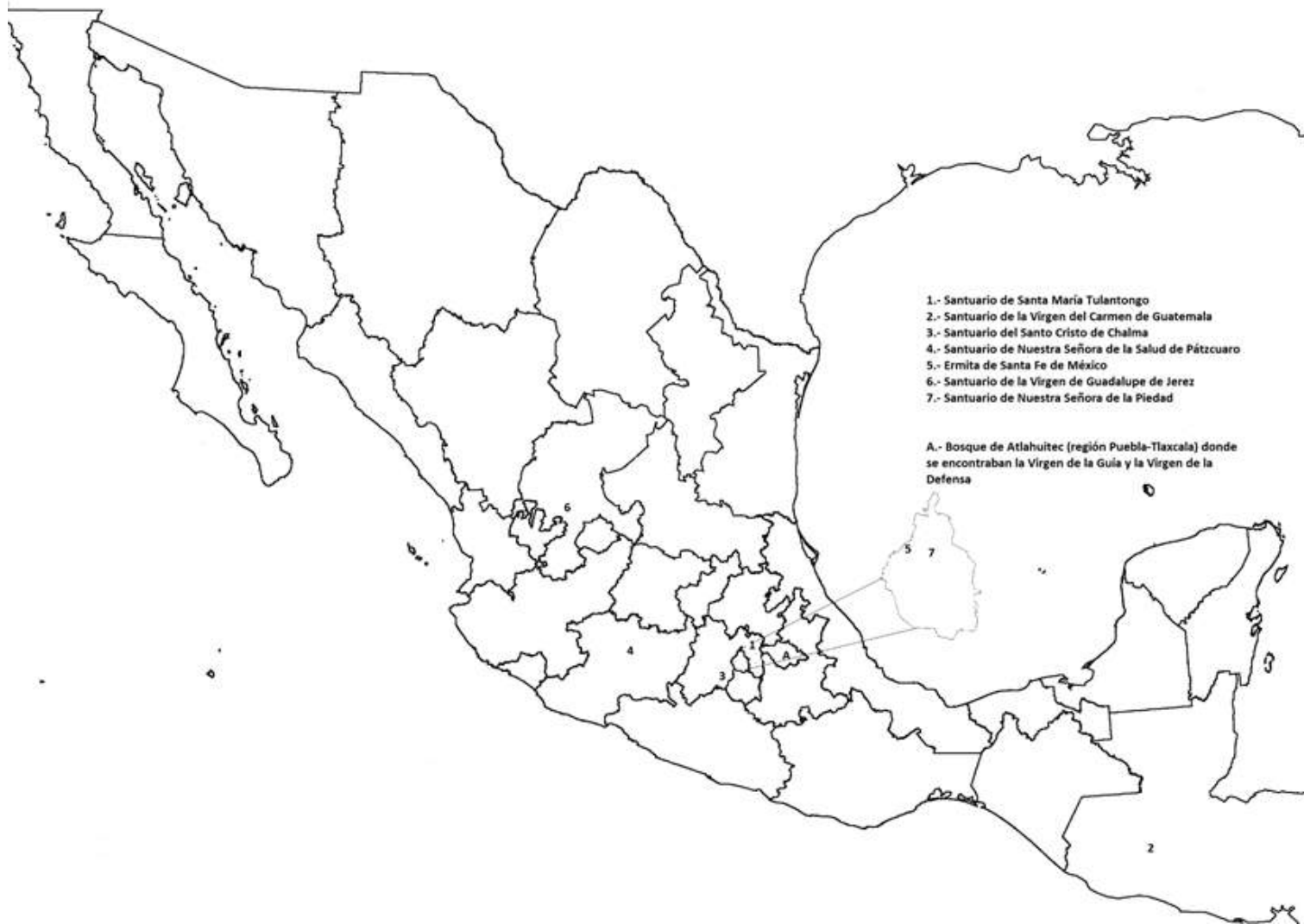
⁹ William A. Christian Jr. ha dedicado algunas páginas a este tema en su obra *Religiosidad local en la España de Felipe II*, trad. de Javier Calzada y José Luis Gil, Madrid, Nerea, 1991. Véanse, especialmente, las páginas 139 y 179. También, de este autor, *Apariciones en Castilla...*, p. 152-153.

ver con la génesis de estos centros, pero, en épocas posteriores, se les vinculó con ellos (con su figura, con su recuerdo) para poder argumentar o reforzar su sacralidad.

Nueva España no fue ajena a este fenómeno. Si bien durante muchos años la historiografía privilegió la investigación de santuarios que se gestaron en antiguos centros de culto prehispánico, resultado de un proceso de sustitución (siendo el más famoso el de la Virgen de Guadalupe), trabajos como los de Pierre Ragon y Antonio Rubial han demostrado que, al igual que en el viejo continente, existieron otros cuya historia estuvo ligada a estos personajes.¹⁰

En este tenor, el presente capítulo tiene como objetivo estudiar ocho santuarios novohispanos cuyo origen, desarrollo o fortalecimiento estuvo relacionado con ermitaños. Debido a que estos recintos siguieron las mismas pautas de lo que se mencionó anteriormente, he decidido presentarlos en cuatro grandes grupos: los que fueron impulsados directamente por eremitas alrededor de una imagen religiosa que tenían: Tulantongo y El Carmen; los que surgieron o se consolidaron gracias a su presencia: Chalma y Pátzcuaro; los que buscaron edificarse en torno a sus reliquias y a los espacios que habitaron: Santa Fe de México y Nuestra Señora de Guadalupe de Jerez; y los que fueron vinculados a su figura o a su recuerdo para legitimar su fundación e incrementar su halo de santidad: Nuestra Señora de la Piedad y Amecameca. Finalmente, abordaré los casos de dos imágenes marianas que, a pesar de que no lograron generar un santuario (o no dentro de la temporalidad a la que se ciñe este trabajo), poseen todas las características de las que estuvieron asociadas a los ermitaños. Me refiero a la Virgen de la Guía y a Nuestra Señora de la Defensa, ambas ubicadas en el área de Puebla-Tlaxcala (mapa 1). Cabe señalar que, antes de comenzar propiamente con la exposición, me pareció pertinente dedicar unas líneas introductorias que permitan una mejor comprensión de la relación ermitaño-santuario.

¹⁰ Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique (XVIe-XVIIIe siècle)*, París, L' Harmattan, 2003 y Antonio Rubial, "Imágenes y ermitaños. Un ciclo hierofánico ignorado por la Historiografía" en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 66, no. 2, julio-diciembre de 2009.



Mapa 1. Santuarios novohispanos promocionados por ermitaños. Elaborado a partir del mapa que se encuentra en la página [Mapas para imprimir. Cuéntame \(inegi.org.mx\)](#), el cual fue consultado el 15 de octubre de 2021.

La relación ermitaño, imagen y santuario

En 1755, bajo el sello de la imprenta del Real Colegio de San Ildefonso de México, salió a la luz el *Zodiaco mariano*, obra que había empezado medio siglo atrás el jesuita Francisco de Florencia, y que ahora, por muerte de este, finalizaba su compañero de hábito Juan de Oviedo. A lo largo de sus páginas, estos ignacianos daban a conocer las historias que habían recopilado sobre imágenes marianas tenidas por milagrosas en territorio novohispano; una de ellas era la de la Virgen del puerto Realejo (ubicado en la actual Nicaragua), también conocida como “Estrella del Norte de la Mar del Sur” o “Virgen del Viejo”, ya que, se decía, había llegado a ese paraje gracias a un viejo ermitaño.

De acuerdo con la tradición, este eremita, de quien no se supo su nombre, quiso embarcarse con la imagen referida hacia el Perú; sin embargo, por más intentos que hicieron los marineros, la fragata en la que viajaba nunca pudo zarpar. El ermitaño entendió que ese contratiempo se debía a que su Virgen no quería abandonar el sitio, con lo cual se vio obligado a permanecer en él. En cuanto desembarcó, la nave pudo partir sin mayor problema. Ante este prodigio, los navegantes de la zona decidieron construirle un templo, el cual, con las numerosas donaciones que fue recibiendo, llegó a convertirse en uno de los santuarios más importantes de aquellas costas.¹¹

La historia de la Virgen del Realejo ejemplifica muy bien cómo el nacimiento y desarrollo de un santuario podía vincularse a la figura de un ermitaño; asimismo, nos pone de manifiesto algunas consideraciones que deben tenerse en mente al analizar este tipo de fenómenos. Por principio de cuentas, como apunta Antonio Rubial, es importante distinguir los momentos por los que transitaban la mayoría de estos recintos.¹² Primero, cuando la imagen milagrosa -o que a la postre sería considerada como tal- era colocada en un determinado espacio (una cueva, un altar, una ermita, etc.), con la participación directa o no de un ermitaño. Segundo, el momento en el que circulaban oralmente relatos y leyendas que “recordaban” o buscaban explicar el origen y procedencia de dicha imagen; en tanto se trataba de un ámbito de oralidad, podían coexistir distintas versiones del suceso, pues cada

¹¹ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco Mariano en que el sol de justicia, Cristo, con la salud en las alas visita como signos y casas propias, para beneficio de los hombres, los templos y lugares dedicados a los cultos de su Santísima Madre por medio de las más célebres y milagrosas imágenes de la misma Señora que se veneran en esta América Septentrional y reinos de la Nueva España*, México, Imprenta del Real Colegio de San Ildefonso, 1755, parte IV, cap. VII, p. 255-257.

¹² Rubial, “Imágenes y ermitaños...”, p. 216-271.

individuo o grupo, en función de lo que consideraba significativo y “memorable”, agregaba o suprimía elementos al relato primigenio.¹³ Y tercero, cuando un eclesiástico o seglar, por decisión propia o a petición de alguien más, escribía una relación que sintetizaba las distintas versiones que existían, fijando, de ese modo, la historia oficial o canónica del santuario.

Ejemplo de lo anterior, según veremos más adelante, se puede apreciar con claridad en la evolución del santuario de Chalma. En un primer momento, del que no se tiene certeza, fue colocado un Cristo en una de las cuevas que rodean a los pueblos de Ocuilan y Malinalco, en el valle de México. Después, con el paso de los años, se fueron configurando distintas leyendas que narraban el origen de dicha imagen y cómo se había aparecido en aquel paraje; cada persona, con base en lo que decía saber o recordar, contaba su propia versión del suceso. Finalmente, en un tercer momento, el jesuita Francisco de Florencia, a petición del ermitaño que cuidaba el Cristo y de los agustinos que estaban a cargo del santuario, escribió una historia del lugar a partir de los relatos que existían hasta ese momento, imprimiéndole su propia interpretación. Con esta obra, se estableció la historia oficial del santuario, misma que pervive hasta nuestros días.

Es importante tener presente esta distinción temporal porque, en algunas ocasiones, como sucede con el Cristo de Chalma o con la Virgen del Realejo, solo conservamos estas narraciones oficiales que no son contemporáneas al momento en el cual sucedieron las supuestas hierofanías, sino que fueron producidas en épocas posteriores con base en las necesidades e intereses de quienes las escribieron o patrocinaron. Además, al haber sido estructuradas a partir de una tradición oral que se nutría de leyendas, rumores y relatos que daban cabida a lo milagroso, sin mayor sustento histórico, nos encontramos ante construcciones retóricas que, más que hablarnos de la fundación “histórica” del santuario, nos hablan de su fundación “mítica”.¹⁴ Asimismo, es necesario recordar que este tipo de

¹³ Sobre cómo funcionan los mecanismos de oralidad y memoria, remito al lector a Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, trad. de Angélica Scherp, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 y Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, trad. de Manuel Antonio Baeza y Michel Mujica, Barcelona, Anthropos, Universidad de Concepción-Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Central de Venezuela-Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, 2004. Este último autor demostró que, en tanto la memoria es maleable y selectiva, los individuos pueden determinar lo que es memorable y las formas en que debe ser recordado. Al respecto, véase Peter Burke, *Formas de historia cultural*, 2ª ed., trad. de Belén Urrutia, Madrid, Alianza, 2015, p. 66-69.

¹⁴ Sobre este punto, también véase Rubial, “Imágenes y ermitaños...”, p. 216 y, del mismo autor, “Íconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de las episcopólis de Nueva España (1610-1730)” en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional

historias no se elaboraron con base en los criterios de veracidad que poseemos hoy día; es más, en aquella época, los autores apelaban a la “verosimilitud”, es decir, al presupuesto de que podían dar por cierto aquello que parecía probable o posible.¹⁵ A esto hay que sumarle que varios de ellos, sobre todo cuando escribían sobre imágenes religiosas, buscaban darle un sentido moralizante a su narración, con lo cual se acercaban más al modelo hagiográfico que, como hemos visto, se preocupaba más por la enseñanza que podía dejar en el lector que en la “verdad”. Por ende, además del cuidado con el que deben ser tratados estos textos, es necesario contrastarlos con otros documentos para tener una mejor comprensión de la historicidad de estos centros de culto.

Ahora bien, con respecto a esta historicidad, es importante identificar cuándo hacían su aparición los ermitaños; es decir, dilucidar si eran ellos los que promovían la imagen y el santuario, o, como se ha mencionado, si se les relacionó posteriormente, ya sea en la tradición oral o en el relato canónico. En caso de que sí fueran estos personajes los que impulsaban el culto, también es necesario examinar los mecanismos que empleaban para ello y las repercusiones que tuvieron, pues hubo casos en donde el ermitaño, si bien ayudó a expandir una devoción con sus acciones, estas terminaron por opacarla, en tanto parecía ser más milagroso él que la imagen que auspiciaba. Esto fue lo que ocurrió con el Cristo de Chalma y el eremita Bartolomé de Torres, como diré en su momento.

Otro aspecto que se debe considerar es la postura que tomaban los eclesiásticos frente a la promoción de nuevos santuarios. Como se expuso en capítulos previos, la actitud de los clérigos con respecto a los ermitaños siempre fue ambivalente, ya que, dependiendo de sus creencias e intereses, los apoyaban o los censuraban. Lo mismo sucedió en este caso: igual encontramos religiosos que acusaban a los eremitas -con bastante razón- de usurpar sus funciones por administrar lugares de culto, que obispos que los respaldaban. Estos últimos, por lo general, amparaban a los ermitaños y patrocinaban sus santuarios como parte de su política episcopal, la cual buscaba fortalecer sus diócesis y hacerle frente a los poderes locales

Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, 2017, p. 220.

¹⁵ Así, por ejemplo, al hablar acerca del origen del Cristo de Chalma, Francisco de Florencia decía que, de entre todas las posturas que existían, escogía la aparicionista y la que vinculaba la imagen con el agustino fray Nicolás de Perea, pues era la más verosímil. Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. III y IV, p. 10-13. Sobre la noción de verosimilitud en la escritura de la historia durante el Antiguo Régimen, véase Richard L. Kagan, *Los cronistas y la Corona. La política de la historia en España en las Edades Media y Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, Marcial Pons Historia, 2010, p. 27-28.

que se habían ido consolidando, especialmente las órdenes mendicantes. Además, el Concilio de Trento había insistido en que la revisión, aprobación, censura y promoción de los cultos que surgieran en sus obispados formaba parte de su magisterio.¹⁶ Es importante señalar que los mitrados no actuaron solos en estos procesos, sino que se apoyaron todo el tiempo en clérigos o seglares criollos que compartían los mismos intereses, y que veían en estos templos, imágenes milagrosas y anacoretas símbolos de orgullo e identidad que valía la pena exaltar. De hecho, fueron ellos los que elaboraron o financiaron la escritura de las historias canónicas de los santuarios, en tanto era una manera de enaltecer a su patria y de demostrar que la santidad también se daba de este lado del Atlántico.¹⁷

Finalmente, no se debe soslayar la respuesta de los fieles. Independientemente de los mecanismos que se implementaban para establecer una nueva devoción, esta no se consolidaría si no era aceptada por los creyentes, ya que serían ellos los que la sostendrían con sus oraciones, romerías y limosnas. Por ende, si no satisfacía sus expectativas, si la respuesta era negativa, esta se tornaría un total fracaso.¹⁸ Por el contrario, cuando el culto resultaba exitoso, las instituciones eclesiásticas, conscientes de que sería imposible frenarlo y que, en última instancia, resultaría benéfico para la población, buscaban la manera de apropiárselo, desplazando o institucionalizando al ermitaño y resignificando la historia del santuario.¹⁹ Como veremos, esto sucedió en varias ocasiones.

Tulantongo y El Carmen

Desde la Edad Media, fue común que los eremitas portaran imágenes religiosas y fomentaran su devoción, construyéndoles ermitas o altares donde pudieran ser veneradas, sobre todo si consideraban que su origen había sido divino (prodigiosamente se les habían aparecido) o si

¹⁶ Este punto ha sido demostrado por Antonio Rubial en “Íconos vivientes y...”, p. 217-224.

¹⁷ Rubial, “Íconos vivientes y...”, p. 218.

¹⁸ Esta condición sigue vigente en nuestros tiempos. Como ejemplo, baste citar el santuario de san Juan Diego que promovió el Arzobispado de México a principios del nuevo milenio, el cual fue un total fracaso porque nunca logró llenar las expectativas de los fieles. *Vid.* Rubial. “Íconos vivientes y...”, p. 221.

¹⁹ Esta forma de proceder era muy frecuente: cuando resultaba imposible frenar un culto, las autoridades eclesiásticas optaban por apropiarse de él, cooptándolo y resignificándolo. Sobre este fenómeno, es muy ilustrativo el caso de la virgen de Ratisbona que trabajó Freedberg en *El poder de...*, p. 129 y ss. También, véase Hans Belting, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, trad. de Cristina Díez y Jesús Espino, Madrid, Akal, 2012, p. 9.

resultaban ser milagrosas.²⁰ Como se estipuló anteriormente, el mundo novohispano no fue ajeno a este fenómeno. Los dos primeros santuarios que nos ocupan, Tulantongo y El Carmen, se inscriben en este contexto.

En agosto de 1656, el ermitaño Antón de Candía, quien decía ser indio natural de Texcoco, presentó una queja ante el virrey duque de Albuquerque por haber sufrido un despojo por parte de los franciscanos de esa ciudad. Denunciaba que días atrás, aprovechando su ausencia, el guardián del convento había entrado con violencia a la ermita que custodiaba para apoderarse de todos los bienes y poner como nuevo administrador a fray Juan Cornejo. Afirmaba que la ermita había sido construida a su costa, con ayuda de otros indios, en unas tierras y sementeras que sus padres le habían heredado, las cuales se encontraban en el pueblo de Tulantongo, a las afueras de Texcoco. En ella, albergaba la pintura de una Virgen María, considerada milagrosa, a la que había bautizado con “el título y vocación de Nuestra Señora de Tulantongo”. Gracias a las donaciones de los fieles, la ermita había crecido con mucho “ornato y lustre”, se festejaba a la imagen una vez al año y se apoyaba con alguna limosna a los pobres, enfermos, ciegos y tullidos que acudían allí en busca de un milagro.²¹

Por ende, y en virtud de que los franciscanos habían obrado sin licencia, y que este asunto concernía al Regio Patronato, suplicaba el amparo del virrey. En todo caso, si no era conveniente que continuara como administrador de la ermita, solicitaba se nombrara a un clérigo secular para tal efecto, en el entendido de que él y los demás indios se comprometían a sustentarlo. Tras ver la petición y consultarlo con el fiscal de la Real Audiencia, el duque de Albuquerque ordenó que el alcalde mayor de Texcoco iniciara una investigación; mientras tanto, le rogaba al padre guardián le devolviera al ermitaño todos los bienes que le había requisado.²²

Días después el provincial de los franciscanos, fray Agustín Amezaga, le escribía al virrey informándole que esta acusación era falsa. Para empezar, Antón de Candía no era

²⁰ Sobre este tema, vuelvo a remitir al lector al trabajo clásico de William A. Christian, *Apariciones en Castilla...*, *vid.* nota 5.

²¹ Archivo General de la Nación de México (en adelante AGN), *Indios*, vol. 20, exp. 194, f. 140-140v. El caso también ha sido estudiado por Antonio Rubial y William Taylor en Antonio Rubial, “Imágenes y ermitaños...”, p. 239; del mismo autor *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 53-54; y William Taylor, *Shrines and Miraculous Images. Religious Life in Mexico Before the Reforma*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010, p. 15-16.

²² AGN, *Indios*, vol. 20, exp. 194, f. 141-141v.

indio, sino un mestizo de Texcoco que se había establecido en el barrio de Tulantongo, en donde se había dedicado a mendigar aduciendo tener una enfermedad en los ojos. Catorce años atrás, aproximadamente, comenzó a pregonar que una pintura de la Virgen María que tenía en su choza le había devuelto la vista, luego de que lo mandara lavarse los ojos en un pozo cercano. En agradecimiento, y debido a que la imagen se lo había pedido, le edificó una ermita de adobes con ayuda de los indios y algunos donadores que habían escuchado su historia, quedándose al cuidado de ella. Desde entonces, denunciaba el provincial, Candía había hecho “tanto ruido en aquella ciudad y jurisdicción” que muchas personas peregrinaban a la ermita, a quienes les decía que la imagen le hablaba y, que a través de él, podrían gozar de sus favores.²³

El provincial no solo culpaba al ermitaño de fomentar estas supersticiones, sino también de usurpar la “eclesiástica jurisdicción y sagrada dignidad del sacerdocio”, pues bendecía a los indios públicamente y les ponía ceniza al inicio de la Cuaresma. Todo ello había ocasionado una derrama de ofrendas y limosnas de la que no quería dar cuenta, a pesar de que tiempo atrás, durante una inspección que realizó el visitador del Arzobispado de México, se le ordenó informar cada seis meses al padre guardián sobre los ingresos que recibía, en tanto la ermita pertenecía a la jurisdicción del convento de Texcoco. Esta negativa se debía a que, con estos recursos, Candía no solo sufragaba los gastos del culto, sino que había instalado un obraje de jerguetas y sayales, una panadería y una tocinería, además de adquirir mulas, bueyes, ovejas, carneros y unas sementeras para cosechar todo género de semillas. La riqueza acumulada provocó que otros pobladores quisieran imitarlo. Un indio de Texcoco, por ejemplo, encajó una hostia en el agujero de una peña con el objetivo de edificar una ermita, propagando que en aquel paraje “se oían de noche músicas del cielo y se veían grandes resplandores.” Otro indio le había echado agua a una pintura de san Francisco para decir que la imagen sudaba milagrosamente. Cuando fueron interrogados sobre su proceder, ambos confesaron que con estos embustes pretendían tener “crédito, opinión y hacienda como lo había adquirido el mestizo de Tulantongo.”²⁴

Pero esto no era todo. A decir de Amezaga, en el obraje de Candía se cometían muchas ofensas a Dios y toda clase de delitos, pues en él se hospedaba “gente de toda broza”.

²³ AGN, *Indios*, vol. 20, exp. 200, f. 151-151v.

²⁴ AGN, *Indios*, vol. 20, exp. 200, f. 151v-152v.

Los que se quedaban a dormir salían por la noche a “robar las tiendas y las casas de la ciudad, lo cual no se había visto en los tiempos pasados.” Así pues, como provincial que era, quiso poner fin a estos excesos, instruyendo al padre guardián para que colocara como nuevo encargado a fray Francisco Cornejo, el cual también administraría los sacramentos a los indios para que la ermita se apuntalara como ayuda de la parroquia de Texcoco; los bienes, por su parte, pasarían al síndico del convento. Finalmente, Amezaga le pedía al virrey que mantuviera alejados de la investigación al alcalde y a su secretario, pues ellos habían permitido que Candía obrara con total impunidad al tener negocios con él.²⁵

Tras ver esta carta y escuchar las deliberaciones del fiscal de la Real Audiencia y del oidor Andrés Sánchez de Ocampo, el duque de Albuquerque ordenó que el alcalde mayor de Texcoco hiciera las diligencias respectivas para aprehender a los malhechores que, desde el obraje, cometían los delitos referidos. Con respecto a Candía, si bien no aparece una resolución explícita en el decreto, se infiere que se le permitió seguir como administrador de la ermita, siempre y cuando informara al convento acerca de los bienes que tenía y de las limosnas que ingresaban, tal y como el visitador del Arzobispado decretó en su momento.²⁶

Las quejas que se presentaron ante el virrey nos ofrecen varios elementos para conocer el trasfondo que se encontraba detrás de la génesis y desarrollo de este santuario. El primero de ellos es el origen de Antón de Candía. Mientras él se presentaba como indio, cuyos padres le habían heredado las tierras donde construyó la ermita y el obraje, el provincial de los franciscanos lo acusaba de ser un mestizo que se había establecido en el pueblo de indios de Tulantongo, a quienes engañaba con sus embustes y supersticiones. Sobre este punto es importante decir, como se mencionó en el primer capítulo, que aquella época, sobre todo a mediados del siglo XVII, existía una gran movilidad entre los distintos grupos que conformaban la sociedad novohispana. Las personas, dependiendo de la situación en la que se encontraban o los fines que perseguían, podían atribuirse diferentes calidades. En este tenor, es casi seguro que Candía, como aseguraba fray Agustín, fuera un mestizo de Texcoco que se hacía pasar por indio para poder radicar en Tulantongo y gozar de los beneficios que esto suponía; de hecho, el que pudiera elevar su denuncia directamente al virrey y solicitar

²⁵ AGN, *Indios*, vol. 20, exp. 200, f. 151v-152v.

²⁶ AGN, *Indios*, vol. 20, exp. 200, f. 153-153v.

su amparo era uno de ellos.²⁷ Sin embargo, la acusación del franciscano sobre su procedencia iba más allá de una movilidad entre calidades. Hay que recordar que en Nueva España los mestizos no gozaban de muy buena fama, ya que, como muchos de ellos habían sido fruto de relaciones ilegítimas, se les tenía por “gente vil”, proclives al engaño y a las actividades ilegales, por lo que se les privaba de ejercer algunos oficios o de desempeñar ciertos cargos. Asimismo, se consideraba pernicioso que trataran con los indios, pues, debido a su “naturaleza corrupta”, podían engañarlos para vivir a costa de su trabajo e inclinarlos hacia la maldad.²⁸ Para los frailes, además, la presencia de estos mestizos, igual que la de españoles en pueblos de indios, rompía con la división modélica entre repúblicas que se había trazado desde el siglo anterior, lo cual traía como consecuencia estas y otras implicaciones perjudiciales para el reino.²⁹ Así pues, la queja de Amezaga sobre el origen de Candía se puede entender a partir de este horizonte; para él, no había duda de que su forma “mentirosa” de proceder se explicaba desde su origen.³⁰

Amén de que esta concepción negativa se basara en prejuicios o realidades, lo cierto es que esta discriminación motivó a varios mestizos a asimilarse como indios; es más, hubo quienes prefirieron ser considerados mulatos o moriscos.³¹ Antón de Candía, al igual que ellos, optó por cambiar de calidad; incluso, para lograr una mejor asimilación, debió de haber vestido como indio y aprendido su lengua. No obstante, el éxito de su empresa solo se pudo concretar hasta que fomentó la devoción a su Virgen, pues fue a partir de ese momento cuando dejó de mendigar y se integró plenamente al pueblo de Tulantongo.

²⁷ Debido a que los indios eran considerados jurídicamente “personas miserables”, podían presentar sus causas y los litigios que sostenían -entre ellos o con otros sectores de la sociedad- directamente al virrey, sobre todo a partir de 1591, fecha en que se creó el Juzgado General de Indios. Al respecto, remito al lector al trabajo clásico de Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

²⁸ Solo por citar un ejemplo, en una carta que le envió el virrey Luis de Velasco al rey Felipe II, en 1554, se quejaba de que en el reino estuvieran aumentando los mestizos, ya que, decía, todos salían “tan mal inclinados y tan osados para todas maldades”, además de que los indios recibían de ellos “muy malos ejemplos y ruines tratamientos.” Gonzalbo, *Los muros invisibles...*, p. 25-26 y 220-221. Sobre el tema de los mestizos también véase Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 72-74.

²⁹ Me refiero a la división que se hizo entre república de indios y república de españoles, división que, para este momento, era inviable en la práctica y solo subsistía en el ideal. Al respecto puede verse Andrés Lira y Luis Muro, “El siglo de la integración”, en *Historia General de México, versión 2000*, obra preparada por el Centro de Estudios Históricos, México, El Colegio de México, 2009, p. 344-352.

³⁰ De hecho, la primera razón por la cual Amezaga le decía al virrey que no diera crédito a las palabras de Candía, era porque “esta gente [los mestizos] suele informar lo siniestro.” AGN, *Indios*, vol. 20, exp. 200, f. 152.

³¹ Gonzalbo, *Los muros invisibles...*, p. 220-221.

Si bien no se puede descartar el hecho de que Candía creyera que su imagen era milagrosa, y que gracias a ella mejoró su vista, es innegable que supo aprovechar la situación para conseguir limosnas y donaciones, prestigio y renombre. Pero, a diferencia de otros ermitaños que se limitaron a vivir de los donativos que recibían, este decidió emplear los suyos en la fundación de un obraje. Esta decisión no fue fortuita, y solo se puede comprender en el contexto que experimentaba la región texcocana en aquel momento.

Durante la primera mitad del siglo XVII, Texcoco se consolidó como una de las localidades más prósperas del valle de México. La fertilidad de sus tierras y la riqueza de sus recursos propició el surgimiento de granjas, ranchos, haciendas y, sobre todo, obrajes textiles. Estos últimos experimentaron un crecimiento notable en esos años: mientras que a finales del siglo XVI existían ocho -lo cual, dicho sea de paso, ya era una cifra significativa-, hacia la década de 1620-1630 había cerca de quince. Esta proliferación se debió a las ventajas que suponían: no se necesitaban grandes sumas de dinero para fundarlos; podían comenzar funcionando con pocos operarios; se podían erigir tiendas alrededor de ellos para vender las manufacturas que producían; y sus dueños, sin ser grandes terratenientes o pertenecer a la elite, gozaban del reconocimiento de su comunidad. Asimismo, si se construían cerca o dentro de los pueblos de indios, conllevaban una ventaja adicional: nunca carecerían de mano de obra, pues los indígenas constituían la principal fuerza laboral de estos recintos.³²

Todas estas razones motivaron a varias personas a establecer un obraje en aquella demarcación; incluso, si bien al principio solo los españoles eran dueños de estos talleres, con el paso del tiempo algunos mestizos también lograron fundar los suyos.³³ En este tenor, es comprensible que Antón de Candía, viendo las facilidades y el éxito que tenían, hubiera decidido invertir las limosnas de la ermita en un obraje. Su empresa, sin duda, resultó exitosa. Su nueva posición económica y la notoriedad que había adquirido con su imagen milagrosa le permitieron asentarse definitivamente en Tulantongo y ganarse el respeto de sus habitantes. Es más, por un documento posterior, sabemos que fue por esas fechas cuando procreó un

³² Leslie Kay Lewis, "Colonial Texcoco. A province in the Valley of Mexico, 1570-1630", tesis de doctorado en Filosofía de la Historia, Los Ángeles, University of California, 1978, p. 29, 62, 72-73, 78, 80-82, 174 y 183 y Carmen Viqueira y José Ignacio Urquiola, *Los obrajes en Nueva España, 1530-1630*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 56, 137 y 240.

³³ El caso más notable es el de Antonio de la Zarza. Este mestizo, además del obraje que fundó, aprovechando la geografía estratégica de la región texcocana, en tanto comunicaba el centro con el sur del virreinato, constituyó una ruta comercial de madera, cacao y maíz. Asimismo, estableció un transporte de mulas que cubría el camino Texcoco-Ciudad de México. Kay Lewis, "Colonial Texcoco. A...", p. 78 y 117.

hijo, llamado Juan Bernardino, a quienes los vecinos tenían por indio ladino, lo cual me hace suponer que debió engendrarlo con una indígena del pueblo.³⁴

Las críticas de los franciscanos, como hemos visto, no se hicieron esperar. Además de acusar al ermitaño de que todos sus negocios se sustentaban en las mentiras que fomentaba entre los indios, y de usurpar sus funciones eclesiásticas, le imputaban que su obraje ocasionaba graves inconvenientes en la región; especialmente, los robos que cometían los trabajadores que pernoctaban en él. Esta denuncia, cabe señalar, encaja perfectamente en una serie de quejas que algunos sectores de la sociedad, incluyendo las propias autoridades virreinales, profirieron contra los obrajes. El franciscano fray Jerónimo de Mendieta, por ejemplo, argumentaba que había sido un error el que se hubieran levantado en pueblos de indios: al quebrantarse la división entre repúblicas, los indígenas que laboraban ahí, tarde o temprano, aprenderían las mañas de españoles y mestizos y se dedicarían a robar las casas de sus vecinos.³⁵ Por su parte, durante su gestión, el virrey marqués de Villamanrique intentó reglamentar su funcionamiento, ordenando que los indios no durmieran en ellos, sobre todo si no había una separación entre hombres y mujeres, pues de lo contrario se cometerían “mil delitos en ofensa de Nuestro Señor”.³⁶ Así pues, la acusación de los franciscanos reflejaba, y se sostenía, en la concepción que se tenía sobre estos lugares.

Ahora bien, independientemente de estos señalamientos, el complejo de Antón de Candía era casi imposible de frenar: había logrado articular al pueblo de Tulantongo, económica y simbólicamente, alrededor de su ermita, obraje y demás negocios que había establecido. Aunado a ello, la fama de su imagen milagrosa empezó a propagarse hacia otras latitudes -empezando por la ciudad de Texcoco- y en diferentes estratos de la población. Sobre este punto vale la pena mencionar el *Exvoto de María, hija de Pedro*, pintado en 1651, y que actualmente lo custodia la parroquia de Santa María Tulantongo (imagen 1).

En él, se narra la curación de una joven llamada María gracias a la intervención milagrosa de la Virgen, la cual está representada con todos sus atributos iconográficos. La importancia de este cuadro radica en que, además de que nos permite conocer cómo era la

³⁴ AGN, *Bienes Nacionales*, caja 1061, exp. 10, f. 1v y 4-5. Sobre este punto es importante decir que hubo casos en donde los hijos de mestizos fueron registrados como indios. Esta tendencia, me parece, podía reforzarse si la madre era indígena y radicaban en un pueblo de indios. Vid. Gonzalbo, *Los muros invisibles...*, p. 31-32.

³⁵ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, publicación preparada por Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería, Portal de Agustinos, 1870, L. IV, cap. XXXIII, p. 502.

³⁶ Viqueira y Urquiola, *Los obrajes en...*, p. 103-105.

imagen, la ermita y el entorno que la rodeaba (incluyendo al obraje), nos muestra los distintos grupos sociales que estaban cultivando la devoción. Así, además de la mujer indígena que se encuentra a los pies de la cama, caracterizada por el huipil, aparece la familia española de María, encabezada por su padre Pedro, quien se encuentra en actitud orante hacia la Virgen. Asimismo, podemos distinguir a una mujer negra, la cual, seguramente, era una esclava de dicha familia. En suma, el exvoto permite constatar que la devoción a Nuestra Señora de Tulantongo había dejado de ser exclusiva de los indios de aquel pueblo y se había extendido hacia otros lugares, desde donde llegaba todo tipo de peregrinos en pos de un milagro.

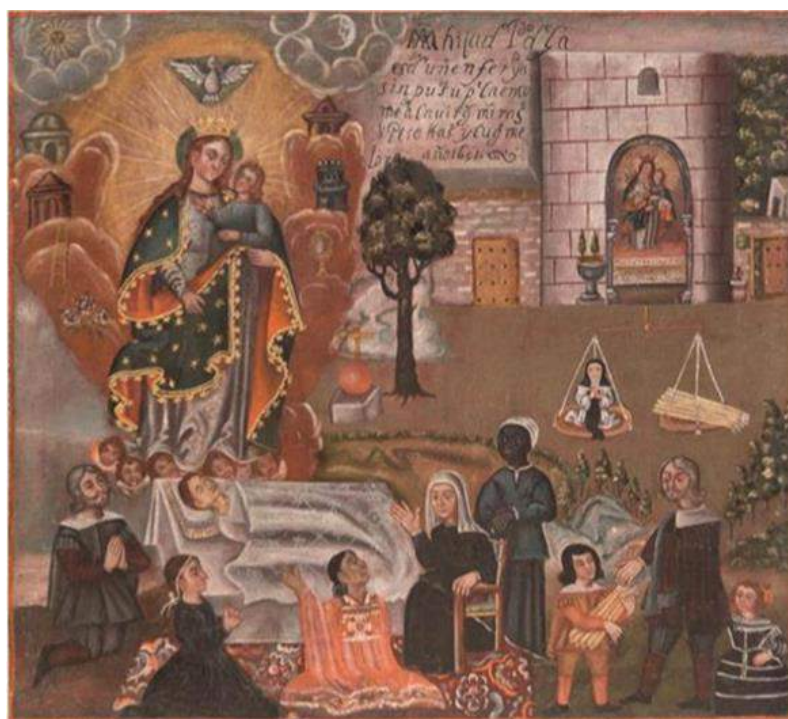


Imagen 1. Anónimo, *Exvoto de María, hija de Pedro*, óleo sobre tela, 1651. Colección de la Parroquia de Santa María de Tulantongo, Texcoco, Estado de México.³⁷

Ante este panorama, conscientes de que el culto no se podría detener, los franciscanos de Texcoco optaron por apropiárselo. Al parecer, desde que el ermitaño hizo pública su curación, estos se mostraron bastante recelosos con respecto a las cualidades taumatúrgicas

³⁷ Análisis de este exvoto pueden verse en *Dones y promesas: 500 años de arte ofrenda: exvotos mexicanos*, trad. de Leticia Leduc, México, Centro Cultural de Arte Contemporáneo, Fondo Cultural Televisa, 1996 y Elin Luque Agraz y Carlos Monsiváis, *Los relatos pintados: la otra historia, exvotos mexicanos*, México, Centro de Cultura Casa Lamm, 2010. De acuerdo con los especialistas, se trata de uno de los exvotos más antiguos de México de los que se tenga noticia.

de la imagen; de hecho, en su acusación, fray Agustín Amezaga declaró que se trataba de un lienzo, “pintado de mano de indio”, de muy mala calidad.³⁸ Sin embargo, frente al desarrollo que siguió el culto, los frailes consideraron que sería mejor cooptarlo, eliminando las que creían eran supersticiones, y aprovecharlo en su propio beneficio. Después de todo, aquella devoción había suscitado mayor cohesión entre los indios, les había fortalecido su fe y los había conducido a participar con mayor ahínco en las actividades religiosas. Por ende, resultaría beneficioso que aquel santuario se convirtiera en una ayuda de parroquia de la doctrina de Texcoco; además, con las cuantiosas limosnas y donaciones que recibía, podría sustentarse sin ningún problema.

Para lograr su cometido, los franciscanos intentaron, por un lado, convertir al ermitaño en un mayordomo o fiscal, de tal suerte que quedara bajo su supervisión y les sirviera de intermediario con los indios³⁹; por el otro, enviar un religioso al santuario cada quince días para que dijera misa y administrara los sacramentos.⁴⁰ Estas acciones se vieron reforzadas una vez que el Arzobispado de México reconoció a la ermita como parte de la jurisdicción del convento de Texcoco, con lo cual Antón de Candía se veía obligado a rendir cuentas de las limosnas y bienes que recibía. No obstante, dado que no quería perder su autonomía, buscó la manera de eludir esta normativa. Para ello, si damos crédito a la denuncia del provincial, debió acudir a la protección del alcalde mayor de Texcoco, con quien tendría algunos negocios. Fue entonces cuando Amezaga, decidido a apropiarse de la ermita, ordenó su expropiación por medio de la fuerza, ocasionando que el asunto llegara ante el virrey y la Real Audiencia.

Como mencioné anteriormente, se desconoce cuál fue la resolución final que se tomó con respecto a la presencia de Candía en el santuario. Se infiere, por la investigación que ordenó el duque de Albuquerque y la petición que le envió al provincial, que se le permitió continuar como administrador de la ermita, siempre y cuando informara a los frailes de los

³⁸ AGN, *Indios*, vol. 20, exp. 200, f. 151. Si damos crédito a la acusación de Amezaga, lo más seguro es que el lienzo de la Virgen de Tulantongo hubiera sido pintado por un indio del mismo pueblo, y que Candía lo hubiera encontrado un “*santocalli*” (así llamaban los indios a los oratorios) de la zona.

³⁹ En los pueblos de indios, el fiscal era el encargado de supervisar y administrar los bienes de la iglesia, siendo el principal intermediario entre el pueblo y el sacerdote. Por lo regular, cuando existía una cofradía o devoción, el fiscal también ejercía el cargo de mayordomo. Sobre esta temática, remito al lector a James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios en el México central, del siglo XVI al XVIII*, trad. de Roberto Reyes Mazzoni, México, Fondo de Cultura Económica, 2019, p. 300 y ss.

⁴⁰ AGN, *Indios*, vol. 20, exp. 200, f. 151.

ingresos para evitar que los gastara en algo más que no fuera el culto; aunado a ello, las autoridades virreinales debieron de haber reglamentado su obraje. Sin embargo, para los franciscanos, estas medidas eran insuficientes. Por un informe que elaboró cinco años más tarde el bachiller Félix López Muñiz, comisionado del Arzobispado para visitar y evaluar el funcionamiento de las cofradías y capillas del área texcocana, sabemos que los religiosos siguieron intentando adueñarse de la ermita hasta que lo consiguieron. Les ayudó que Candía enfermara y tuviera que encargársela a su hijo Juan Bernardino, a quien sí pudieron reducir a mayordomo. Conjuntamente, el nuevo guardián, fray Francisco Díaz, logró apoderarse de los libros de cuentas de la ermita y comenzó a llevarse las limosnas al convento, asegurando así su control económico. Cabe señalar que, durante la visita de López Muñiz, fray Francisco se negó a mostrar dichos libros y armó gran escándalo, incluso amenazó con llevarse todos los bienes que se encontraban en la ermita, pues argumentaba que “no tocaba a ningún juez el registrar lo que les pertenecía a sus conventos.”⁴¹ Estos hechos demuestran que los franciscanos, después de varios intentos, por fin se habían apropiado del santuario y no estaban dispuestos a que otra jurisdicción se inmiscuyera.

Esta apropiación conllevó cambios significativos en el culto. Al quedar la ermita vinculada al convento de Texcoco, los españoles de esa ciudad la visitaban con mayor frecuencia, con lo cual aumentó el número de devotos entre esa población. Uno de ellos, don Melchor de Peralta, decidió donar parte de su capital para erigir un nuevo templo, más grande y suntuoso, que sustituyera a la primigenia ermita. Este fue inaugurado el 2 de febrero de 1676, día de la Candelaria.⁴² Pero, mientras la devoción crecía entre los españoles, esta se aminoraba entre los indios, quienes se sentían desplazados y veían cómo sus donativos no se quedaban en el santuario.⁴³ Los religiosos, conscientes de que la devoción no se debía perder por los beneficios económicos y espirituales que suponía, auspiciaron la fundación de una cofradía; esto con el objetivo de que los indígenas volvieran a participar en las dinámicas del

⁴¹ Algunos testigos refirieron que cuando fray Francisco se enteró de que López Muñiz estaba en la ermita con la intención de ver los libros de cuentas, salió del convento a caballo, “con gran estruendo y escándalo”, con la intención de ir por los bienes y defender su jurisdicción. AGN, *Bienes Nacionales*, caja 1061, exp. 10, f. 1-5v.

⁴² Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares de la Nueva España en el Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, Madrid, José Porrúa, 1960, vol. III, cap. IV, p. 367.

⁴³ AGN, *Bienes Nacionales*, caja 1061, exp. 10, f. 3v-4v. Esta disminución salió a flote durante la visita que realizó, a finales del siglo XVII, el arzobispo Francisco de Aguiar y Seixas, el cual les recomendó a los franciscanos avivar la devoción entre los indios. *Vid.* Taylor, *Shrines and miraculous...*, p. 15-16.

templo, organizaran la fiesta de la Virgen y recolectaran limosnas para el sostenimiento del culto. Esta corporación tuvo bastante éxito, pues siguió activa hasta finales del siglo XVIII.⁴⁴

Con respecto a Antón de Candía, se desconoce si regresó a Tulantongo o falleció en Puebla, ciudad a la que fue a curarse cuando enfermó y abandonó la ermita. Tampoco se sabe si Juan Bernardino siguió sirviendo como mayordomo o fue desplazado a raíz de la construcción del nuevo santuario; lo cierto es que, para la última década del siglo XVII, este ya era administrado por un franciscano de Texcoco.⁴⁵ En cuanto al obraje, es probable que decayera, como muchos de la zona, durante la centuria siguiente, consecuencia de que la industria textil y las actividades vinculadas a ella se mudaron a la ciudad de Querétaro, que en ese entonces despuntaba como una de las urbes más prósperas del virreinato.⁴⁶

Las últimas alusiones que hay acerca de la imagen y el ermitaño son las que registraron las *Relaciones geográficas del Arzobispado de México* de 1743 y el *Teatro Americano* de José Antonio de Villaseñor, publicado en 1749.⁴⁷ Resulta notorio que ambas se refieran a la Virgen como una imagen “renovada”, es decir, restaurada sin intervención humana: de ser una efigie en mal estado, casi borrada del lienzo en el que se encontraba, milagrosamente se convirtió en una factura de gran belleza. Este portento, de acuerdo con estas obras, debió suceder después de que le devolviera la vista a Antón de Candía.⁴⁸ Este último, asimismo, aparece representado en el *Teatro* de Villaseñor como un indio “virtuoso”, merecedor de todos los milagros que experimentó.⁴⁹ Llama la atención que, hasta este

⁴⁴ Debido a que excede los límites de esta investigación, no trataré aquí la historia de esta cofradía. Algunos datos sobre ella pueden verse en: Raffaele Moro, “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’. Entre historia e imaginario”, *Historia Mexicana*, t. LXVI, no. 4, 2017, p. 1783-1785 y, del mismo autor, “¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas ‘indígena’ en la Nueva España del siglo XVIII (Arzobispado de México)”, *Estudios de Historia Novohispana*, no. 46, enero-junio de 2012, p. 127.

⁴⁵ Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción...*, vol. III, cap. III, p. 142.

⁴⁶ Viqueira y Urquiola, *Los obrajes en...*, p. 128. En las *Relaciones geográficas del Arzobispado de México* de 1743 se menciona que, para ese año, los obrajes y trapiches de Texcoco habían sido desplazados por los de Querétaro. Vid. *Relaciones geográficas del Arzobispado de México, 1743*, preparación y transcripción de los textos de Catalina Romero, et. al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998, t. II, p. 460.

⁴⁷ Las *Relaciones geográficas del Arzobispado de México* fueron el resultado de una serie de cuestionarios que elaboraron el padre Juan Francisco Sahagún y el contador de azogues José Antonio de Villaseñor, a raíz de una real cédula de 1743, para conocer la geografía, la realidad demográfica y la situación eclesiástica de esta demarcación, pues se trataba de información que le interesaba a la Corona conocer. Villaseñor aprovechó los materiales que recopiló para elaborar, años más tarde, su *Teatro Americano*. Vid. *Relaciones geográficas del...*, t. I, p. 12-15.

⁴⁸ *Relaciones geográficas del...*, t. II, p. 460-461 y José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Teatro Americano. Descripción general de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Imprenta de la viuda de don Joseph Bernardo de Hogal, 1746, libro I, cap. XXXIV, p. 157.

⁴⁹ Villaseñor, *Teatro Americano. Descripción...*, libro I, cap. XXXIV, p. 157.

momento, ningún otro documento haya hecho mención de estas noticias, lo cual me hace suponer que no se encontraban en el ambiente hasta principios del siglo XVIII.⁵⁰ Es probable que hayan sido los franciscanos, en aras de fortalecer la devoción, los que difundieran la historia de la renovación milagrosa y crearan la imagen modélica de Candía con la que los indios de Tulantongo pudieran identificarse. Además, con esta construcción retórica, que transformaba al mestizo en un indígena ejemplar, los religiosos eliminaban cualquier recuerdo que evocara al ermitaño contestatario e imponían al ideal, con lo cual resignificaban la historia del santuario y consolidaban su presencia física y simbólica en el lugar.

Hoy en día, el culto a la Virgen de Tulantongo sigue bastante vivo en la comunidad y en los barrios aledaños; al parecer, aún se conserva el lienzo original y el pozo en el que sucedió la supuesta curación de Candía. La fiesta patronal se celebra, con gran boato y devoción, el día de la Candelaria, hecho que resulta interesante porque las características iconográficas de esta imagen no corresponden a las de la otra advocación mariana; tal vez, esta asociación se deba a que el templo que sustituyó a la ermita primigenia fuera inaugurado un 2 de febrero.⁵¹

Tulantongo no fue el único santuario del periodo novohispano que surgió y se consolidó gracias a la labor de un ermitaño; un caso similar lo encontramos en Guatemala, en lo que actualmente se conoce como “Cerrito del Carmen.” De acuerdo con la tradición, a principios del siglo XVII, procedente de Tierra Santa, arribó al valle de Mixco -hoy ciudad de Guatemala-⁵² el eremita genovés Juan Corzo, el cual portaba una escultura de la Virgen del Carmen que, durante su paso por España, le habían dado unas monjas de Ávila para que la llevara al Nuevo Mundo.⁵³ A su llegada, se asentó a orillas del río que denominaban “de las Vacas”, en unas cuevas y peñascales que le sirvieron de morada y de nicho para la Virgen. Meses más tarde, ante la insistencia de los pobladores que querían venerarla, Corzo decidió

⁵⁰ Esta hipótesis se refuerza con el hecho de que el cronista franciscano Agustín de Vetancurt no mencionara la renovación milagrosa en su *Teatro mexicano*, el cual fue publicado entre 1697 y 1698. De haber existido esta historia para ese momento, la hubiera referido por la importancia que revestía para su Orden.

⁵¹ Véase la nota 44.

⁵² El valle de Mixco y el cerrito del Carmen se encontraban en donde hoy está la ciudad de Guatemala. No se debe olvidar que, durante la época colonial, hasta 1775, la entonces ciudad de Guatemala se ubicaba en lo que actualmente conocemos como La Antigua Guatemala.

⁵³ De acuerdo con la tradición, fue la propia santa Teresa de Jesús la que destinó esta imagen para América, de ahí que cuando las religiosas se enteraron de que Juan Corzo viajaría al Nuevo Mundo, decidieron dársela para que la llevara consigo. Mauro Mattei, “La vida eremítica en Hispanoamérica” en *España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963*, Pamplona, s.e., 1970, p. 669.

edificar una ermita; juzgó que lo más conveniente sería construirla en la cima de un cerro que se encontraba cerca de ahí, pues le recordaba al Monte Carmelo que había conocido durante su peregrinación por los Santos Lugares. Así, con la ayuda de los vecinos, levantó la ermita y un aposento anexo que fungiría como su vivienda, desde donde podría seguir al cuidado de la imagen. Un incendio destruyó esta primera edificación, por lo que se tuvo que reconstruir con mejores materiales. Del ermitaño no se supo nada más, pues el día en el que se inauguró el nuevo templo desapareció misteriosamente.⁵⁴

Amén de la tradición que pervive sobre este lugar, las fuentes documentales atestiguan que, efectivamente, durante las primeras décadas del siglo XVII llegó al valle de Mixco un ermitaño “extranjero” llamado Juan Corzo, el cual fabricó una ermita en la cima del cerro que, a la postre, se conocería como “del Carmen”. Con respecto a la escultura, si bien no aparece referida en los primeros expedientes que hay sobre el caso (que, como se verá, son denuncias inquisitoriales), sino hasta en fuentes posteriores, me parece factible que este ermitaño la trajera consigo y la depositara en la ermita, pues el culto que se generó en esos años debió estar asociado a alguna imagen religiosa.⁵⁵ Independientemente de ello, lo cierto es que, una vez instalado en el valle, Corzo consiguió que el obispo de la diócesis, fray Juan de las Cabezas Altamirano, le otorgara una licencia para pedir limosnas por las ánimas del Purgatorio y aprobara su ermita, a donde iría un sacerdote, cada cierto tiempo, a oficiar misa.⁵⁶ Si consideramos que fray Juan falleció en diciembre de 1615, entonces, por lo menos desde ese año, Corzo debió haber estado en aquel lugar promoviendo su establecimiento.

Tiempo después, en los meses de junio y diciembre de 1620, Juan de Aguilar, uno de los clérigos que decían misa en la ermita, denunció al ermitaño ante la Inquisición, primero con una carta que envió al tribunal de México, y después de manera presencial ante Antonio Prieto Villegas, comisario del Santo Oficio de Guatemala.⁵⁷ Los señalamientos de Aguilar eran varios. En primer lugar, acusaba a Corzo de pregonar que en su ermita los enfermos

⁵⁴ Matthei, “La vida eremítica en...”, p. 669.

⁵⁵ La primera obra que menciona de manera explícita que Juan Corzo dedicó su ermita a la Virgen del Carmen es la crónica del franciscano Francisco Vázquez, escrita a principios del siglo XVIII. *Vid.* Francisco Vázquez, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, prólogo, notas e índices de fray Lázaro Lamadrid, 2ª ed., Guatemala, Tipografía Nacional, 1937, t. IV (impreso en 1944), cap. X, p. 435. También, véase Matthei, “La vida eremítica...”, p. 670.

⁵⁶ Matthei, “La vida eremítica...”, p. 670.

⁵⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 333, exp. 49, f. 31-32 y vol. 339, exp. 2 [aunque en la guía del AGN dice que es el 7], f. 416-418.

sanaban milagrosamente, poniendo por escrito tales portentos cerca del altar, a pesar de que el obispo se lo había prohibido. Asimismo, lo acusaba de haberle dicho en una ocasión, “con enojo y voz descompuesta”, que podía “poner por palia un pedazo de jerga sobre el altar para que dijera misa”, cosa que le había parecido bastante mal porque la palia no se ponía por “alteridad del sacerdote, sino por ornato y reverencia del Santísimo Sacramento que sobre ella se consagraba.”⁵⁸ Además, declaraba que el ermitaño se negaba a ir a su parroquia a recibir la comunión en la Pascua, pues decía que “no mandaba el Papa tal, sino que dondequiera que comulgase cumplía con la Iglesia.” Esto lo había manifestado en un par de ocasiones en presencia de varios testigos.⁵⁹

Aguilar también aprovechó la denuncia para notificar que Corzo se estaba enriqueciendo ilícitamente, abusando de la piedad de los fieles. En muchas ocasiones, se había quedado con las limosnas que le daban para las misas de ánimas, incluso cuando estas no se decían. Aunado a ello, se dedicaba a comprar ceras, las cuales revendía a un precio más elevado con el argumento de que él las había bendecido. Gracias a estas acciones, Corzo podía comer y beber bastante bien, así como andar a caballo, lo cual generaba gran escándalo entre la población.⁶⁰ Por último, apuntaba Aguilar, todos estos embelecos los disfrazaba bajo un halo de santidad. Para que los feligreses lo tuvieran por santo y penitente, portaba un saco de jerga y una cadena de hierro; de forma paralela, ponía migajas de pan y granos de trigo al lado de su aposento para que llegaran las aves y pudiera decir “miren cómo me vienen a buscar y a ver estos pájaros”.⁶¹

A esta acusación, se sumaron las deposiciones de los testigos Alonso Domínguez y Alonso Méndez de Ardón. En ellas quedaba claro que Corzo y Aguilar eran enemigos y siempre habían estado enfrentados. Aunque Méndez de Ardón corroboró el hecho de que el ermitaño no quería comulgar en la parroquia el día de Pascua, bajo el argumento de que el Papa no lo había ordenado así, y que era muy celoso con las limosnas que entraban en la ermita -a la que consideraba su casa-, ninguno de los testigos creía que tuviera ideas heterodoxas o que fingiera santidad.⁶² De hecho, con respecto a lo que supuestamente dijo

⁵⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 339, exp. 2, f. 37-37v.

⁵⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 339, exp. 2, f. 37v.

⁶⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 333, exp. 49, f. 31-31v.

⁶¹ AGN, *Inquisición*, vol. 339, exp. 2, f. 38.

⁶² De hecho, Juan Corzo decía que “le rompería la cabeza” a todo aquel que pidiera limosnas por las ánimas del Purgatorio alrededor de su ermita. AGN, *Inquisición*, vol. 339, exp. 2, f. 40-44v.

sobre la palia, Alonso Domínguez declaró que esto no fue así. Él recordaba que, en una ocasión, después de misa, Corzo le preguntó a Aguilar sobre por qué no doblaba la palia y los corporales, ya que ese día no lo había hecho. Aguilar le contestó que lo hiciera él, a lo que Corzo respondió que no “porque muchas veces tenía las manos sucias y que ni la palia ni los corporales eran de jerga.”⁶³ Finalmente, por la declaración de Menéndez de Ardón, se tiene noticia de que Corzo no solamente propagaba y ponía por escrito los milagros que sucedían en su ermita, sino que además colocaba figurillas de cera, a manera de milagritos, por cada enfermo que sanaba; esto con el objetivo de avivar más la devoción.⁶⁴

Así pues, se puede observar que la denuncia de Aguilar partía de un conflicto que tenía con el anacoreta por el control de la ermita -consolidada ya como santuario de peregrinación- y sus limosnas, las cuales se habían incrementado notablemente gracias a la propaganda que hacía este último. Aguilar, consciente de que el culto no se podría detener, y que además resultaba ventajoso por las ganancias económicas y espirituales que suponía, buscó la manera de apropiárselo. Para ello, decidió desplazar al ermitaño denunciándolo al Santo Oficio, a partir de una descontextualización que hizo de las palabras que le había proferido. Esto no omite el hecho de que creyera, efectivamente, que este no cumplía con sus obligaciones de buen cristiano; que se mostraba irreverente con el estamento eclesiástico; que usaba en beneficio propio las limosnas destinadas al culto y a las ánimas; y que fingía santidad. Del mismo modo, no se puede negar la devoción que Corzo le pudo haber tenido a su imagen, o que pensara que en su ermita ocurrían prodigios, amén de que haya empleado sus creencias para mejorar su calidad de vida.

A diferencia de lo que sucedió con el santuario de Tulantongo, desconozco si Aguilar pudo apropiarse del culto más adelante. Lo que sí sabemos es que, tal como dicta la tradición, entre junio y diciembre de ese año la ermita sufrió un incendio y tuvo que ser reparada.⁶⁵ Al parecer no se trató de un accidente, sino que fue provocado por personas contrarias al ermitaño que no querían que continuara con sus prácticas en aquel valle; lo cual nos pone en evidencia que, así como tenía seguidores, también tenía detractores. Pese a todo, Corzo siguió

⁶³ AGN, *Inquisición*, vol. 339, exp. 2, f. 40

⁶⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 339, exp. 2, f. 43v.

⁶⁵ Aunque el expediente no especifica cuándo sucedió el incendio, considero que ocurrió entre estos meses. Sustento esta hipótesis en el hecho de que Aguilar no menciona el incendio en la carta que le escribió al tribunal el 1º de junio de 1620, mientras que sí lo hace en la denuncia que presentó el 31 de diciembre de ese año. AGN, *Inquisición*, vol. 339, exp. 2, f. 37v y 42v.

al frente del culto hasta, por lo menos, finales de 1621, que es cuando su nombre desaparece de la documentación. Se ignora si decidió abandonar el valle de Mixco por la persecución de Aguilar -y de la gente que intentó quemar su ermita- o porque el nuevo obispo, fray Juan de Zapata y Sandoval, ya no le fue favorable.⁶⁶ En algún momento la historiografía llegó a pensar que la Inquisición, finalmente, hizo caso de las acusaciones y lo llevó preso a la ciudad de México; no obstante, por lo que muestran los documentos, lo más seguro es que la causa nunca haya prosperado y todo quedara en una simple denuncia. Pese a su salida, su recuerdo no se perdió con el tiempo y siguió vivo en la tradición. Esto permitió que el franciscano Francisco Vázquez escribiera, un siglo después, una narración hagiográfica sobre su vida y la incluyera en su *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, publicada entre 1714 y 1716.⁶⁷ Esta decisión se debió a que Corzo, durante su estancia en Guatemala, perteneció a la Tercera Orden Franciscana de aquella provincia.

Varias razones pueden explicar el que Corzo perteneciera a esta corporación seglar. En primer lugar, es probable que haya sentido atracción por el carisma de la Orden, cercano al ideal eremítico, luego de oír las prédicas que debieron de haber hecho los franciscanos para fomentar el ingreso de nuevos miembros a su rama seglar, ya que esta apenas se había fundado unos años atrás, en 1613.⁶⁸ Aunado a ello, el formar parte de una tercera orden, además de proporcionarle beneficios espirituales y materiales (indulgencias, bendiciones especiales, ayuda económica en caso de necesidad, etc.), le permitía fortalecer su imagen frente a las críticas constantes de Aguilar y de los que no veían con buenos ojos su presencia en la ermita.⁶⁹ Así, además del permiso que tenía por parte del obispado de Guatemala, podría argumentar que otra autoridad religiosa reconocía y avalaba su estilo de vida. Por último, el que fuera una corporación de laicos debió ser una razón más que lo motivara a entrar, pues no tenía que profesar alguna regla que lo obligara a abandonar su ermita y las prácticas que en ella hacía. Los franciscanos (frailes y seglares), por su parte, independientemente de que

⁶⁶ Tras la muerte del obispo dominico fray Juan de las Cabezas Altamirano, en 1615, la diócesis de Guatemala permaneció en sede vacante hasta la llegada del siguiente mitrado, el agustino fray Juan de Zapata y Sandoval, en 1621.

⁶⁷ La crónica estuvo lista desde 1708, aunque se publicó años más tarde, después de la muerte de su autor. Vázquez, *Crónica de la...*, t. I, p. VIII-XXIII.

⁶⁸ De acuerdo con Francisco Vázquez, la Tercera Orden de San Francisco de Guatemala se fundó en 1613, a expensas del toledano Bartolomé Martínez del Anillo. Vázquez, *Crónica de la...*, t. IV (impreso en 1994), cap. I, p. 339.

⁶⁹ De hecho, no es gratuito que Corzo profesara en la Tercera Orden en 1620, el mismo año en que Juan de Aguilar lo denunciara al Santo Oficio.

lo hayan considerado un anacoreta virtuoso, vieron en él la posibilidad de fortalecer simbólicamente a su corporación recién creada. Y es que, para ese momento, la fama de Corzo debió de haber estado extendida por todo el valle de Mixco, incluso, hasta la ciudad de Guatemala. En este sentido, resultaba provechoso que un individuo con ese perfil ingresara a sus filas.

Al tratarse de un relato hagiográfico, en donde lo importante era el modelo que se quería fomentar, en este caso a la familia franciscana, Corzo aparece en la crónica como un ermitaño ideal (humilde, austero, penitente, respetuoso de las instituciones eclesiásticas, etc.) y como un terciario ejemplar, con lo cual Vázquez daba a entender que pudo combinar perfectamente ambos ministerios. Asimismo, exaltó la devoción que sentía por los frailes menores, diciendo que “les besaba el sayal cuando pasaban”, y la cercanía que tenía con la naturaleza, evocación clara a san Francisco. Para demostrar este último punto, narró el tema de los pajarillos que acudían a su ermita, enfatizando que estos se posaban en sus manos, cantando y silbando, y obedecían todo lo que les decía.⁷⁰ Lo que en su momento fue visto por Aguilar como embuste, ahora aparecía como muestra ineludible de santidad.

Los santuarios de Tulantongo y El Carmen fueron el resultado de la promoción directa y exitosa que hicieron Antón de Candía y Juan Corzo, respectivamente, en torno a las vírgenes que portaban y a las ermitas que construyeron. Una situación distinta se dio con los de Chalma y Pátzcuaro, en donde el origen de las imágenes no se debió a la llegada de ermitaños; sin embargo, fue la presencia de estos personajes, en los espacios que las alojaban, la que permitió que la devoción se fortaleciera y se expandiera hacia otras latitudes.

Chalma y Pátzcuaro

El santuario del Santo Cristo de Chalma es uno de los templos más visitados hoy en día; con más de dos millones de peregrinos que se dan cita anualmente, este culto es, posiblemente, el segundo más importante en México, solo después del de la Virgen de Guadalupe.⁷¹ Como mencioné anteriormente, rastrear la génesis de esta devoción es una tarea complicada, pues no existen fuentes contemporáneas al momento en el que, supuestamente, apareció la imagen:

⁷⁰ Vázquez, *Crónica de la...*, t. IV (impreso en 1994), cap. X, p. 435-436.

⁷¹ Miguel Ángel Farfán Caudillo, “La peregrinación a Chalma en Milpa Alta”, *Nueva Gaceta Bibliográfica*, año 15, no. 58, abril-junio de 2012, p. 26.

casi todo lo que se sabe proviene de la tradición oral que recopiló el jesuita Francisco de Florencia a finales del siglo XVII. De acuerdo con esta, entre 1539 y 1540, dos frailes agustinos adscritos al convento de Ocuilan, Nicolás de Perea y Sebastián de Tolentino, tuvieron noticia de que en una de las cuevas de Chalma los indígenas de la zona -y de otras partes de la comarca- adoraban a un ídolo llamado Oztotéotl (Oxtotéotl), al cual ofrecían en sacrificio “los corazones y sangre vertida de inocentes niños, y otros animales.”⁷² Dispuestos a acabar con la idolatría, los religiosos se encaminaron a la cueva, en donde uno de ellos, probablemente Perea, predicó un sermón para darles a entender a los indios “su engaño y su ceguedad”, diciéndoles que “aquel ídolo no era Dios, sino demonio, que pretendía su muerte [...] y condenación.”⁷³ A partir de este punto las versiones variaban: unos tenían por cierto que los indios, conmovidos por la prédica, destruyeron al ídolo; otros, que este predicador, ante la negativa de los principales de terminar con el culto, fue por un Cristo al convento de Ocuilan para sustituir al ídolo; y unos más, que tres días después de la prédica, los frailes subieron a la cueva con la intención de destruir al ídolo y poner cruces para ahuyentar al demonio: cuál sería su sorpresa que, al llegar, vieron la gruta llena de flores y un Cristo en el altar donde se encontraba la deidad, la cual yacía destrozada en el suelo. Ante este prodigio, seguro de que habían sido los ángeles los que colocaron al Cristo, fray Nicolás de Perea volvió a predicar un sermón en el que les decía a los indios que la imagen representaba a “aquel Señor”, al “Dios verdadero”, del que tanto les había hablado. Para Florencia, esta última versión era la más verosímil, razón por la cual se apegaba a ella.⁷⁴

El problema con esta tradición, que claramente se inserta en lo que William A. Christian Jr. denominó “apariciones legendarias”⁷⁵, es que no hay certeza de que los frailes que aparecen en el relato estuvieran en Chalma en los años en que supuestamente ocurrió el prodigio; de hecho, con respecto a Sebastián de Tolentino, ni en las crónicas ni en las actas

⁷² Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. II y III, p. 5-10.

⁷³ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. III, p. 11.

⁷⁴ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. IV, p. 12 y ss.

⁷⁵ De acuerdo con William A. Christian Jr., se pueden diferenciar dos tipos de apariciones: las testimoniales y las legendarias. Las primeras son aquellas que fueron presenciadas por personas reales, las cuales dejaron algún testimonio de lo ocurrido. Las segundas, que por lo general se refieren a imágenes milagrosas, no poseen evidencias documentales contemporáneas al momento en el que se aparecieron; este es el caso de muchas imágenes vinculadas a santuarios, como por ejemplo, la Virgen del Pilar, en España, o la de Guadalupe, en México. *Vid.* Christian Jr., *Apariciones en Castilla...*, p. 18.

capitulares de la orden agustina aparece algún fraile con ese nombre.⁷⁶ Tampoco existe registro de alguna deidad mesoamericana que respondiera al apelativo de Oztotéotl, ni que recibiera algún tipo de culto en la zona, ya sea antes o después de la llegada de los agustinos.⁷⁷ También resulta significativo que fray Juan de Grijalva, el cronista de la Orden, no mencionara en ninguna parte de su crónica la aparición milagrosa del Cristo, a pesar de que dedicó varios párrafos al crucifijo milagroso de Totolapan, vinculado con los agustinos, y a las acciones que sus correligionarios tomaban cuando se encontraban con ritos idolátricos, como la destrucción del dios Mola en la sierra de Hidalgo, por fray Antonio de la Roa, o la hoguera que hizo fray Martín de la Coruña en Olinalá (actual estado de Guerrero) para quemar al ídolo que adoraban los indios de aquel pueblo.⁷⁸ Esta omisión puede deberse, como sostiene Antonio Rubial, a que esta narración aún no estaba en el ambiente para 1624, año en que se imprimió dicha crónica⁷⁹, pues de lo contrario, por la importancia que tendría para

⁷⁶ Aunque los agustinos llegaron a Ocuilan desde 1537, no hay ninguna referencia de que Nicolás de Perea y Sebastián de Tolentino estuvieran en la zona para 1539-1540. Con respecto al segundo, además, se presenta el problema de que no hay ningún fraile que aparezca con ese nombre en la documentación agustina; el propio Florencia se dio cuenta de ello. Por ende, quienes le han otorgado cierta veracidad a la historia, empezando por el propio Florencia, lo han asociado con otros religiosos de los que sí hay registro, tales como fray Alonso Tolentino (también apellidado Alvarado), Sebastián de Reyna (o Trasierra) y Sebastián de Medellín, quien se desempeñaba como intérprete de la lengua ocuilteca en 1563. Al respecto, véanse: Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. III, p. 9-10; Joseph de Olivares, *Oración panegírica que a la festiva solemnidad de la nueva capilla se consagró a Nuestra Señora de Guadalupe y traslación de la peregrina y milagrosa efigie de Cristo crucificado que, por tiempo inmemorial, se adora y venera en las cuevas y santuario de San Miguel de Chalma del orden de Nuestro Padre San Agustín*, México, por la viuda de Calderón, 1683, f. 8; Joseph Sicardo, *Suplemento crónico a la historia de la Orden de Nuestro Padre San Agustín de México*, paleografía, introducción, notas y edición de Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1996, p. 40; Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2ª ed., trad. de Ángel María Garibay, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 302; y Roberto Jaramillo Escutia, “Prólogo” a la edición de Francisco de Florencia, *Descripción histórica y...*, México, Profesorio Agustiniiano Santa Mónica, 2017, p. 32-33.

⁷⁷ Esto ha llevado a pensar, a quienes consideran que sí hubo una deidad prehispánica en las cuevas de Chalma, que Oztotéotl pudo haber sido una representación o advocación de Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Tláloc o Tlazoltéotl. Los argumentos de estas suposiciones se pueden ver en: Alejandra González Leyva, *Chalma: una devoción agustina*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1991, p. 81-85; Ragon, *Les saints et...*, p. 49; Turner y Turner, *Image and Pilgrimage...*, p. 117-119; Leonardo López Luján y Laura Filloy Nadal, “La Señora de Chalma”, *Arqueología Mexicana*, vol. 19, no. 17, septiembre-octubre de 2012, p. 74-75; y Jeanette Favrot Peterson, “Perceiving Blackness, Envisioning Power: Chalma and Black Christs in Colonial Mexico” en Dana Leibsohn y Jeanette Favrot Peterson (eds.), *Seeing Across Cultures in the Early Modern World*, Ashgate, 2012, p. 52 y ss.

⁷⁸ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, 1624, L. I, cap. XIV, fol. 25 y cap. XXII, fol. 39; y L. II, cap. XII, fol. 104-105.

⁷⁹ Rubial, “Imágenes y ermitaños...”, p. 223. De la misma idea es Jennifer Scheper Hughes, *Biography of a Mexican Crucifix. Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 113. Gonzalo Obregón, por otra parte, sostiene que la omisión pudo deberse a que la tradición solo era conocida localmente y no tenía mayor importancia. Gonzalo Obregón, “El real convento y

su Orden, Grijalva la hubiera mencionado. En este sentido, es factible que la tradición aparicionista se fuera construyendo gradualmente durante los siglos XVI y XVII, y se popularizara, con todos los elementos que terminaron por conformarla, entre el año en el que Grijalva finalizó su obra y el momento en el que Florencia la puso por escrito.

Es probable que esta tradición tuviera su origen en la persecución inquisitorial que se desarrolló contra indios idólatras, en Ocuilan, poco después de la llegada de los agustinos. En marzo de 1540, uno de los años en los que se cree pudo acaecer la aparición, el agustino fray Antonio de Aguilar, adscrito al convento de esa localidad, tuvo noticia de que algunos indios, en particular Xochicalcatl, Tezcacoatl y el antiguo sacerdote Ollin, seguían adorando a sus antiguos ídolos en una de las cuevas de la serranía. Por este motivo, Aguilar, en compañía de otro religioso, subió a la gruta para corroborar el hecho y proceder a la destrucción de las estatuillas; al encontrarlas, las llevó al convento para quemarlas en frente de los indios, a quienes amonestó por seguir adorando a sus falsos dioses. Acto seguido, mandó azotar a Tezcacoatl y Ollin, a quienes remitió al inquisidor apostólico fray Juan de Zumárraga.⁸⁰ Este acontecimiento, como puede observarse, posee la mayoría de los elementos que conformaron la tradición: el ídolo que estaba en la cueva, al que se le rendía culto; su posterior destrucción; la presencia de dos religiosos y su subida a la gruta; y el sermón que predicó uno de ellos. Con el tiempo, debió vincularse a Antonio de Aguilar con Nicolás de Perea, quizás porque este último fue un fraile más destacado dentro de la orden agustina, a quien se le tuvo por hombre santo.

Ahora bien, con respecto al Cristo, se desconoce cuándo, cómo y por qué fue puesto en la cueva, así como el momento en el que fue incorporado a la tradición. En tanto los relatos

santuario de Chalma” en *Homenaje a Silvio Zavala. Estudios Histórico Americanos*, México, El Colegio de México, 1953, p. 120.

⁸⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 1, exp. 7 [en la guía aparece como expediente 6], f. 5-7. El caso ha sido resumido y estudiado por María Elvira Buelna Serrano, “Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga (1536-1543)”, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2005, en especial p. 369-370, y por José Alberto Díaz Martínez, “Tebaida mexiquense. Una aproximación histórica a los inicios eremíticos del Santuario del Señor de Chalma” en Carlos Barreto Zamudio, *et. al.* (coords.), *Miradas históricas y contemporáneas a la religiosidad popular. Una visión multidisciplinaria*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 2017, p. 39-44. Este último autor vincula el proceso inquisitorial con el origen de la ermita de Chalma, en tanto considera que fray Antonio de Aguilar fue quien fundó la ermita en la cueva donde encontró los ídolos como “testimonio físico de la ‘purificación’ obrada en aquel espacio ‘demoniaco’.” *Vid.* Díaz Martínez, “Tebaida mexiquense. Una...”, p. 44. Asimismo, el caso aparece mencionado en López Luján y Filloy Nadal, “La Señora de...”, p. 74-75 y María Noemí Quezada Ramírez, *Los matlatzincas. Época prehispánica y colonial hasta 1650*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 117 y ss.

hablan de que la imagen cristiana suplantó a la pagana, gran parte de la historiografía ha postulado que debió tratarse de un culto de sustitución; es decir, que los frailes, deliberadamente, sustituyeron a la antigua deidad con el Cristo como parte de su estrategia de evangelización, tal y como sucedió en otros casos, como por ejemplo, con la Virgen de la Guadalupe.⁸¹ Si bien no se puede descartar esta teoría, ni el hecho de que en las cuevas de Chalma los indígenas rindieran culto a una o más deidades (el expediente inquisitorial es una prueba de ello), considero, como Pierre Ragon y Antonio Rubial, que la instalación de la imagen no se debió a una maniobra de sustitución.⁸² Tanto en el proceso que se les siguió a los indios de Ocuilan como en una de las versiones de la leyenda no se menciona que los agustinos hayan colocado un Cristo u otra imagen religiosa con el fin de suplantar a un ídolo, sino que se limitaron a poner cruces para ahuyentar al demonio, a manera de exorcismo.⁸³

Ahora bien, si la sustitución no fue la causa principal por la cual se colocó al Cristo en este espacio, entonces, ¿cuál fue la razón de ello? Como se mencionó con anterioridad, los agustinos -al igual que los carmelitas y algunas ramas de los franciscanos- tenían en su carisma el eremitismo debido a su origen, de ahí que edificaron cenobios, eremitorios o desiertos en donde los frailes que quisieran llevar esta forma de vida pudieran hacerlo, pero solo sería de forma temporal (pues en estas primeras fechas la labor evangelizadora era el objetivo principal de las órdenes) e institucionalizada. En el caso de los agustinos, al parecer fueron dos eremitorios los que acondicionaron: el de Tzitzicaxtla, ubicado en el actual estado de Hidalgo y el cual comenzó a funcionar desde 1557, y, precisamente, el que estaba en las cuevas de Chalma, activo, posiblemente, desde el último tercio del siglo XVI, pues fray Pedro

⁸¹ Para reforzar esta teoría, algunos investigadores han postulado que las danzas y procesiones que se hacen en honor al Cristo de Chalma poseen varios elementos de los antiguos ritos que los indígenas le hacían a la antigua deidad (o deidades) de la cueva. Asimismo, se ha querido ver en el color negro de la imagen una referencia implícita a Tezcatlipoca. El problema con estas ideas es que parten del presupuesto de que hubo una continuidad, casi ininterrumpida, entre la religiosidad prehispánica y la que se dio en épocas posteriores. Con respecto a la tez negra del Cristo, por ejemplo, no hay ninguna referencia de que se haya “pintado” con ese color por la importancia que tenía para los pueblos mesoamericanos; en cambio de lo que sí hay constancia, es que para el año en que escribió Florencia se decía que la gran cantidad de velas habían ido “ennegreciendo” a la imagen. Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. IV, p. 16. En tanto no es el objetivo central de este trabajo, no profundizaré en los argumentos que apoyan o critican esta teoría; para tal efecto, remito al lector a las siguientes obras: Miguel Othón de Mendizábal, “El santuario de Chalma”, *Anales del Museo Nacional de México*, no. 3, 1925, p. 92-107; Obregón, “El real convento...”, p. 122; Turner y Turner, *Image and Pilgrimage...*, p. 117-119; Favrot, “Perceiving Blackness, Envisioning...”, p. 49-71; González, *Chalma: una devoción...*, p. 90 y 100; Ragon, *Les saints et...*, p. 49 y ss.; y Díaz, “Tebaida mexicana. Una...”, p. 39.

⁸² Ragon, *Les saints et...*, p. 54 y Rubial, “Íconos vivientes y...”, p. 220.

⁸³ Lo mismo sucedió en los casos ya referidos de Molango y Olinalá, donde los frailes destruyeron los ídolos, pero no los suplantaron. Otros ejemplos pueden verse en Ragon, *Les saints et...*, p. 45.

Suárez de Escobar, quien llegó al convento de Ocuilan durante la década de 1580, se retiraba a este lugar.⁸⁴ En este tenor, es factible que el Cristo haya sido colocado ahí como parte del eremitorio, para ayudar a los frailes con sus ejercicios y meditaciones espirituales. Después de todo, un Crucificado, símbolo de la redención humana, era la imagen idónea para las prácticas ascéticas y contemplativas. Un elemento que ayudaría a reforzar esta hipótesis se encuentra en las pinturas de “tebaidas agustinas”, es decir, en las imágenes que adornaron varios de los conventos de esta Orden durante el último tercio del siglo XVI y en las cuales se representaba, a manera de tebaida, a agustinos ejerciendo una vida cenobítica. En estas, es común ver a algunos de estos frailes-ermitaños rezando, meditando o contemplando frente a un Cristo.⁸⁵ Si bien estas pinturas, más que mostrar una “realidad” funcionaban como un recurso retórico que les permitiría a los habitantes de estas casas recordar su origen y su carisma, cabe la posibilidad de que reflejaran algunas de las actividades que se llevaban a cabo en estos cenobios, con lo cual se puede inferir que en ellos no podía faltar la presencia de un Crucificado, el cual, además era una de las figuras más importantes para esta Orden.⁸⁶ En suma, por todo ello, resulta factible que el Santo Cristo de Chalma se haya colocado en estas cuevas como parte del eremitorio que los frailes adecuaron ahí, y que con el tiempo se le fuera asociando con la historia de la milagrosa aparición y destrucción del ídolo. De hecho, todavía a principios del siglo XVII, cuando este eremitorio dejó de funcionar, los frailes de Ocuilan, quienes se quedaron a cargo de la imagen, permitían que ermitaños seculares lo veneraran y emplearan en sus prácticas ascéticas.⁸⁷ Sería uno de ellos, el mestizo Bartolomé de Torres, el que sentaría las bases para que se desarrollara el futuro culto.

⁸⁴ Antonio Rubial, “*Hortus eremitorum*. Las pinturas de tebaidas en los claustros agustinos”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXX, no. 92, 2008, p. 88.

⁸⁵ Esta escena aparece en las tebaidas de los conventos de San Juan Bautista Tlayacapan, la Concepción de Atlatlahucan, los Santos Reyes de Metztlán y San Nicolás de Tolentino de Actopan, las cuales fueron pintadas en el último tercio del siglo XVI. Vid. Rubial, “*Hortus eremitorum*. Las...”, p. 91-95; Martín Olmedo Muñoz, “La visión del mundo agustino en Metztlán. Ideas y virtudes en tres pinturas murales”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXI, no. 94, 2009, p. 31; y, del mismo autor, “Espiritualidad, temporalidad e identidad en un proyecto agustino. La pintura mural de los conventos de la Orden de Ermitaños en Nueva España”, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Facultad de Filosofía y Letras, 2012, p. 287, 299-300 y 347. En la tebaida de Actopan, incluso, el Cristo que aparece frente al fraile-ermitaño está rodeado de un halo de luz, lo cual lleva a pensar a Martín Olmedo que se trata de una “teofanía”, alegoría de la “meditación perfecta” (imagen 2). Olmedo, “La visión del...”, p. 291.

⁸⁶ De acuerdo con Martín Olmedo Muñoz, para los agustinos la figura del Cristo es esencial; todo gira en torno a él. Por ello, no es casual que la obra cumbre de fray Luis de León, uno de los miembros más distinguidos de esta Orden, haya sido, justamente, *De los nombres de Cristo*. Muñoz, “Espiritualidad, temporalidad e...”, p. V.

⁸⁷ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XIV, p. 88.



Imagen 2. Fraile-ermitaño meditando frente a un Cristo, colocado en una cueva. Sala de profundis del convento de Actopan.⁸⁸



Imagen 3. Frailes agustinos orando frente a un Cristo en una tebaida. Refectorio del convento de Metztlán.⁸⁹

Este antiguo arriero, que se había convertido en ermitaño luego de haber tenido varios incidentes desafortunados en su vida, llegó a Chalma hacia 1619, pues por un hermano suyo se enteró de la presencia del Cristo y que en aquellas cañadas podría practicar el anacoretismo.⁹⁰ Al principio, los frailes de Ocuilan le negaron el permiso de habitar la cueva donde estaba la imagen -que se encontraba protegida por una reja- porque pensaban que, al igual que otros ermitaños que habían residido con anterioridad, no perseveraría en dicho estado. Sin embargo, con el paso del tiempo, no solo accedieron a que cuidara del Cristo, sino que también le proporcionaron sustento, vestido y dirección espiritual, además de que le dieron el hábito de donado. Años más tarde, en diciembre de 1629, lo incorporaron a su Orden, en donde profesó como hermano lego bajo el nombre de fray Bartolomé de Jesús María.⁹¹ Este cambio de parecer por parte de los agustinos se debió a que, desde su llegada, Torres causó gran notoriedad en la zona por su ascetismo extremo y por los prodigios y

⁸⁸ Imagen tomada de Olmedo, “Espiritualidad, temporalidad e...”, anexos, figuras al capítulo 4, figura 20.

⁸⁹ Imagen tomada de Olmedo, “La visión del...”, p. 35.

⁹⁰ Establezco 1619 como la fecha en que llegó Bartolomé de Torres a Chalma porque Francisco de Florencia señaló que, para 1658, el ermitaño llevaba treinta y nueve años viviendo en la región. Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXV, p. 212.

⁹¹ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XIV, p. 88-89. Sin duda se trató de una particularidad, ya que no era común que los agustinos -y otras órdenes religiosas- aceptaran el ingreso de mestizos, pues, como se mencionó anteriormente, este grupo social no era bien visto en la época. Antonio Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, p. 28-29.

milagros que realizaba, tales como arrobamientos, levitaciones, sanaciones y predicciones, además de que fomentaba la devoción al Santo Cristo.⁹² Todo ello generó la afluencia de enfermos, devotos y curiosos que esperaban recibir o atestiguar alguno de estos portentos, con lo cual la cueva se fue convirtiendo en un santuario de peregrinación. Este punto es importante porque, si bien desde antes de la llegada de Torres a Chalma se sabía de la existencia del Cristo, fue hasta este momento cuando cobró mayor fama y se empezó a gestar un culto alrededor de él.⁹³ Así pues, al darle el hábito al ermitaño taumaturgo, los religiosos de Ocuilan se beneficiaban con su prestigio y sus acciones, al igual que aseguraban el control sobre la imagen y el santuario que estaba naciendo; Torres, por su parte, conseguía la protección de una corporación eclesiástica que avalaba y animaba su estilo de vida.⁹⁴

Cabe la posibilidad de que fuera por estos años cuando comenzó a articularse la tradición aparicionista. Es posible que los agustinos, aprovechando la devoción que se había construido en torno al Cristo, reforzaran su labor evangelizadora entre los indios adscritos a su doctrina, fomentando la piedad a la imagen y emprendiendo una campaña para extirpar las idolatrías que, a sus ojos, aún se encontraban en el ambiente.⁹⁵ En este sentido, como sostuvo Gonzalo Obregón, es probable que predicaran algún sermón en donde enfatizaran que el Cristo se había aparecido en aquellas cuevas para desterrar a la idolatría⁹⁶, usando como punto de partida el relato de la persecución de indios idólatras que había ocurrido un siglo atrás. También es factible que esta idea de sustitución, emanada, pues, de una predicación sermonística, hubiera sido difundida por el ermitaño entre los fieles que acudían a la gruta, esto con el objetivo de avivar más la devoción. Con ello, la retórica evangelizadora

⁹² También debió influir que, por esos años, resultado del halo de santidad con el que contaba Torres, otras instituciones quisieran incorporarlo a sus filas y lo alejaran del control de los agustinos. Así, por ejemplo, durante su visita al santuario, el carmelita y prior del Desierto de los Leones, fray Francisco de Cristo, lo invitó a formar parte de su yermo. Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XIV, p. 89.

⁹³ González, Chalma: una devoción..., p. 100; Ragon, *Les saints et...*, p. 48-49 y 53; Jaramillo, "Prólogo", p. 33; y Díaz, "Tebaida mexiquense: Una...", p. 44-45. De hecho, fue hasta la llegada de Bartolomé de Torres cuando las personas comenzaron a rezar novenas en el santuario. Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXVIII y XXIX, p. 251-254.

⁹⁴ Antonio Rubial, "Tebaidas en el paraíso. Los ermitaños de la Nueva España", *Historia Mexicana*, vol. 44, no. 3 (175), enero-marzo de 1995, p. 371.

⁹⁵ No se debe olvidar que durante todo el periodo colonial se insistió en que los indios no habían dejado de idolatrar, de ahí que fueran necesarias campañas de extirpación de idolatrías. En el siglo XVII, por ejemplo, algunos eclesiásticos escribieron manuales y confesionarios para que los párrocos pudieran identificar estas prácticas y erradicarlas. Tal fue el caso del *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, de Jacinto de la Serna, o de la *Luz y método para confesar idólatras y destierro de idolatrías*, de Diego Jaimes Villavicencio.

⁹⁶ Obregón, "El real convento...", p. 122.

terminó por convertirse en uno de los relatos que constituyeron la historia oficial del santuario.

Pero Bartolomé de Torres no se limitó a fomentar la devoción al Cristo en la cueva, atendiendo, aconsejando y predicando a los peregrinos, sino que también viajó por distintas localidades en busca de limosnas y donaciones para sostener el culto, incluidas las dos ciudades más importantes del virreinato: México y Puebla. Gracias a estos viajes, Torres articuló una red de devotos y bienhechores en torno a la imagen, entre los que se encontraban comerciantes prominentes, hacendados, obispos y oficiales reales, empezando por el propio virrey conde de Salvatierra.⁹⁷ Le benefició el que fuera considerado un hombre santo y milagroso, fama que acrecentó durante estos recorridos, ya que aprovechó la ocasión para mostrar sus dotes taumaturgias y sus habilidades proféticas. Esto trajo como consecuencia que el culto quedara vinculado a su figura, pues si bien los devotos acudían al santuario para pedir el auxilio de la imagen, también esperaban recibir la del ermitaño. De hecho, para la época en la que Florencia escribió su obra, al Cristo únicamente se le habían atribuido ocho milagros directos; en los demás, Torres había participado de una forma u otra.⁹⁸ Esta situación no desapareció con su muerte, acaecida el 18 de febrero de 1658, porque su cuerpo fue enterrado en la cueva, justo enfrente del Crucifijo, en donde los fieles podían seguir pidiendo su intercesión.⁹⁹ Incluso, por una carta de 1666, sabemos que junto a sus restos se colocaron una escultura suya y una pintura donde aparecía representado en actitud orante frente al Cristo¹⁰⁰; ambas efigies daban cuenta que aquel culto había nacido gracias a él y que el vínculo ermitaño-imagen milagrosa era indisociable.

Tras su muerte, el santuario quedó a cargo del también eremita y lego agustino fray Juan de San José, quien se había desempeñado como discípulo y compañero de Bartolomé de Torres desde su llegada a Chalma a los ocho años, ya que sus padres, fieles seguidores del ermitaño, decidieron donárselo desde pequeño para que “lo tuviese en su compañía y lo enseñase a servir a Dios.”¹⁰¹ Fray Juan continuó promoviendo el culto al Cristo, así como la imagen de santidad de su maestro; al igual que él, recorrió varios pueblos, villas y ciudades

⁹⁷ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XIV, p. 96.

⁹⁸ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXVIII, p. 238-251.

⁹⁹ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXV, p. 212-214

¹⁰⁰ AGN, *Inquisición*, caja 1559B, exp. 215, 2f.

¹⁰¹ Sus padres eran españoles originarios de Toluca. Florencia, *Descripción histórica y moral...*, cap. XXX, p. 256-257.

para fortalecer la red de feligreses y donadores, con lo cual la expansión de la devoción fue mucho mayor.¹⁰² Asimismo, con ayuda de algunos religiosos, construyó dos capillas al lado de la cueva, las cuales dedicó a la Inmaculada Concepción y a la Virgen de Guadalupe, advocaciones marianas que estaban en boga en ese momento.¹⁰³

Fray Juan de San José siguió al frente del culto hasta el 14 de febrero de 1680, fecha en la que el provincial de su Orden, fray Juan Ponce, lo obligó a abandonar el santuario para recluirlo en el noviciado de México¹⁰⁴. Desde hacía tiempo, las autoridades de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús ya no veían con buenos ojos la presencia de este lego ermitaño en Chalma, que si bien estaba bajo su gobernación, actuaba con bastante autonomía. Este recelo debió acrecentarse a partir de 1666, cuando don Joseph Ramírez de Arellano envió una carta al Santo Oficio para denunciar que en la cueva del Cristo los fieles veneraban las reliquias e imágenes de Bartolomé de Torres, a pesar de que no estaba canonizado.¹⁰⁵ Dicha denuncia debió motivar a los agustinos a poner mayor control sobre el santuario, pues ese mismo año se ordenó que todos los frailes que asistían en Chalma tendrían que estar sujetos al convento de Malinalco, ya no al de Ocuilan.¹⁰⁶ Aunado a ello, entre 1675 y 1678, con el objetivo de acabar con los sobornos y el nepotismo que aquejaban a la Provincia, el visitador fray Juan Antonio de Herrera se dedicó a eliminar o enmendar varias de las costumbres y malas prácticas que, hasta ese momento, se habían tolerado. Dichas reformas continuaron, precisamente, bajo el provincialato de fray Juan Ponce, un antiguo colaborador de Herrera¹⁰⁷, el cual vio como tarea pendiente regular la presencia y actuación de fray Juan de San José en Chalma, empezando por su situación canónica. Como propone Roberto Jaramillo, si bien en su momento los frailes de Ocuilan le dieron a este ermitaño el hábito de

¹⁰² Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXXIII, p. 270.

¹⁰³ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XI, p. 56-62.

¹⁰⁴ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXXI, p. 261. La noticia de su expulsión debió causar tal novedad que Antonio de Robles escribió en su diario que el miércoles 14 de febrero de 1680 el provincial de San Agustín llevó a México a un lego de Chalma “para mortificarlo un poco.” Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, ed. de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1946, t. I, p. 276.

¹⁰⁵ AGN, *Inquisición*, caja 1559B, exp. 215, f. 1.

¹⁰⁶ En el capítulo provincial de 1666 se ordenó que los frailes que asisten en Chalma debían de estar sujetos, en cuanto a obediencia, al convento de Malinalco; en cuanto a las obvencciones de los indios podían seguir respondiendo a Ocuilan. Vid. Jaramillo, “Prólogo”, p. 37.

¹⁰⁷ Antonio Rubial, *Una monarquía criolla. La provincia agustiniana de México en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 52-53.

lego, nunca hizo un noviciado en forma, ya que toda su instrucción se la debió a Bartolomé de Torres; de ahí que Ponce lo sacara del santuario y lo mandara al noviciado de México.¹⁰⁸

Tras dos años en este lugar, en donde, a decir de Florencia, los frailes probaron su paciencia y humildad con varias mortificaciones, se le permitió regresar a Chalma, pero con mayores restricciones.¹⁰⁹ No obstante, durante su ausencia, el santuario empezó a sufrir varias modificaciones. En 1681 llegó a Chalma fray Diego Velázquez de la Cadena, un destacado agustino que se estaba posicionando dentro de la Orden y comenzaba a tener influjo sobre ella.¹¹⁰ Aprovechó que el provincial fray Antonio de Quesada lo enviara a visitar los conventos de Ocuilan y Malinalco para conocer la cueva y la imagen milagrosa, con lo cual se dio cuenta de la importancia económica, religiosa y simbólica que tenía aquel sitio.¹¹¹ Por ello, primero como definidor y vicario provincial, y después como provincial, tomó algunas medidas para apropiarse del santuario y utilizarlo como parte de su proyecto político para afianzarse en el gobierno de su Provincia.¹¹²

La primera de ellas fue la edificación de un templo más digno y espacioso que pudiera albergar al Cristo, para que no tuviera que continuar en la cueva donde el agua de lluvia se

¹⁰⁸ Jaramillo, “Prólogo”, p. 37.

¹⁰⁹ Florencia, *Descripción histórica y...*, XXXI, p. 261-263.

¹¹⁰ Fray Diego Velázquez de la Cadena nació en la ciudad de México en 1638. El que proviniera de una prominente familia criolla (sus padres fueron el capitán Juan Velázquez de León y doña Catalina Caballero Sedeño de la Cadena), en donde su hermano mayor ocupaba el cargo de secretario de Gobernación y Guerra del virreinato, y hubiera tenido una destacada trayectoria académica (llegó a ser rector del colegio de San Pablo), le ayudó a escalar dentro de su Orden, en donde llegó a ser definidor (1681) y provincial (1684). Sobre este personaje, véase Antonio Rubial, “Fray Diego Velázquez de la Cadena. Un eclesiástico cortesano en la Nueva España de fines del siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XLVI, 1989, p. 173-194.

¹¹¹ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XII, p. 63; Obregón, “El real convento...”, p. 133; y Rubial, “Fray Diego Velázquez...”, p. 12. Alejandra González menciona que Velázquez de la Cadena llegó al santuario en 1680; sin embargo, para esa fecha, el provincial era Juan Ponce, no Antonio de Quesada, de ahí que resulte más factible el año de 1681. González, *Chalma: una devoción...*, p. 102-103. Sobre la elección de Quesada como provincial, véase el dato que aparece en Robles, *Diario de sucesos...*, t. I, p. 297.

¹¹² Rubial, “Fray Diego Velázquez...”, p. 12. Las aspiraciones de Velázquez de la Cadena se inscriben en un contexto mucho más amplio: el de la alternativa. Desde la década de 1630, la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús experimentaba una situación muy conflictiva, consecuencia de que el papa Urbano VIII había emitido un breve en el que ordenaba que el cargo de provincial, que era elegido cada tres años, debía alternarse cada trienio entre peninsulares y criollos. Estos últimos, que eran mayoría, mostraron su descontento y emplearon diversas artimañas (compra de votos, sobornos, intimidaciones, etc.) para no cumplir con la medida; esta situación trajo como consecuencia la creación de bandos o grupos de poder al interior de la Orden, los cuales, cada tres años, se disputaban los principales cargos y conventos más ricos. Dichas facciones eran encabezadas por religiosos prominentes, provenientes de familias encumbradas, cuyos recursos e influencias les permitían controlar casi en su totalidad la Provincia; de ahí que les dio el mote de “monarcas.” Como se puede advertir, Velázquez de la Cadena fue perfilando su imagen para convertirse en uno de estos monarcas, lo cual logró a finales del siglo XVII. Sobre este contexto, véase la obra clásica de Antonio Rubial, *La monarquía criolla*, anteriormente citada.

filtraba constantemente.¹¹³ Esta nueva iglesia, que se construyó sobre un terraplén que había iniciado fray Juan de San José a los pies de la barranca, fue inaugurada el 5 de marzo de 1683, primer viernes de Cuaresma, y estuvo dedicada a la Virgen de Guadalupe.¹¹⁴ Ese día también se llevó a cabo la traslación de la imagen, la cual se vio acompañada de un sermón que predicó el agustino fray Joseph de Olivares, cercano a Velázquez de la Cadena. En dicho sermón, Olivares narraba por vez primera, de manera mucho más sistemática, la historia de la aparición milagrosa del Cristo y la destrucción del ídolo, así como la participación que tuvieron en este suceso los frailes Nicolás de Perea y Alonso de Alvarado (que no Sebastián de Tolentino).¹¹⁵ Sin duda, aquel momento, en el que se inauguraba el nuevo santuario, ya bajo el control de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús, era propicio para reforzar aquella tradición que, ahora sí, estaba arraigada en el ambiente, gracias a la promoción que, como hemos visto, hizo Bartolomé de Torres, y que después continuó fray Juan. El sermón de Olivares es particularmente importante porque muchas de las frases, explicaciones y analogías que contiene fueron retomadas por Francisco de Florencia en su obra. La más famosa, que siguió repitiéndose en los siglos venideros, fue la que tenía que ver con la aparición, momento cumbre que sellaba toda la tradición:

¡Más, ¡oh prodigio de la gracia! Luego, al tercero día, apareció aquella imagen, tan devota como sangrienta, exaltada en la misma cueva, y a sus pies destrozado el ídolo monstruoso, cual otro Dagón a la presencia del Arca del Testamento, trayendo por sobrescrito del milagro de las flores, que sobre el suelo se vieron esparcidas, en señal, sin duda, de las muchas almas que había de florecer desengañadas [...]¹¹⁶

Olivares también aprovechó el sermón para hablar de la tradición eremítica que había prevalecido en aquellas cuevas, desde que funcionó como eremitorio hasta la muerte de

¹¹³ Cabe señalar que esta idea, la de mover al Cristo de la cueva, no fue de Velázquez de la Cadena, sino del propio Juan de San José, pues desde hacía tiempo veía cómo el agua que se filtraba dañaba a la imagen. Sin embargo, fue el “monarca agustino” el que la materializó y la aprovechó en su propio beneficio. Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXXII, p. 263-264.

¹¹⁴ Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de México*, México, Porrúa, 1984, t. II, p. 293 y Rubial, “Imágenes y ermitaños...”, p. 225.

¹¹⁵ Olivares, *Oración panegírica que...*, f. 1 y ss. El sermón fue impreso ese mismo año, y contó con el parecer del propio Velázquez de la Cadena.

¹¹⁶ Olivares, *Oración panegírica que...*, f. 1v.

Bartolomé de Torres, a quien comparó con los Padres de la Tebaida.¹¹⁷ El que hablara de este ermitaño no fue algo gratuito, ya que con este hecho el grupo al que representaba (el de Velázquez de la Cadena) buscaba apropiarse de su recuerdo, el cual, hasta ese momento, había sido monopolio de fray Juan. Para tener mayor control sobre el santuario, físico y simbólico, era necesario, como lo fue en Tulantongo, que los frailes también se apropiaran de la imagen de santidad que prevalecía sobre Bartolomé de Torres y la moldearan en función de sus propios intereses.

Otra medida que tomó Velázquez de la Cadena fue la construcción de un hospicio para los peregrinos y un convento de recolección, el cual se sostendría con las limosnas del santuario.¹¹⁸ Con ello, el “monarca agustino”, como señala Antonio Rubial, se promovía como el gran “restaurador del espíritu eremítico” de su Provincia, ya que los religiosos que habitaran aquella casa tendrían que emular el recogimiento de los antiguos cenobios agustinianos.¹¹⁹ Asimismo, con esta fundación, Velázquez de la Cadena se aseguraba de controlar y regularizar la vida eremítica que, hasta ese momento, había funcionado de manera autónoma, pues de ahora en adelante los hermanos que desearan ejercitarse en este tipo de vida tendrían que hacerlo de manera institucional dentro del convento.¹²⁰ Ahí, precisamente, fue recluido Juan de San José, en donde se le obligó a vivir en comunidad y se le prohibió actuar con tanta libertad; con respecto al Cristo, que ya estaba en su nuevo tabernáculo, únicamente se le permitió fungir como su sacristán, cuidando del aseo y adorno de los altares.¹²¹ En esas condiciones estuvo hasta que murió, el viernes 28 de marzo de 1689.¹²² El tiempo de los ermitaños autónomos había llegado a su fin.

¹¹⁷ Olivares, *Oración panegírica que...*, f. 8-8v.

¹¹⁸ Es importante señalar que el ingreso principal de los conventos recoletos o de recolección era la limosna, de ahí que varias de estas casas se fundaran -o se intentaran fundar- cerca de un santuario. Lo mismo sucedió, como veremos más adelante, con el convento dominico de Nuestra Señora de la Piedad. Sobre los conventos recoletos véase Antonio Rubial, “Las reformas de los regulares novohispanos anteriores a la secularización de sus parroquias (1650-1750)” en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2014, p. 152-158.

¹¹⁹ Rubial, “Tebaidas en el...”, p. 373.

¹²⁰ Rubial, “Tebaidas en el...”, p. 373. Chalma no fue el único convento recoleto que impulsó Velázquez de la Cadena; también fomentó el de Culhuacán, aunque este, a diferencia del primero, no tuvo tanto éxito. Rubial, “Imágenes y ermitaños...”, p. 224-225.

¹²¹ De hecho, el propio Florencia escribió que lo que antes era “tolerable”, refiriéndose al estilo de vida de Juan de San José, ahora se veía como “singularidad.” Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXXIII, p. 207.

¹²² Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XXXIV, p. 273.

Finalmente, para promocionar la empresa que estaba realizando, Velázquez de la Cadena le solicitó al escribano Joseph del Castillo, en marzo de 1684, que levantara un acta para enviarla al Consejo de Indias, en la cual certificara y diera fe del nuevo santuario y del convento que se estaba construyendo, haciendo énfasis en que todas estas edificaciones ayudarían a que aumentara la devoción al Santo Cristo.¹²³ Del Castillo no solo cumplió con este cometido, sino que además aprovechó la ocasión para recordar el origen milagroso de aquella imagen. Así lo expresó en el acta:

Yo, Joseph del Castillo, escribano público [...] certifico y doy fe [...] cómo en una cañada, que está en la jurisdicción del pueblo de Malinalco [...] está un santuario que llaman de Chalma, donde está colocada una hechura de Cristo Nuestro Señor Crucificado, que se dice y sabe por tradición fue hallado milagrosamente en una cueva, rodeado de flores, en cuyo santuario he estado muchas veces, y le he visto con mucha veneración y asistencia de todo el reino, que va con novenas [...] Y ahora fui a dicho santuario, y vide que en él se está labrando un convento de la dicha Orden de San Agustín desde sus cimientos, en que puedan vivir religiosos retirados del siglo, y las celdas con toda clausura [...] Y asimismo vi que asisten en dicho santuario cinco religiosos sacerdotes, un corista, tres legos [y] un donado, los cuales están retirados en dicho santuario, haciendo vida religiosa, de tal manera que edifican y conmueven a devoción a todos cuantos los ven.¹²⁴

Frente a esta promoción, hubo voces disidentes que no estaban de acuerdo con las directrices que estaba tomando la Provincia bajo el gobierno de Velázquez de la Cadena. La principal de ellas era la del peninsular fray Joseph Sicardo, quien, desde su llegada a Nueva España en 1668, se dedicó a denunciar las malas prácticas que llevaban a cabo los “monarcas agustinos” para perpetuarse en el poder.¹²⁵ Como parte de su denuncia, y para fortalecer su propio proyecto, Sicardo se comprometió a rescatar el espíritu eremítico “original” del santuario de Chalma, pues, desde su perspectiva, el que estaba exaltando Velázquez de la Cadena respondía a sus intereses mundanos. Para ello, desde 1682, buscó que se le abriera un proceso de beatificación al ermitaño Bartolomé de Torres, símbolo de aquellas cuevas al que la facción contraria había tratado de olvidar o manipular. Dado que las autoridades de

¹²³ Rubial, “Fray Diego Velázquez...”, p. 13.

¹²⁴ Testimonio del escribano Joseph del Castillo, 6 de marzo de 1684. Archivo General de Indias (en adelante AGI), *México*, 708.

¹²⁵ Rubial, *Una monarquía criolla...*, p. 14 y ss.

su Provincia no lo apoyarían en esta empresa, Sicardo solicitó la ayuda del Consejo de Indias y de la Real Universidad; gracias a esta última, consiguió que el ayuntamiento de la Ciudad de México y el recién nombrado arzobispo Francisco de Aguiar y Seixas atendieran su petición.¹²⁶ Un año después, junto con el oidor Juan de Valdés, Sicardo pudo levantar las primeras informaciones sobre la vida y virtudes de dicho venerable, las cuales vieron la luz de la imprenta gracias a que el propio Aguiar ayudó con los gastos de impresión.¹²⁷ El mitrado, además, visitó el santuario en diciembre de 1684 para exhumar y reconocer el cuerpo del ermitaño: cuál sería su sorpresa que, al abrir la tumba, lo encontró incorrupto, clara señal de santidad.¹²⁸

Todo parecía indicar que, en poco tiempo, las informaciones se podrían enviar a Roma para que la Sagrada Congregación de Ritos abriera el proceso. Sin embargo, y a pesar de que un año después los clérigos Alonso Alberto de Velasco, Juan de Sagade y Francisco Romero regresaron a la tumba y levantaron nuevas informaciones¹²⁹, la causa no prosperó. Quizás, en algún momento, tanto el arzobispo como las demás instancias que habían estado interesadas en la beatificación consideraron que, pese a todo, el venerable no reunía los requisitos suficientes para subir a los altares y hayan centrado su atención en el otro ermitaño que se estaba promoviendo y, que en ese momento, tenía más probabilidad de ser canonizado: Gregorio López.¹³⁰ Asimismo, es posible que el Consejo de Indias considerara que las gestiones y gastos necesarios para que el proceso iniciara en la Ciudad Eterna tendrían que ser asumidos por la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús, lo cual no

¹²⁶ Memorial del padre Joseph Sicardo. AGI, *México*, 316, f. 33 [22 del memorial]. Petición del padre fray José Sicardo al claustro de la Universidad para que se ayude a la información de la vida del venerable fray Bartolomé de Jesús. México, 10 de julio de 1682. AGN, *Universidad*, vol. 17, exp. 157, f. 217v.

¹²⁷ José Sicardo, *Interrogatorio de la vida y virtudes del Venerable hermano fray Bartolomé de Jesús María, natural de Xalapa, religioso lego del Orden de Nuestro Padre San Agustín*, México, Imprenta de Juan de Ribera, 1683. Dicho interrogatorio fue analizado por Antonio Rubial, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España” en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 2ª ed. corregida, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, p. 81-88.

¹²⁸ Rubial, “Íconos vivientes y...”, p. 236.

¹²⁹ Rubial, “Íconos vivientes y...”, p. 236.

¹³⁰ Había por lo menos dos requisitos que no se cumplían. Desde 1634 la Sagrada Congregación de Ritos, encargada de seguir los procesos de canonización en Roma, había establecido que una causa solo podría abrirse cuando hubieran pasado más de cincuenta años después de la muerte del venerable. Asimismo, era necesario que el obispo de la diócesis certificara que el candidato a santo no hubiera recibido culto previo (*sententia de non cultu*). Antonio Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 36.

sucedió en tanto Velázquez de la Cadena no estaba interesado en que la beatificación prosperara. Sicardo, por otra parte, ya no pudo interceder por el ermitaño, pues en noviembre de 1684 tuvo que huir a la Metrópoli porque las autoridades de la Provincia lo habían declarado “apóstata excomulgado.”¹³¹ La causa terminaría por extinguirse años más tarde, cuando, bajo el provincialato de fray Gaspar Ramos, otro de los incondicionales del monarca agustino, se ordenó exhumar el cuerpo de Bartolomé de Torres para depositarlo en un osario común, en la capilla del Entierro, a pesar de que tenía fama de estar incorrupto.¹³² Con este hecho, los fieles que aún seguían subiendo a la cueva para venerar los restos tuvieron que centrar su atención en el Cristo, el cual, como era de esperarse, comenzó a realizar mayor cantidad de milagros de forma autónoma, sin ningún tipo de intermediación. Así, sin la presencia física y simbólica de los ermitaños, con un convento de recolección funcionando (que además fungía como centro de estudios)¹³³ y una devoción al Santo Cristo fortalecida, Velázquez de la Cadena pudo apropiarse de aquel santuario de peregrinación por completo.

Pese a todo, el recuerdo de los legos anacoretas no desapareció. Antes de morir, Juan de San José logró contarle su vida y la de Bartolomé de Torres a uno de los clérigos más asiduos al santuario, Francisco de Florencia.¹³⁴ Asimismo, le entregó varios documentos que él mismo había elaborado en donde se narraba la historia aparicionista del Cristo -con todas sus vertientes- y los milagros que hasta ese momento había realizado. Esto con la finalidad de que el jesuita escribiera una historia del santuario para que la tradición de la imagen y el recuerdo de su maestro no se perdieran con el tiempo.¹³⁵ Al principio, tal y como él mismo lo refiere en el prólogo de su obra, Florencia se mostró reticente a ejecutar esta empresa; sin duda, debía estar al tanto de la turbulencia que experimentaba la Orden en aquel momento, además de que tenía varios conocidos en ella. No obstante, la devoción que sentía por el lugar, su necesidad constante de dar a conocer la santidad que florecía en su patria novohispana y la muerte de Juan de San José lo llevaron a escribir su *Descripción histórica*

¹³¹ Jaramillo, “Prólogo”, p. 52-54.

¹³² Rubial, “Fray Diego Velázquez...”, p. 193; Obregón, “El real convento...”, p. 179-180; y Jaramillo, “Prólogo”, p. 57.

¹³³ Obregón, “El real convento...”, p. 136.

¹³⁴ Florencia era muy asiduo al santuario porque, por esas fechas, se encontraba en el ingenio de Xalmoloaga [Jalmolonga], el cual se encontraba a dos leguas de Chalma. De hecho, es muy probable que asistiera a la traslación de la imagen y que escuchara el sermón de Olivares. *Vid.* Florencia, *Descripción histórica y...*, “Ocasión de escribir esta relación.”

¹³⁵ Florencia, *Descripción histórica y...*, “Ocasión de escribir esta relación.”

y moral del yermo de San Miguel de las cuevas en el Reino de Nueva España, la cual fue impresa en Cádiz, en 1689. Pero, para evitar cualquier confrontación con las autoridades de la provincia agustina, en todo momento se mostró ecuánime; incluso, aprovechó algunos párrafos para defender y exaltar la figura de Velázquez de la Cadena, con quien, al parecer, guardaba cierta relación.¹³⁶

Francisco de Florencia no solo articuló su obra a partir de la información que le transmitió fray Juan de San José, sino que también se apoyó en el sermón que predicó Olivares el día de la traslación, las informaciones que había levantado Sicardo para la beatificación de Torres y los relatos que circulaban en torno a la imagen. Con ello, como he venido mencionando, el santuario tuvo su historia canónica que sintetizaba toda la tradición. Por ende, el texto de Florencia se convirtió en la base de todas las historias que se escribieron posteriormente, como la de fray Juan de Magallanes, quien fue prior del convento de Chalma a principios del siglo XVIII, o la de fray Joaquín Sardo, publicada en 1810.¹³⁷ Con respecto a la devoción, esta continuó robusteciéndose gracias a la gestión que hicieron varios de los priores que estuvieron al frente del santuario durante los siglos XVIII y XIX. Magallanes, por ejemplo, mandó reedificar y ampliar el templo, al cual dotó de varios retablos; Sardo, por su parte, encargó a un pintor de apellido Ortiz la realización de dos grandes lienzos para la sacristía, los cuales narraban la historia milagrosa del Cristo. La cueva principal, que desde la salida de la imagen se había dedicado a san Miguel Arcángel, así como las capillas aledañas que construyó fray Juan, fueron aderezadas para que los fieles pudieran visitarlas; incluso, algún prior colocó en ellas dos esculturas de los legos ermitaños, los cuales aparecían representados en actitud orante y con aparatos de penitencia.¹³⁸ De algún modo, servían para recordar que aquel culto había nacido, y se había fortalecido, gracias a la devoción y al trabajo de estos venerables.

¹³⁶ Florencia, *Descripción histórica y...*, cap. XII, p. 63.

¹³⁷ Juan de Magallanes, *Aparición de la milagrosa imagen del Santo Cristo que se venera en el religioso convento, y santuario de religiosos ermitaños del Orden de Nuestro Padre San Agustín de San Miguel de Chalma*, México, Biblioteca Mexicana de Joseph de Jáuregui, 1750 [la primera edición fue de 1731] y Joaquín Sardo, *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de Nuestro Señor Jesucristo Crucificado, aparecida en una de las cuevas de San Miguel de Chalma, hoy real convento y santuario de este nombre de religiosos ermitaños de nuestro gran padre y doctor san Agustín en esta Nueva España y en esta Provincia del Santísimo Nombre de Jesús, con los compendios de las vidas de los dos venerables religiosos legos y primeros anacoretas de este santo desierto, fray Bartolomé de Jesús María y fray Juan de San José*, México, Casa de Arizpe, 1810.

¹³⁸ Obregón, "El real convento...", p. 138, 148 y 180.

Un segundo santuario que se vio beneficiado con la presencia de un ermitaño fue el de Nuestra Señora de la Salud de Pátzcuaro, el cual surgió en un momento en el que este asentamiento se posicionaba como la urbe más importante de Michoacán. Desde el segundo tercio del siglo XVII, los españoles que habitaban en Pátzcuaro, especialmente hacendados y comerciantes vascos, buscaron la manera de regresarle la importancia política y simbólica que había tenido una centuria atrás, antes de que se trasladara la sede episcopal a Valladolid. Después de todo, a pesar de que no era la capital de la provincia de Michoacán, su ciudad era el principal centro agrícola, ganadero, minero y comercial de la región.¹³⁹ Para tal efecto, una de las medidas que implementaron fue la fundación o “refundación” de un cabildo para españoles, ya que el antiguo ayuntamiento español, al igual que la catedral y otras instituciones hispánicas, había sido trasladado a Valladolid. Desde entonces, el gobierno de la ciudad había quedado en manos del cabildo de indios, pues, con pocas corporaciones hispanas, Pátzcuaro se había convertido en una población eminentemente indígena. No obstante, gracias a las gestiones que hicieron estos comerciantes, que para mediados del siglo XVII se habían consolidado como la nueva elite patzcuareense, la Real Audiencia autorizó,

¹³⁹ Tras la muerte de Vasco de Quiroga, su sucesor, el obispo Antonio Ruiz de Morales, determinó trasladar la sede episcopal de Pátzcuaro a Valladolid, traslación que se hizo efectiva en 1581. Sobre este suceso es importante recordar que cuando Quiroga estableció, en 1538, la sede de su obispado en Pátzcuaro, y no en Tzintzuntzan como estaba previsto, los franciscanos y parte de la nobleza indígena de esa localidad, algunos encomenderos y el propio virrey Antonio de Mendoza se mostraron inconformes. Este último, receloso del poder que estaba adquiriendo el mitrado, decidió fundar en 1541, en la región de Guayangareo, una ciudad española que compitiera con Pátzcuaro, la cual recibió, primero, el nombre de “Nueva Ciudad de Michoacán, y después, en 1580, el de Valladolid. Ambas ciudades rivalizaron por tener mayor preminencia en la zona; al final, tras la muerte de don Vasco, y con el traslado de la catedral y otras instituciones como el cabildo español, Valladolid se erigió como la vencedora, convirtiéndose en la capital de la provincia de Michoacán. Pese a todo, Pátzcuaro nunca perdió su importancia económica, ya que contaba con haciendas agrícolas y ganaderas, trapiches e ingenios de azúcar y algunas minas de cobre. Además, siempre fue un foco de atracción para los comerciantes que negociaban con los distintos productos que se elaboraban en los pueblos aledaños. Sobre este contexto, remito al lector a: Carlos Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, 2ª ed., México, Frente de Afirmación Hispanista/Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000; Rodrigo Martínez Baracs, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacan”, 1521-1580*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2005; Mónica Pulido Echeveste, “Las ciudades de Mechuacan: nobleza, memoria y espacio sagrado en la disputa por la capitalidad. Tzintzuntzan, Pátzcuaro, Valladolid. Siglos XVI-XVIII”, tesis de doctorado en Historia del arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2014, p. 21-22, 54-55, 60-61, 71-77 y 108; Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 69-71; y Jessica Ramírez Méndez, “Fundaciones del clero regular para el fortalecimiento de Valladolid, Michoacán, 1578-1607” en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones del Lirio, 2019, p. 47-77.

en 1689, la fundación del nuevo cabildo. Este primer triunfo los animó a iniciar una maniobra mucho más ambiciosa: posicionarse por encima de Valladolid y arrebatarle la capitalidad de la provincia. Para lograr tal empresa, sin embargo, Pátzcuaro no solo necesitaba fortalecerse políticamente, sino que también tendría que hacerlo simbólicamente.¹⁴⁰

Fue en este contexto en el que hizo su aparición el padre Juan Meléndez Carreño, un sacerdote que había ascendido rápidamente en la carrera eclesiástica y que, por su cercanía al entonces obispo de Michoacán Juan Ortega y Montañés, se le había nombrado cura, juez eclesiástico y vicario de Pátzcuaro.¹⁴¹ Desde su llegada en 1690, con ayuda de los vecinos españoles, comenzó a promover la devoción a una Inmaculada Concepción que se encontraba en el hospital de indios de Santa Marta, sede del cabildo indígena y que, de acuerdo con la tradición, había sido colocada en dicho lugar por don Vasco de Quiroga. Meléndez Carreño argüía que dicha escultura lo había sanado anteriormente de una enfermedad, de ahí que fuera devoto y promoviera su culto. Dispuso que cada sábado se le cantara el rosario por las calles, acompañado de “buena música” y luces de faroles; además, con motivo de una epidemia y una sequía que asolaron la región durante el año de 1692, organizó novenarios y procesiones con la imagen.¹⁴² Dado que en ambos casos la Virgen escuchó las plegarias, la devoción se arraigó y ella se convirtió en “la abogada celestial de toda la ciudad.”¹⁴³

Las acciones que tomó Meléndez Carreño provocaron que la Inmaculada dejara de estar bajo el control del cabildo indígena, que, como hemos visto, era el principal cuerpo

¹⁴⁰ Pulido, “Las ciudades de...”, p. 108-109 y 256.

¹⁴¹ Juan Meléndez Carreño era originario de la ciudad de México. Se había graduado como bachiller en cánones en la Real Universidad y se había desempeñado como rector del colegio de Nuestra Señora de Todos los Santos y abogado de la Real Audiencia de México. Formó parte de la “corte episcopal” del obispo Juan Ortega y Montañés, primero en Guatemala y luego en Michoacán. *Vid.* Pulido, “Las ciudades de...”, p. 260-261. Cabe señalar que Meléndez Carreño formaba parte de una familia que había ascendido gracias a la carrera eclesiástica. Para ese momento, su hermano Joseph Meléndez Carreño se desempeñaba como deán de la catedral de Guadalajara, mientras que su hermano Gonzalo dirigía a la Tercera Orden de Santo Domingo de México, corporación de la cual había logrado apropiarse luego de desplazar a los dominicos del convento de esa ciudad. Al respecto, puede verse: Ramón Jiménez Gómez, “La Venerable Tercera Orden de Penitencia de Santo Domingo. Institucionalización y consolidación en la ciudad de México, 1682-1702”, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2015, p. 85 y ss.

¹⁴² Pulido, “Las ciudades de...”, p. 260. Florencia y Oviedo, *Zodiaco Mariano en...*, parte V, cap. I, p. 260-261. Cabe señalar que Meléndez Carreño pudo realizar estas acciones gracias a que el hospital de Santa Marta, a pesar de que les pertenecía a los indios, en lo espiritual y en cuanto a los bienes estaba adscrito a la parroquia de Pátzcuaro, dedicada al Salvador. *Vid.* Felipe Castro Gutiérrez, *Los tarascos y el imperio español, 1600-1740*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004, p. 320-321 y Pulido, “Las ciudades de...”, p. 257.

¹⁴³ Pulido, “Las ciudades de...”, p. 265.

político de la ciudad. Si bien hasta ese momento la escultura no había sido considerada milagrosa por los indios, sí constituía un símbolo que les daba unidad e identidad, ya que era la imagen principal de su hospital, sede de su gobierno y el sitio donde se guardaban los fondos y títulos de la comunidad.¹⁴⁴ De hecho, antes de que el cura la empleara en sus “rosarios callejeros”, la Virgen salía en procesión cada sábado, cargada por mujeres indígenas destinadas para ello: las “huananchas”, “las que cargan en hombros”.¹⁴⁵ Queda claro, pues, que Meléndez Carreño, auspiciado por la elite patzcuareense, intentaba apropiarse de la imagen y del significado que tenía, ya que, como ha demostrado Mónica Pulido, era el símbolo que necesitaban para argüir que Pátzcuaro tenía mayor legitimidad y relevancia que Valladolid: una Virgen milagrosa que databa de los tiempos de don Vasco, creador del obispado de Michoacán y quien había establecido la catedral en su ciudad. Asimismo, con esta maniobra, buscaban minimizar la autoridad e importancia que tenía el cabildo indígena y fortalecer al de españoles, para que este último se convirtiera en el cuerpo político más importante de Pátzcuaro.¹⁴⁶

En aras de conseguir una total apropiación de la Virgen, Meléndez Carreño y el grupo al que representaba decidieron ejecutar algunas diligencias. En primer lugar, tomaron la determinación de cambiarle sus ropajes y restaurarla. Esta decisión, como era de esperarse, suscitó voces discordantes que consideraban que la imagen debía permanecer en su estado original. Por ende, la restauración tuvo que hacerse de forma clandestina, de noche y en la sacristía del hospital. No obstante, para legitimar su proceder, propagaron la creencia de que la Virgen había autorizado su intervención de la siguiente manera: la noche que comenzaron a restaurarla, notaron que estaba sudando y que tenía rostro de preocupación, señal evidente de que no deseaba ser retocada. Por ende, tras hacer una consulta con los jesuitas, los padres Bernardo Rolandegui y Bartolomé de Aldana le rezaron letanías para que les permitiera

¹⁴⁴ El hospital de Santa Marta, como otros de la región tarasca, fue fundado por Vasco de Quiroga como una institución capaz de articular a la comunidad indígena de Pátzcuaro. Ahí no solo sesionaba el cabildo de indios, sino que también era el lugar donde se reunían las cofradías. Dado que todas las familias debían trabajar para el hospital, sus fondos, que también ahí se guardaban, eran comunitarios. Su capilla, al igual que las de los demás hospitales, estaba dedicada a la Inmaculada Concepción. Al respecto, véanse: Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España*, tomo I: *Fundaciones del siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Cruz Roja Mexicana, 1990, p. 69-78; Castro, *Los tarascos y...*, p. 289-321; y Pulido, “Las ciudades de...”, p. 254-256.

¹⁴⁵ Castro, *Los tarascos y...*, p. 293

¹⁴⁶ El otro símbolo del cual se apropiaron fue el pendón. Hasta ese momento, el día de san Pedro, fecha en la que se conmemoraba la fundación de la ciudad, el cabildo indígena era el encargado de pasear el pendón. Esto cambió con la aparición del ayuntamiento de españoles. Pulido, “Las ciudades de...”, p. 147.

intervenirla. Solo entonces les concedió el permiso y pudieron repararla. Cabe señalar que, durante esta restauración milagrosa, Meléndez Carreño descubrió en la peana de la escultura las palabras “*Salus infirmorum*” (salud de los enfermos), por lo cual, y en virtud de las curaciones que había realizado, decidió que de ahí en adelante se le conocería como Nuestra Señora de la Salud.¹⁴⁷ Sin duda, al imponerle un nuevo nombre y cambiar su apariencia, los españoles patzcuarenses la desligaban de su pasado indígena y le otorgaban un nuevo significado.

Otra medida que tomó Meléndez Carreño fue promover la participación de laicos españoles en el cuidado y devoción de la Virgen, para que no fueran solo indígenas los que se ocuparan de estas tareas. Esta promoción tuvo bastante éxito, pues, al poco tiempo, la imagen tenía varios “beatos” o “hermanos legos” -como así se hacían llamar- que se habían comprometido a servirla.¹⁴⁸ Finalmente, para culminar con este proceso de apropiación, Meléndez Carreño difundió la idea de que la capilla que la albergaba estaba muy descuidada “por la indolencia de los indios”, lo cual la hacía un lugar indigno para ella. Por esta razón, emprendió la construcción de un templo más suntuoso en las inmediaciones del hospital para que fuera su nuevo santuario.¹⁴⁹ Para llevar a cabo esta empresa, le encargó al comerciante Andrés de Burgos, uno de los hermanos legos, que demandara limosnas por el obispado de Michoacán con ayuda de una “imagen peregrina”, es decir, con una reproducción de la original.¹⁵⁰ Tras este viaje, que duró dos años (1691-1693), Burgos logró reunir 4, 000 pesos, con los cuales se pudo iniciar la construcción. Aunado a ello, con el objetivo de conseguir

¹⁴⁷ Pulido, “Las ciudades de...”, p. 261-262. La historia aparece referida por primera vez en Pedro Sarmiento, *Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud que se venera en su santuario, fundado en el hospital de Santa Marta de la ciudad de Pátzcuaro, con una novena consagrada a la misma Santísima Señora*, México, reimpresa por Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1795 [la primera edición data de 1742]. Se puede considerar a esta obra como la historia fundacional o canónica del santuario.

¹⁴⁸ Entre estos hermanos legos se encontraban el comerciante Andrés de Burgos, Francisco Yáñez y la beata Teresa de San Miguel, quien era dirigida espiritualmente por Meléndez Carreño. Sarmiento, *Breve noticia del...*, sin foliación.

¹⁴⁹ Pulido, “Las ciudades de...”, p. 267-268.

¹⁵⁰ Durante el periodo novohispano fue común que los demandadores de limosnas llevaran consigo una “imagen peregrina”, es decir, una reproducción de la imagen original para la cual estaban pidiendo limosna; esto con el objetivo de que los fieles la conocieran y se pudiera mover más su devoción. Sobre este tema, remito al lector a Raffaele Moro, “¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas ‘indígena’ en la Nueva España del siglo XVIII (Arzobispado de México)”, *Estudios de Historia Novohispana*, no. 46, enero-junio de 2012, p. 115-172. Este autor ha propuesto que, en el caso de la Virgen de la Salud, las peregrinas que se usaron para promover su culto fueron, más que copias o reproducciones, imágenes autónomas, las cuales recibieron el nombre y la esencia de la original al ser tocadas por esta. Al parecer, se trató de un caso *sui generis*. Vid. Moro, “Los santuarios novohispanos...”, p. 1761-1762.

más ingresos, en 1694 Meléndez Carreño fundó, también en el hospital de Santa Marta, la Congregación de Nuestra Señora de la Salud y San Felipe Neri, la cual le otorgaría indulgencias a sus miembros a cambio de sus donaciones. Como era de esperarse, los miembros del cabildo español y algunos mercaderes se incorporaron a esta congregación; gracias a sus donativos se lograron reunir otros 257 pesos.¹⁵¹ No obstante, pese a estos esfuerzos, las limosnas aun eran insuficientes para poder concluir la construcción del santuario que se estaba proyectando. Fue entonces cuando Meléndez Carreño decidió acudir a uno de los hermanos legos que, hasta ese momento, había tenido poca participación: el ermitaño sevillano Francisco Lerín.

Poco se sabe sobre los orígenes de este personaje. Al parecer había sido un prominente mercader que, en algún momento, decidió vestirse un saco de penitente y ejercer el eremitismo. Posiblemente, al igual que Bartolomé de Torres, algún mal negocio o una desgracia en su familia, aunado a una profunda conversión, lo llevaron a mudar de estilo de vida. Hacia 1692, atraído por la promoción que estaba haciendo Meléndez Carreño, decidió establecerse en el hospital de Santa Marta y servir a la Virgen, primero como devoto secular y después como “hermano lego”.¹⁵² Como todo ermitaño, debió llamar la atención de los vecinos, tanto por su forma de vida como por el poder de convocatoria que tenía. Esta popularidad debió motivar a Meléndez Carreño a incorporarlo en su proyecto, primero como miembro de la congregación que había fundado y después como demandador. Fue así como Lerín se dedicó, desde 1696, a solicitar limosnas por distintas regiones; pero, a diferencia de Andrés de Burgos, que se constriñó a la diócesis de Michoacán, este venerable viajó por todo el obispado de Guadalajara y el Nuevo Reino de León, lo cual trajo como consecuencia, además de una mayor recaudación, que la devoción a la imagen se expandiera.¹⁵³

La “questua” o demanda fue todo un éxito. A diferencia de su antecesor, Lerín tuvo mejor recepción gracias a su capacidad de convocatoria, a su fama de hombre santo y a que propagó con mayor ahínco el culto a la Virgen. En Guadalajara, por ejemplo, con ayuda de los jesuitas y la venia de la Real Audiencia, organizó que todas las tardes se rezara el rosario

¹⁵¹ Pulido, “Las ciudades de...”, p. 268-270.

¹⁵² Sarmiento, *Breve noticia del...*, sin foliación; y Florencia y Oviedo, *Zodiaco Mariano en...*, parte V, cap. I, p. 263 y 266-267.

¹⁵³ Pulido, “Las ciudades de...”, p. 270-271 y Florencia y Oviedo, *Zodiaco Mariano en...*, parte V, cap. I, p. 265-266.

a coros, un poco como lo había hecho Meléndez Carreño en Pátzcuaro.¹⁵⁴ Asimismo, con ayuda de la imagen peregrina que portaba, que desde el principio dio muestras de ser milagrosa, llevó a cabo algunos portentos: en Aguascalientes evitó que una campana que se zafó de la torre cayera sobre las personas que se encontraban en el atrio; mientras que, en la hacienda de San Pedro, en Zacatecas, libró de la muerte a un arriero a quien le había caído un rayo.¹⁵⁵ Así pues, a partir de este despliegue visual y retórico, el ermitaño pudo obtener mejores ingresos para continuar con la edificación del santuario.

Luego de estar tres años fuera, Lerín regresó a Pátzcuaro en 1699. A su llegada se enteró de que, durante su ausencia, Meléndez Carreño había fallecido. Por ende, quizá por el éxito de su viaje y el prestigio que tenía, la elite patzcuareense lo comisionó para que se ocupara de terminar con la construcción del santuario, por lo cual fue nombrado “sacristán administrador y superintendente de la obra.”¹⁵⁶ En virtud de ello, firmó un acuerdo con el arquitecto Andrés Barroso y el alarife Juan de los Santos para que fabricaran la portada, las torres y los arcos del coro. La finalización del templo demoraría unos años más, pues este fue inaugurado hasta el 8 de diciembre de 1711, día de la Inmaculada Concepción. Ese día, como era de esperarse, la ciudad se engalanó para llevar a cabo las fiestas de dedicación “con gran pompa y solemnidad.” Y es que Pátzcuaro no solo festejaba la consagración de su nuevo santuario, sino que además celebraba que dos meses atrás, después de varios esfuerzos, había conseguido lo que tanto había anhelado: arrebatarle la capitalidad de la provincia a Valladolid.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Florencia y Oviedo, *Zodiaco Mariano en...*, parte V, cap. I, p. 265-266

¹⁵⁵ Sarmiento, *Breve noticia del...*, sin foliación. Si bien la imagen peregrina que llevaba Lerín era la misma que había portado Burgos en la primera demanda, fue hasta este momento en que obró milagros. Sin embargo, desde el principio, se consideró que aquella escultura podría ser portentosa, de ahí que Meléndez Carreño la destinara para peregrina. De acuerdo con la tradición, esta imagen había pertenecido a una piadosa mujer llamada María de los Ángeles, la cual, luego de habérsela comprado a un indio, la guardó en una caja mientras le conseguía un “rico y decente vestido.” Pronto se dio cuenta que la Virgen hacía ruidos y le daba golpes a la caja, por lo cual decidió sacarla. Acto seguido, se dio cuenta de que era más hermosa que cuando la había adquirido; incluso, emanaba resplandores del rostro. Era, pues, la imagen que necesitaba el cura de Pátzcuaro para las demandas; no obstante, para dotarla de mayor sacralidad, hizo que la Virgen original la tocara, para que de ese modo recibiera parte de su esencia. *Vid.* Florencia y Oviedo, *Zodiaco Mariano en...*, parte V, cap. I, p. 264-265.

¹⁵⁶ Pulido, “Las ciudades de...”, p. 271.

¹⁵⁷ Pulido, “Las ciudades de...”, p. 271-272. La capitalidad de la provincia de Michoacán regresaría a Valladolid hasta 1787 con la aplicación de las Ordenanzas de Intendentes, ya en tiempos de Carlos III. *Vid.* Magdalena Guzmán Flores y María Concepción Gavira Márquez, “La fundación del convento de Nuestra Señora de la Salud en Pátzcuaro. Estrategia y consolidación de la élite local en la segunda mitad del siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia*, no. 46, junio de 2017, p. 41.

Francisco Lerín siguió sirviendo a la Virgen hasta su muerte, la cual ocurrió el 13 de mayo de 1731. Durante ese tiempo, se dedicó a escribir la historia del templo y de la imagen, así como los milagros que esta seguía realizando. Con este material, años más tarde, en 1742, Pedro Sarmiento pudo escribir su *Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud*, obra que se puede considerar la historia oficial o canónica del santuario.¹⁵⁸ Para ese momento, la nueva elite, también conformada en su mayoría por comerciantes y hacendados, y ahora dirigida por el sacerdote Joseph Antonio Ponce de León, continuaba fortaleciendo política y simbólicamente a su ciudad. En este contexto, la figura de Lerín, que se había convertido en un ícono de Pátzcuaro, fue retomada. Por ejemplo, para justificar la fundación de un convento de monjas dominicas, nuevamente dentro del hospital de Santa Marta, Ponce de León declaró que dicha edificación le fue profetizada al ermitaño en su momento:

Yo supe, por personas dignas de crédito, que el nobilísimo caballero don Francisco Lerín, que dejando el mundo se vistió un saco, y sirviendo a Nuestra Señora de la Salud levantó de cimientos la iglesia demandando limosnas en todo el reino, habrá cincuenta años, tuvo un sueño en que imaginaba, estando en Valladolid, que las religiosas del ejemplar convento de Santa Catarina de Siena venían a fundar a su iglesia. Y una de las personas que me aseguró haberle contado el sueño el mismo Lerín fue la reverenda madre Teresa de Santa Inés, que quedó de prelada en aquel convento al tiempo de la fundación.¹⁵⁹

Fue también durante este siglo cuando Manuel de la Cerda pintó un retrato suyo, posiblemente para que estuviera en el santuario como testimonio de que dicho lugar se había construido gracias a su gestión. En él, aparece de pie, con saco de eremita y portando en su mano derecha la imagen peregrina (imagen 4). Con el correr de los años, sin embargo, su recuerdo se fue perdiendo como consecuencia de que la devoción a la Virgen de la Salud se fue fortaleciendo de manera autónoma, tal y como sucedió con los ermitaños y el Cristo de Chalma. Actualmente, a pesar de que quedan algunos vestigios sobre la presencia de Francisco Lerín en Pátzcuaro (por ejemplo, la calle que está frente a este santuario lleva su

¹⁵⁸ Sarmiento, *Breve noticia del...*, sin foliación.

¹⁵⁹ Joseph Antonio Ponce de León, *La abeja de Michoacán. La venerable señora doña Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud. Breve noticia de su vida que dirige a su amada feligresía*, México, Imprenta del Nuevo Rezado de doña María de Rivera, 1752, p. 102. Sobre la fundación de este convento y lo que implicaba en la consolidación de Pátzcuaro véase el trabajo ya referido de Guzmán Flores y Gavira Márquez.

nombre), casi nadie conoce la labor que realizó para que este culto se fortaleciera y se expandiera más allá de la diócesis de Michoacán.



Imagen 4. Manuel de la Cerda, *Francisco Lerín*, óleo sobre tela, siglo XVIII.¹⁶⁰

Santa Fe de México y Nuestra Señora de Guadalupe de Jerez

Chalma y Pátzcuaro son dos santuarios que nacieron y se consolidaron gracias a la promoción que hicieron los ermitaños Bartolomé de Torres, Juan de San José y Francisco Lerín en torno a dos imágenes religiosas que existían previamente y que habían sido colocadas en sus respectivos tabernáculos con diferentes propósitos y significados. Ambos, al día de hoy, siguen siendo frecuentados por gran número de devotos y peregrinos, pues el Santo Cristo de Chalma y Nuestra Señora de la Salud son dos de los cultos más importantes que hay en nuestro país. Los santuarios de los que me ocuparé ahora, Santa Fe de México y Nuestra Señora de Guadalupe de Jerez, no tuvieron el mismo éxito, ya que estos no fueron articulados -o no se lograron articular- alrededor de una imagen milagrosa, sino que se fundaron en torno a las reliquias y los espacios que habitó el ermitaño más reconocido que tuvo Nueva España: Gregorio López.

¹⁶⁰ Imagen tomada de Pulido “Las ciudades de...”, p. 271. El cuadro se encuentra en la actual basílica de Nuestra Señora de la Salud de Pátzcuaro.

Como se recordará, tras la muerte de este venerable, su discípulo Francisco Losa, que se quedó al cuidado de la ermita, se dedicó a promover su imagen de santidad por medio de una hagiografía y de la circulación de sus reliquias. Gracias a estas, que consiguió antes de que el cuerpo fuera inhumado (partes de su ropa, pedazos de la mortaja, fragmentos de hueso, etc.), y que repartió, primero, a los que estuvieron en el funeral, y después a los que iban a visitar la ermita, sucedieron alrededor de veinte curaciones milagrosas, con lo cual se acrecentó más la devoción hacia este personaje. Los habitantes de la ciudad de México, principalmente, pero también de otras ciudades y provincias como Puebla o Igualapa, empezaron a acudir con mayor frecuencia a Santa Fe en busca de estas reliquias milagrosas y para venerar los espacios que habitó el ermitaño. Con ello, la ermita comenzó a configurarse como un posible santuario de peregrinación que, a pesar de no contar con una imagen milagrosa, tenía un aura de sacralidad que la amparaba.¹⁶¹ Sin embargo, esta posible fundación no terminó por materializarse debido a que años más tarde, en 1616, el arzobispo Juan Pérez de la Serna ordenó la exhumación de los restos para que fueran trasladados al convento de carmelitas descalzas de San José, a donde también iría Francisco Losa para servir como capellán de las monjas.¹⁶² A pesar de que la ermita siguió siendo visitada por devotos y curiosos¹⁶³, al no haber reliquias que venerar ni persona alguna que se encargara de promover el culto, este lugar fue cayendo en el abandono. Dicha situación se revertiría a mediados del siglo XVII, cuando la ermita y el pueblo de Santa Fe se convirtieron en el centro de una disputa que enfrentó al obispado de Michoacán con el arzobispo de México.

El pueblo-hospital de Santa Fe de los Altos de México había sido fundado en 1532 por don Vasco de Quiroga, como parte de su proyecto de aplicar las utopías renacentistas en

¹⁶¹ Sobre los milagros que se atribuyeron a las reliquias de Gregorio López y cómo estos ayudaron a que se fuera configurando un santuario en la ermita de Santa Fe, remito al lector a Ramón Jiménez Gómez, “Reliquias y milagros de un ermitaño. La devoción a Gregorio López en Nueva España durante la primera mitad del siglo XVII” en Gisela von Wobeser, María Fernanda Mora Reyes y Ramón Jiménez Gómez, *Devociones religiosas en México y Perú, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, 2021, p. 199-236.

¹⁶² Rubial, “Íconos vivientes y...”, p. 220.

¹⁶³ El franciscano fray Esteban de Manchola declaró, durante el proceso de canonización que se le siguió a Gregorio López, que hacia 1632 fue en romería a la ermita de Santa Fe. Allí vio como los peregrinos “veneraban con entrañable afecto aquellos dichosos lugares y aposentos [...] y con reverencia y pío afecto se enternecían y movían a pedir a Nuestro Señor su favor por intercesión y méritos, y a alababan a Dios en su santo.” Archivo Histórico del Arzobispado de México [en adelante AHAM], *Causas de beatificación*, caja 55, exp. 18, f. 228. “Proceso compulsorial en la causa de beatificación y canonización del venerable siervo de Dios Gregorio López, primer anacoreta en estas Indias Occidentales que, con autoridad apostólica, comenzó el ilustrísimo y excelentísimo señor doctor don Juan Ortega y Montañez.”

el Nuevo Mundo. Dicho hospital, que se encontraba a dos leguas de la ciudad de México, tenía como objetivo congregar familias de indios, especialmente las más necesitadas, para que vivieran en “policía cristiana” y se sustentaran con su propio trabajo. Este, además, contaba con una enfermería, un colegio -en donde se enseñaban las primeras letras- y una iglesia para suministrar los sacramentos. Su gobierno y administración dependían de un rector, el cual debía de ser presbítero, hablar la lengua de los indios y haber estudiado en el Colegio de San Nicolás, otra fundación quiroguiana. Al morir, don Vasco estableció en su testamento que el rector tendría que ser nombrado por los patrones del hospital, que eran el rey (o en su representación la Real Audiencia), el obispo, el deán y el cabildo catedralicio de Michoacán, aunque permitía la injerencia del arzobispo de México y de su cabildo, lo cual implicaba, de inicio, un conflicto jurisdiccional.¹⁶⁴ A ello se sumaba el problema de que Santa Fe se encontraba dentro del territorio que comprendía el Arzobispado y más cerca de la ciudad de México que de Valladolid, lo que posibilitaba mayor intromisión por parte del arzobispo y de su cabildo que del obispo y cabildo de Michoacán. Al final, parece ser que la situación se resolvió de la siguiente manera: el cabildo catedralicio de Valladolid se encargaría de nombrar al rector, escogido entre los colegiales de San Nicolás, pero, para que pudiera administrar sacramentos a los indios del hospital, debía tener la aprobación del arzobispo de México. Así lo deja ver la declaración del padre Diego Caballero Bazán, rector de Santa Fe, durante la visita que realizó el arzobispo fray Alonso de Montúfar en 1570:

En cumplimiento de lo mandado por el ilustrísimo y reverendísimo señor don fray Alonso de Montúfar, arzobispo de México, del Consejo de Su Majestad, etc., digo que yo soy rector y curador de este pueblo y hospital de Santa Fe, dos leguas de México, que fundó don Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán [...] Fui nombrado y presentado en este rectorado por los patrones de este hospital conforme a la cláusula del fundador, que son el obispo, deán y cabildo y rector de Michoacán, y administro los sacramentos por el dicho señor arzobispo de México.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Muriel, *Hospitales de la...*, t.1, p. 60-63; “Testamento de Vasco de Quiroga” en *Don Vasco de Quiroga: Documentos*, introducción y notas de Rafael Aguayo Spencer, México, Editorial Polis, 1940, p. 282; *Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570. Otros documentos*, ed. de Luis García Pimentel, México, José Joaquín Terrazas e hijas impresores, 1897, p. 226; y AGI, *México*, 336A, f. 8, “Descripción eclesiástica del arzobispado de México hecha por el arzobispo don Alonso de Montúfar en virtud de la real cédula que consta original dada en Madrid a 23 de enero de 1569”.

¹⁶⁵ *Descripción del Arzobispado...*, p. 266.

Este *modus vivendi* se mantuvo durante varios años y, salvo en una ocasión, cuando el arzobispo Francisco de Manso y Zúñiga quiso hacer una visita a Santa Fe, nunca existió mayor conflicto entre ambos obispados¹⁶⁶, ni siquiera cuando Pérez de la Serna ordenó la traslación de las reliquias de Gregorio López al convento de San José. Esta situación se debió, principalmente, a que la diócesis de Michoacán, por lo menos hasta el primer tercio del siglo XVII, se encontraba en plena construcción (recordemos que apenas en 1581 se había trasladado la catedral a Valladolid) y no contaba con los recursos necesarios para tener mayor presencia en esta fundación que estaba lejos de su territorio. Este escenario, sin embargo, comenzó a cambiar a partir de la década de 1640, cuando la Iglesia de Michoacán empezó a fortalecerse política, económica y simbólicamente, y tuvo mayor interés en el pueblo-hospital de Santa Fe.¹⁶⁷

En 1649 Francisco Arnaldo de Ysassy, canónigo de la catedral de Valladolid, escribió la *Demarcación y descripción del obispado de Michoacán*, la cual tenía como objetivo dar a conocer a la Corona la geografía, la historia y el estado en el que se encontraban los curatos, conventos, hospitales y demás fundaciones del obispado de Michoacán. En esta obra, Ysassy argumentaba que dicho obispado anclaba sus raíces en la época de Vasco de Quiroga, a la cual equiparaba con los tiempos apostólicos porque en ella los indios habían conocido la luz del Evangelio. Justo aquí destacaba la importancia de Santa Fe, pues al ser la primera fundación quiroguiana era el sitio donde había nacido la Iglesia de Michoacán. Asimismo, señalaba que en dicho paraje habían florecido varones de notable santidad, como el propio don Vasco o el ermitaño Gregorio López, a quienes consideraba orgullo de su diócesis; en este sentido, Santa Fe era un lugar representativo y simbólico que habría que rescatar.¹⁶⁸ Por su parte, el Arzobispado de México también empezó a interesarse más por este hospital, no solo por la cercanía que guardaba con la ciudad de México, sino por el vínculo que tenía, precisamente, con Gregorio López, cuya causa de canonización estaba impulsando en ese

¹⁶⁶ Jorge Traslosheros, *La reforma de la Iglesia del antiguo Michoacán: la gestión episcopal de fray Marcos Ramírez de Prado, 1640-1666*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Escuela de Historia, Secretaría de Difusión Cultural, 1995, p. 192.

¹⁶⁷ La historiografía ha demostrado que, a partir de la década de 1640, los obispados novohispanos comenzaron a consolidarse. El de Michoacán no fue la excepción, pues tuvo su mayor auge durante el episcopado de fray Marcos Ramírez de Prado, entre 1650 y 1666. Vid. Óscar Mazín, *El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 145 y Rubial, “Íconos vivientes y...”, p. 217 y ss.

¹⁶⁸ Rubial, *La santidad controvertida...*, p.115-116; Mazín, *El Cabildo Catedral...*, p.183-184; y del mismo autor, “Alarde de monarquía: las diócesis del Cuzco y Michoacán en 1650” en Cervantes Bello y Martínez López-Cano (coords.), *La Iglesia en...*, p. 305-316.

momento con apoyo de la Corona. En ese entorno, era cuestión de tiempo para que algún conflicto estallara.

Todo comenzó a principios de 1657, cuando el arzobispo Mateo Sagade Bugeiro desconoció el nombramiento de Bernabé Ruiz Venegas como rector del hospital de Santa Fe por parte del cabildo catedralicio de Valladolid, con que invalidó su potestad para administrar sacramentos. En su lugar, puso como vicario al padre Bernabé Vargas, quien rápidamente se apoderó de los ornamentos y demás artículos litúrgicos de la iglesia del hospital. Ante este despojo, Ruiz Venegas, con ayuda de Juan de Barrientos, procurador de la catedral de Michoacán, elevó el caso a la Real Audiencia mediante un recurso de fuerza. Los oidores, en clara consonancia con el virrey duque de Albuquerque, quien era enemigo declarado de Sagade, resolvieron a favor del demandante. Mediante una provisión de ruego y encargo, aprobada por el rey, le solicitaron al arzobispo que respetara el nombramiento que había hecho el cabildo vallisoletano, reponiendo a Ruiz Venegas en su cargo y devolviendo los bienes que había usurpado Bernabé Vargas; además, le pedían que levantara cualesquier censuras, entredichos o excomuniones que hubiera impuesto durante este conflicto.¹⁶⁹

Si bien el prelado dijo que acataría la resolución de la Audiencia para “conservar a su rey en paz este reino y evitar los disturbios que suele causar”, sostuvo que la licencia que tenía Ruiz Venegas de administrar sacramentos se la había dado su cabildo cuando el Arzobispado estaba en sede vacante, de tal suerte que ahora que él ocupaba la mitra no tenía la obligación de renovársela. En consecuencia, todos los sacramentos que administrara en el hospital carecerían de valor. Asimismo, decidió escribirle una carta al rey para exponerle las razones que lo habían motivado a deponerlo. En primer lugar, argumentaba que habían sido los propios indios de Santa Fe quienes le habían pedido que tomara cartas en el asunto, pues “no tenían quien los administrase, que vivían y morían sin sacramentos, que el Santísimo lo

¹⁶⁹ “Carta del virrey Francisco Fernández de la Cueva, duque de Albuquerque”, 21/04/1657. AGI, México, 38, no. 21. Este conflicto aparece mencionado en Mazín, *El Cabildo Catedral...*, p. 184-185 y Traslosheros, *La reforma de...*, p. 191-192. Con respecto a esta querrela, es importante señalar que unos meses antes, en agosto de 1656, el arzobispo de México y el cabildo de Michoacán comenzaron una disputa, también ante la Real Audiencia, por el cobro del diezmo de unas haciendas de Celaya y Río Verde que se encontraban en el límite de ambas diócesis. El procurador de la Iglesia de Michoacán que llevó el caso fue, precisamente, el canónigo Bernabé Ruiz Venegas, de ahí que Sagade Bugeiro tuviera un motivo más para deponerlo. En este sentido, la disputa por Santa Fe formaba parte de un conflicto mucho más amplio que se estaba dando entre ambos obispados. Al respecto, véase Traslosheros, *La reforma de...*, p. 190.

habían consumido [y] que la parroquia estaba maltratada”; todo ello como consecuencia de que Ruiz Venegas no residía en Santa Fe sino en la ciudad de México, con lo cual descuidaba su ministerio. Por ende, se vio en la necesidad de nombrar un vicario que estuviera atento a su feligresía y que velara por esta obra pía que se hallaba “en el corazón del Arzobispado”. En segundo lugar, argüía que don Vasco había dejado en su testamento por patronos del hospital al rey, al obispo y cabildo de Michoacán y al arzobispo de México, lo cual le daba el derecho de intervenir cuando lo considerara necesario. A ello se sumaba la potestad que tenía para visitar todas las fundaciones del Arzobispado y remediar los males que en ellas encontrara; en este sentido, la resolución de la Audiencia y del virrey atentaban contra su dignidad y el Real Patronato. Finalmente, señalaba que, si bien la Iglesia de Michoacán tenía la potestad de nombrar al rector de Santa Fe, este no necesariamente tenía que ser el vicario que administrara los sacramentos.¹⁷⁰

En este contexto apareció Salvador de Victoria, un ermitaño alavés que deseaba fundar un santuario y una congregación religiosa en el pueblo de Santa Fe, para lo cual solicitó el permiso del arzobispo de México. Sin duda, se trataba de una nueva oportunidad para que Sagade le arrebatara este lugar al obispado de Michoacán y pudiera hacerle frente a dos de sus grandes opositores: el virrey y la Audiencia.

Salvador de Victoria, que en realidad se llamaba Pedro de Zabalza, había llegado a la ciudad de México a principios de 1659. Era natural de la provincia de Álava, pero creció en Sevilla en donde aprendió las primeras letras y el oficio de carpintero. A la edad de veinte años pasó a Sanlúcar de Barrameda, en donde, después de ejercer su oficio por algún tiempo, decidió unirse a una congregación de eremitas que habitaba unas cuevas que se encontraban en la playa, la cual se hacía llamar Congregación de San Pablo. A la muerte del duque de Medina Sidonia, principal patrocinador de esta congregación, optó por regresar a Sevilla, donde permaneció hasta 1649, año en que la ciudad se vio asolada por la peste.¹⁷¹

De acuerdo con el ermitaño, tras abandonar Sevilla regresó a Álava, y de ahí pasó a Orihuela (Alicante), en donde retomó la vida eremítica como agradecimiento a Dios por

¹⁷⁰ Carta del arzobispo Mateo Sagade Bugueiro, 31/agosto/1657. AGI, *México*, 707.

¹⁷¹ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 140-150. Se trata de la gran peste de 1649 que asoló a la ciudad de Sevilla, donde cobró la vida de cerca de 60, 000 personas.

haberlo librado de una enfermedad.¹⁷² Fue en ese momento, mientras oraba en una cueva de aquellos parajes, cuando experimentó su primera visión, en la cual Jesucristo le ordenaba fundar una nueva orden religiosa en Nueva España, pues solo de esta manera se aplacaría la ira de Dios que estaba próximo a destruir el mundo. Fue así como Salvador de Victoria -que a partir de entonces se impuso ese nombre para imitar a Cristo-¹⁷³ decidió viajar a las islas Canarias para poder embarcarse hacia el Nuevo Mundo. No obstante, en Tenerife conoció a unos frailes capuchinos que lo convencieron de abandonar esta empresa, para que los acompañara a Guinea “a la conversión de negros infieles.” En cuanto subió a la embarcación, se dio cuenta de que se trataba de un engaño para someterlo, pues lo despojaron de su hábito y le colocaron uno de su Orden. Por ende, en cuanto pisaron tierra, se determinó a abandonarlos y retomar la misión divina que, según él, le había sido encomendada. Con ayuda del capitán de la nave, Juan de Cervantes, que se había conmovido de su situación y de la humillación que había sufrido por parte de los capuchinos, pudo pasar a Cartagena de Indias. Una vez ahí, se enlistó en la tripulación de un barco que llevaba unos papeles al duque de Albuquerque, virrey de Nueva España, para poder llegar al puerto de Campeche, desde donde continuó su viaje hacia Veracruz, Puebla y la ciudad de México, a la que llegó en febrero de 1659.¹⁷⁴

La versión de Salvador de Victoria, sin embargo, no correspondía del todo a la que habían escuchado algunas personas que lo habían tratado, quienes aseguraban que él les había referido que la visión que tuvo sobre Jesucristo no la experimentó en una cueva del Levante español, sino en algún convento capuchino de donde escapó a las islas Canarias, pues sus compañeros, pensando que los quería reformar, lo tenían encerrado.¹⁷⁵ En este sentido, el capitán Juan de Cervantes recordaba que había conocido al anacoreta en una

¹⁷² De acuerdo con Salvador de Victoria, estando en Orihuela se contagió de la peste que asolaba al Reino de Valencia. Por ende, le pidió a la Virgen de Montserrat, que se veneraba en una ermita de dicha ciudad, le devolviese la salud “si convenía al servicio de su Santísimo Hijo y al bien de este confesante.” Como la Virgen escuchó su súplica, decidió hacer vida eremítica en los montes de aquella demarcación. AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 151v.

¹⁷³ Salvador de Victoria se impuso este nombre porque era natural de la ciudad de Vitoria, provincia de Álava. De esta manera, decía, imitaba a Cristo, pues Él había tomado el apellido de Nazareth: Jesús Nazareno o de Nazareth. AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 2.

¹⁷⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 151-154v.

¹⁷⁵ El padre Roque de Gómara, por ejemplo, recordaba que Salvador de Victoria le había dicho que esta visión la tuvo mientras estaba “tejiendo el hábito que usaba en un lugar de España”, y que tuvo que huir a las islas Canarias porque los frailes de su Orden lo tuvieron encerrado hasta que pudo escapar. AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 2v y ss.

ermita a las afueras de la ciudad de la Laguna, y que los capuchinos habían intentado llevárselo a Guinea porque era un fraile lego de su Orden que se había escapado del convento, no porque lo hubieran engañado. Pese a ello, había accedido a llevarlo a Cartagena de Indias porque lo tenía por varón santo y le había desagradado cómo lo habían tratado sus compañeros de hábito.¹⁷⁶ Por lo tanto, es probable que Victoria, tras la peste que asoló a Sevilla, y después de vivir un tiempo como ermitaño en Orihuela, hubiera ingresado al convento de capuchinos de Granada y profesara como hermano lego¹⁷⁷, en donde tuvo problemas con sus superiores y compañeros porque, tal vez, nunca quiso someterse a las reglas conventuales, o quizá porque, tal como se lo escucharon decir, había afirmado que aquella comunidad estaba relajada y necesitaba reformarse. Cualquiera que haya sido la razón, Salvador de Victoria optó por huir del convento y retomar la vida eremítica en las Canarias. De hecho, de no ser por los capuchinos que llegaron a Tenerife, es factible que se hubiera quedado en dicha isla, pues ya se había instalado en la ermita de Nuestra Señora de la Esperanza, en donde recibía manutención de un convento de franciscanos descalzos que lo consideraban un santo, “de ejemplares costumbres y mucha virtud.”¹⁷⁸ Así pues, si bien no se puede descartar el hecho de que Salvador de Victoria hubiese creído, en algún momento, que tenía una misión divina que cumplir en Nueva España, su viaje también se explica por esta persecución de los capuchinos en tanto era un fraile fugitivo.

Ahora bien, ¿por qué decidió establecerse en la ciudad de México y no en otra parte del territorio novohispano? Las personas que lo conocieron recordaban que él hablaba constantemente de Gregorio López, pues decía que en España había escuchado varias historias sobre su persona, como aquella que afirmaba que había sido un hijo ilegítimo de Felipe II, y que incluso se había tratado del príncipe don Carlos.¹⁷⁹ Al padre Roque de Gómara, además, le contó que en la visión que había tenido sobre Jesucristo también vio a Gregorio López, el cual estaba recostado sobre una nube blanca, con lo cual supo que debía iniciar su fundación en el sitio donde había vivido y muerto en olor de santidad este

¹⁷⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 77 bis-78v.

¹⁷⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 169 y 324v.

¹⁷⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 62v.

¹⁷⁹ De hecho, en un par de ocasiones, Salvador de Victoria discutió con varias personas sobre el origen de Gregorio López, pues mientras él aseguraba que en España se consideraba que era el príncipe don Carlos, quien había huido a Nueva España, otros, como Joseph de Esquivel, le decían que esta historia no estaba en el libro que habían leído sobre su vida. Seguramente, se referían a una de las ediciones de la hagiografía de Francisco Losa que circulaban en aquel momento. AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 54v-55.

venerable: Santa Fe de México.¹⁸⁰ En este tenor, debió considerar asentarse en la cercana ciudad de México, tanto para reunir seguidores que lo ayudaran a materializar su empresa como para buscar el apoyo del arzobispo, que en ese entonces era, como hemos visto, Sagade Bugueiro.

Una vez en la ciudad, por recomendación de un sacerdote de apellido Landa que conoció en el camino de Veracruz a Puebla, Salvador de Victoria se hospedó con el maestro cerero Francisco Antonio de Loaysa, famoso por alojar en su casa a ermitaños y beatas.¹⁸¹ Desde su llegada, aprovechando el halo de santidad y el poder de convocatoria que tenía, el ermitaño empezó a entablar vínculos y a reunir seguidores entre la población. En pocos meses, logró tener varios adeptos que lo sustentaban y apoyaban económicamente para que pudiera fundar su orden religiosa, la cual se llamaría Orden o Congregación del Salvador. Esta, en principio, estaría compuesta por doce miembros: seis clérigos y seis seglares, con él a la cabeza, más dos donados o “terceros” que se encargarían de pedir limosna para el sustento. Asimismo, sería ejemplo para las demás órdenes, pues en ella sí se respetarían cabalmente los votos de obediencia, pobreza y castidad, además de que sus integrantes profesarían un cuarto: el de clausura. Todos deberían usar un hábito parecido al que portaban los donados de San Diego (un sayal de jerga con capa corta y sin capilla) y habitar las cuevas de Santa Fe que estaban alrededor de la ermita de Gregorio López, cual si fueran celdas, a manera de tebaida.¹⁸²

Si bien es posible que este proyecto se le haya ocurrido a Salvador de Victoria desde que estaba en la Metrópoli, y que incluso haya creído que se trataba de una misión divina, este terminó de tomar forma hasta que llegó a la ciudad de México y conoció el pueblo de Santa Fe. Con respecto al número y tipo de integrantes que conformarían su congregación, es muy probable que esta idea se le ocurriera cuando vivió con el cerero Loaysa, en donde seguramente escuchó la historia de Josefa de San Luis Beltrán. Esta beata, famosa por los portentos que realizaba (arrobos, levitaciones, luchas contra el demonio, viajes al Purgatorio, etc.), y quien frecuentó dicha casa diez años atrás, había escogido entre sus múltiples

¹⁸⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 2v.

¹⁸¹ El cerero Francisco Antonio de Loaysa se distinguió por alojar a ermitaños y beatas en su casa. En ella, habitaron personajes reconocidos como el eremita Bartolomé de Torres o las hermanas Romero, quienes fueron afamadas por los portentos que realizaban. Al respecto, véase Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 93-94.

¹⁸² AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 4, 7, 19, 46v, 91v y 94.

seguidores a seis clérigos y a seis seglares como sus “celadores”.¹⁸³ Esta coincidencia no me parece una casualidad, a pesar de que el número doce es una cifra ampliamente usada en el cristianismo por su referencia a los doce apóstoles.¹⁸⁴

Para sacralizar y fortalecer simbólicamente su congregación, Salvador de Victoria también decidió erigir un santuario en el pueblo de Santa Fe, utilizando, para ello, un viejo molino que se encontraba al lado de la ermita de Gregorio López.¹⁸⁵ Dicho santuario albergaría una escultura de la Virgen María que le había regalado una de sus seguidoras, doña Juliana Martínez, a la cual intituló como Nuestra Señora de los Santos, ya que le recordaba a la Virgen andaluza del mismo nombre y de la que era muy devoto, porque, según él, lo había librado de varios peligros durante su viaje.¹⁸⁶ Desde el principio afirmó que la imagen era milagrosa; para empezar, aseguraba que esta se había renovado por intervención divina, pues originalmente era una escultura que se encontraba en muy mal estado.¹⁸⁷

La imagen fue trasladada a Santa Fe en una procesión el día de Pentecostés. Esta salió de la casa de Juliana Martínez a las cuatro de la mañana: iban cerca de ocho o diez personas con velas encendidas en las manos, las cuales se iban turnando para cargar las andas sobre las que había sido colocada la Virgen. Asimismo, llevaban un estandarte que, a decir de Victoria, se lo habían prestado en la catedral de México. Acompañaba la procesión un

¹⁸³ Josefa Romero era la segunda de seis hermanos de una familia poblana que se estableció, primero, en Tepetlaoxtoc, y después en la ciudad de México. Cuatro de estos hijos, María, Nicolasa, Teresa y la propia Josefa cobraron notoriedad por las experiencias místicas que decían tener, hasta que fueron apresadas por el Santo Oficio. Sobre estas hermanas y la importancia que tuvieron, puede verse Antonio Rubial, “Las santitas del barrio. ‘Beatas’ laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, t. LIX, no. 1, 2002, p. 13-37. Sobre Josefa de San Luis Beltrán, en particular, remito al lector a Antonio Rubial, “Josefa de San Luis Beltrán, la cordera de Dios: escritura, oralidad y gestualidad en una visionaria del siglo XVII novohispano (1654)” en Asunción Lavrín y Rosalva Loreto, *Mujeres escritoras novohispanas*, México, Puebla, Archivo General de la Nación, Universidad de las Américas, 2002, p. 161-204.

¹⁸⁴ Ya Antonio Rubial había notado esta semejanza, por lo cual pensaba que Josefa de San Luis Beltrán pudo haberse inspirado en Salvador de Victoria para articular su grupo de celadores. Sin embargo, a mi me parece que fue al revés, pues para 1659 habían pasado más de diez años desde que Josefa se encontraba presa en las cárceles del Santo Oficio. *Vid.* Antonio Rubial, “El hábito de los santos. Construcción y recepción de la santidad de los laicos en Nueva España” en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2003, p. 355.

¹⁸⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 90v-91v.

¹⁸⁶ La Virgen de los Santos es una advocación mariana que, todavía hoy en día, se venera en la comunidad gaditana de Alcalá de los Gazules. Salvador de Victoria debió conocer dicha imagen cuando se dirigía a Tenerife, pues él mismo refiere que pasó por la ermita de la Virgen cuando estaba camino al puerto de Santa María, en donde se embarcaría para pasar a las islas Canarias. Desde que la conoció se volvió un devoto suyo; a ella le atribuyó su curación luego de que enfermara gravemente en el Puerto de Santa María y en Guinea. AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 2-2v, 15v y 152v.

¹⁸⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 4v.

carruaje en donde iban otros seguidores del ermitaño, entre los que se encontraban la propia Juliana Martínez, una hermana de esta y el corredor de lonja Nicolás de Peñafiel, quien se encargaba de recoger las limosnas destinadas a la congregación. En cuanto llegaron, Salvador de Victoria los recibió en la entrada del hospital “con procesión de indios, con estandarte y palio y baile de indias, con arcos de flores y yerbas y muchas chirimías. Los fue recibiendo y abrazando con mucha alegría y gozo, y rezando a voces el santo rosario de la Virgen.” De inmediato, se dirigieron a la iglesia del pueblo, en donde ofició misa un sacerdote de apellido Villalengua. Al otro día, también en procesión, condujeron la imagen a la ermita de Gregorio López, en donde permanecería hasta que se terminara de construir el santuario. Los asistentes a la procesión permanecieron en Santa Fe por tres días, durante los cuales Juliana Martínez llevó comida y chocolate “suficientes” para todos.¹⁸⁸

En todo momento, Salvador de Victoria afirmó que contaba con el permiso y el apoyo del arzobispo para llevar a cabo su proyecto; incluso, aseguraba que le había ofrecido su ayuda para conseguir la bula que aprobara la fundación de su orden religiosa.¹⁸⁹ Si bien sus seguidores creían en sus palabras, otras personas ponían en duda esta aseveración. El fiscal del Santo Oficio, por ejemplo, señalaba que no era posible que “un prelado tan ajustado y vigilante en cuidar, con la caridad que es constante en este reino, del rebaño de su encomienda, hubiese de permitir la cizaña que este reo sembraba a rienda suelta.”¹⁹⁰ Sin embargo, el ermitaño no mentía del todo. Aunque desconocemos hasta qué punto estaba dispuesto el arzobispo a patrocinar el proyecto de Salvador de Victoria, o la opinión que tenía sobre él, queda claro que en todo momento lo animó para que se estableciera en Santa Fe y, desde ahí, comenzara con la fundación del santuario y de su orden religiosa. De hecho, por el testimonio de Juliana Martínez, sabemos que el prelado bendijo la imagen de Nuestra Señora de los Santos y la dotó de una indulgencia, además de que dio su licencia para que fuera trasladada al hospital.¹⁹¹ Asimismo, hizo varias gestiones para que Victoria habitara la

¹⁸⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 31v-33.

¹⁸⁹ Incluso, Salvador de Victoria llegó a decir que cuando le platicó su proyecto al arzobispo, este “derramó muchas lágrimas [...] y se le echó a los pies”, y le prometió hacer todo cuanto estuviera en sus manos para ayudarlo. AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 3v y 52v.

¹⁹⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 166.

¹⁹¹ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 18.

ermita de Gregorio López, la cual, en ese momento, estaba ocupada por la beata Magdalena Estrada, quien tenía el permiso del rector Ruiz Venegas para residir en ella.¹⁹²

Varias son las razones que explican la actitud del arzobispo. En primer lugar, como se ha mencionado, los objetivos de Salvador de Victoria le permitirían, nuevamente, tener injerencia en Santa Fe, puesto que el santuario y el culto a la Virgen de los Santos, que comenzaba a arraigarse entre los indios del hospital gracias a la promoción del ermitaño, quedarían bajo su jurisdicción. Aunado a ello, si Victoria habitaba la ermita de Gregorio López y la imagen era venerada ahí mientras se construía el santuario, podría apropiarse de este lugar icónico, fundamental en la causa de canonización que se estaba promoviendo. Con respecto a la Congregación u Orden del Salvador, tampoco sorprende la actitud del mitrado, ya que el eremita insistía en que esta también quedaría bajo su jurisdicción: se trataría, pues, de una congregación u orden reformada vinculada al Arzobispado. En este tenor, como ha demostrado Jessica Ramírez Méndez, también es importante señalar que hubo obispos y arzobispos que patrocinaron la fundación o el establecimiento de órdenes religiosas, especialmente reformadas, que sirvieran como contrapeso de las mendicantes y de otros poderes fácticos que representaban un obstáculo para la consolidación de la Iglesia diocesana.¹⁹³ Así pues, el secundar las pretensiones de Salvador de Victoria le ayudarían a Sagade Bugueiro a intervenir en Santa Fe y a fortalecer su episcopado, haciéndole frente a la Real Audiencia, al virrey y a otras instituciones civiles y eclesiásticas que, desde su llegada en 1655, habían intentado mermar su potestad.¹⁹⁴

¹⁹² Como se recordará, Magdalena Estrada era una beata que portaba un hábito de la Virgen del Carmen, la cual, después de que enviudó, con el permiso de Ruiz Venegas, se retiró a la ermita de Gregorio López. Desde que llegó a Santa Fe, Salvador de Victoria le pidió al arzobispo que lo ayudara a desalojarla, ya no que podía vivir con ella en la ermita, pues la gente podría pensar que estaban amancebados. AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 4, 18-18v y 35v y Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), *Inquisición*, 1733, exp. 7, f. 4 y 37v-38v.

¹⁹³ El arzobispo Pedro Moya de Contreras, por ejemplo, impulsó el establecimiento de jesuitas y dieguinos en la ciudad de México para contrarrestar el poder que tenían franciscanos, dominicos y agustinos. Sobre este tema, remito al lector a Jessica Ramírez Méndez, “Las nuevas órdenes religiosas en las tramas semántico-espaciales de la ciudad de México, siglo XVI”, *Historia Mexicana*, t. LXIII, no. 3, 2014, p. 1016 y ss. Asimismo, es importante recordar que en Nueva España surgieron dos órdenes religiosas nuevas: los hipólitos, en el siglo XVI (que en principio solo fueron una congregación y no una orden religiosa), y los betlemitas, en el siglo XVII. En este sentido, no era raro para las autoridades virreinales que Salvador Victoria quisiera instituir una congregación u orden religiosa a las afueras de la ciudad de México. De hecho, aunque fuera mínima, existió la posibilidad de que pudiera llevar a cabo su fundación.

¹⁹⁴ Desde que llegó a la ciudad de México, en 1655, Mateo Sagade Bugueiro buscó fortalecer la potestad episcopal, la cual se encontraba debilitada luego de dos años de sede vacante. Sobre este arzobispo y su episcopado, véase Leticia Pérez Puente, “El gobierno episcopal en México, siglo XVII: Mateo Sagade Bugueiro” en Ernesto de la Torre Villar y Alicia Mayer (coords.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva*

La presencia de Salvador de Victoria en Santa Fe estuvo a punto de desencadenar una nueva pugna entre el arzobispo y la diócesis de Michoacán. El ermitaño declaró que un día que no estaba en dicho hospital, porque había salido por un poco de maíz, fue a buscarlo Bernabé Ruiz Venegas para decirle “que aquello era del señor obispo de Michoacán”. Ese mismo día, también durante su ausencia, Sagade Bugueiro fue a Santa Fe para enfatizar “que aquello era espiritual y le pertenecía.”¹⁹⁵ Pese a todo, el conflicto no prosperó. Una semana después de este incidente, Salvador de Victoria fue apresado por el Santo Oficio, acusado de alumbrado por las “muchas y repetidas revelaciones, locuciones, visiones y apariciones” de Cristo, la Virgen y los santos que decía tener, además de que se descubrió que era un fraile fugitivo. El tribunal, luego de encontrarlo culpable y sentenciarlo a que abjurara *de levi* en el auto de fe del 22 de noviembre de 1659, resolvió recluirlo en el convento de San Francisco de México mientras sus hermanos capuchinos enviaban por él.¹⁹⁶ No obstante, a principios del siguiente año, los inquisidores determinaron cambiar la sentencia y desterrarlo a Filipinas, ya que consideraron que no había dado señales de verdadero arrepentimiento.¹⁹⁷ Sagade Bugueiro, por otra parte, también a finales de 1659, fue llamado a España para que diera cuenta de su gobierno, consecuencia de las constantes quejas y denuncias que había emitido el virrey Albuquerque.¹⁹⁸ Con la salida de ambos personajes de la ciudad de México y la emisión de una real cédula el 15 de marzo de 1662, que dictaminaba que todo lo tocante a Santa Fe concernía exclusivamente a la Iglesia de Michoacán¹⁹⁹, concluía este intento por parte del Arzobispado de apropiarse de este sitio, y se diluía, nuevamente, la posibilidad de que se constituyera un santuario en torno a la ermita de Gregorio López, a pesar de que el sitio reunía las condiciones necesarias para ello.²⁰⁰

España, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2005, p. 55-66 y, de la misma autora, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, El Colegio de Michoacán, Plaza y Valdés Editores, 2005.

¹⁹⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 155.

¹⁹⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 1, 155v, 323 y ss.

¹⁹⁷ La nueva sentencia se promulgó como consecuencia de que Salvador de Victoria se fugó del convento de San Francisco la noche del 3 de diciembre de 1659, además de que su Orden, al parecer, no quería enviar por él. AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 343 y ss.

¹⁹⁸ Su salida, sin embargo, se hizo efectiva hasta el 12 de abril de 1661. Vid. Pérez, *Tiempos de crisis, tiempos...*, p. 57 y 77.

¹⁹⁹ Mazín, *El Cabildo Catedral...*, p. 185.

²⁰⁰ Rubial, “Íconos vivientes y...”, p. 238.

Mejor suerte tuvo otra de las ermitas que habitó este venerable durante su estancia en Nueva España. Hacia 1675 llegó a la villa de Jerez, en Zacatecas, el ermitaño navarro Francisco de Hualde [o de Ugalde], con el objetivo de asistir en la ermita que, en el siglo XVI, fundó Gregorio López a las afueras de dicha villa. Gracias a su capacidad de convocatoria y a la ayuda que le prestaron el obispo de Nueva Galicia, Manuel Fernández de Santa Cruz -a través del juez eclesiástico Francisco Gracián de Luna-, y el alcalde mayor de esta jurisdicción, pudo recaudar las limosnas necesarias para reedificar la ermita que se encontraba en muy mal estado.²⁰¹ El 25 de marzo de 1676, día de la Anunciación, se logró inaugurar la nueva capilla, la cual fue dedicada a la Virgen de Guadalupe, advocación mariana cuya devoción, para ese entonces, iba creciendo en varias regiones del virreinato. Desde ese día, a decir del bachiller Juan de Quijas, cura beneficiado de Jerez, la ermita se fue consolidando como un santuario ampliamente visitado por los fieles. A ello ayudó, por un lado, la promoción que siguió haciendo Francisco de Hualde, con “buen ejemplo y edificación”; por el otro, que en la capilla comenzaron a suceder portentos y “maravillas” con la tierra que quedó tras demolerse las paredes de la primigenia ermita, que, de acuerdo con la tradición, había construido con sus propias manos Gregorio López.²⁰² Ejemplo de ello fue lo que declaró don Juan Chumacero, vecino de la ciudad de Guadalajara, quien afirmó haberse curado de un dolor en la ciática cuando tomó tierra de aquel lugar y se la puso sobre el área afectada.²⁰³ Para evitar que “la tierra milagrosa” se perdiera o se desperdiciara, Hualde y los encargados de cuidar el culto la depositaron, a manera de reliquia, “debajo de la tarima del altar mayor.”²⁰⁴

Sin lugar a duda, la presencia de una reliquia milagrosa, la promoción que hizo el ermitaño y el apoyo que este recibió por parte del obispo Santa Cruz y del alcalde mayor fueron factores determinantes para que la ermita pudiera reconstruirse y consolidarse como santuario. Asimismo, ayudó el hecho de que no hubiera alguna autoridad -civil o eclesiástica- que se opusiera a este proyecto, como sucedió en Santa Fe. De hecho, es casi seguro que en la jurisdicción de la Nueva Galicia varios fueran los interesados en que se renovara la ermita

²⁰¹ Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 119 y Biblioteca Nacional del Museo de Antropología e Historia “Eusebio Dávalos y Hurtado” (en adelante BNMAH), *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 80v-82.

²⁰² BNMAH, *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 80v.

²⁰³ ASV, *Congregazione dei Riti*, vol. 1710, f. 112-112v.

²⁰⁴ BNMAH, *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 80v.

y el culto a Gregorio López, ya que por esos años el obispado de Guadalajara también estaba participando activamente en el proceso de canonización de este venerable. No es fortuito que entre 1675 y 1677 Roma haya expedido las primeras letras remisoriales para esta diócesis y se haya comenzado con el proceso de *non cultu*.²⁰⁵

Francisco de Hualde contempló la posibilidad de seguir promoviendo el culto a Gregorio López desde el nuevo santuario de Jerez; no obstante, debido al éxito que tuvo con la reedificación de la ermita, el juez Gracián de Luna lo conminó a viajar a la ciudad de México para que hiciera lo mismo con la de Santa Fe, ya que esta, desde la salida de Salvador de Victoria, se encontraba abandonada y en muy mal estado.²⁰⁶ Movidio por la devoción que le profesaba a López y por “el celo y deseo de ver venerados los lugares que tan insigne varón dedicó a Dios, así para casas de oración como para veneración de su culto”, Hualde aceptó el encargo y se dirigió a Santa Fe.²⁰⁷ Si bien al principio tuvo el permiso y el apoyo del recién electo obispo de Michoacán, Francisco Antonio de Aguiar y Seixas, para comenzar con la reconstrucción de la ermita, con el paso del tiempo el mitrado se mostró reticente a que continuara con este proyecto. Incluso, le envió una misiva diciéndole que la licencia que le había dado solo era de palabra, por lo que necesitaba una autorización formal de parte de su cabildo; mientras tanto, le pedía suspender todos los trabajos que estuviera realizando.²⁰⁸ Ante ese escenario, el ermitaño decidió viajar a Valladolid para entrevistarse personalmente con él y su cabildo; pese a que consiguió un nuevo permiso para seguir gestionando la reedificación de la ermita, se percató de que el prelado ya no estaba interesado en que él siguiera al frente de este negocio.²⁰⁹

Un nuevo revés se le presentó años más tarde. En 1682 Aguiar y Seixas abandonó la diócesis de Michoacán al ser nombrado arzobispo de México. Desde su llegada a la nueva mitra, argumentando que Hualde obligaba a los trabajadores a laborar los días festivos, le

²⁰⁵ ASV, *Congregazione dei Riti*, vol. 1710, f. 62v y ss.

²⁰⁶ Para 1684, de acuerdo con el acta levantada por el escribano Miguel Leonardo de Sevilla, la ermita de Gregorio López se encontraba “indecente”, llena de “suciedades de ganado y estiércol de res [...] y otras inmundicias asquerosas como si fuese corral de vacas.” Testificación del escribano Miguel Leonardo de Sevilla, 13 de julio de 1684, BNMAH, *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 77.

²⁰⁷ Carta del vicario y juez eclesiástico Francisco Gracián de Luna, 26 de marzo de 1677, BNMAH, *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 82.

²⁰⁸ Incluso, parece ser que ambos hicieron un recorrido por Santa Fe para ver el estado en el que se encontraba la ermita. Carta del obispo Francisco de Aguiar y Seixas, 28 de febrero de 1679, y carta de Francisco de Hualde. BNMAH, *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 78-79.

²⁰⁹ Carta de Francisco de Hualde, 18 de diciembre de 1686. BNMAH, *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 83.

volvió a ordenar que suspendiera la obra; incluso, mandó demoler un aposento que había levantado cerca de la ermita, desde donde supervisaba los trabajos de la reconstrucción.²¹⁰ Las fuentes no especifican los motivos que tuvo el obispo, y después arzobispo, para recelar del anacoreta; posiblemente, al igual que otras autoridades eclesiásticas, desconfiaba de la excesiva libertad con la que se conducía para llevar a cabo sus propósitos.

Para desgracia de Hualde, la negativa de Aguiar no fue el único obstáculo que tuvo que enfrentar. Desde 1684, con la llegada de las letras remisoriales a la ciudad de México y el avance positivo de la causa de Gregorio López en Roma, se habían nombrado jueces subdelegados y superintendentes encargados de llevar a buen puerto el proceso de canonización. Uno de ellos, el oidor Francisco Marmolejo, comisionado para supervisar las limosnas que se recaudaban para dicha causa, buscó la manera de relegarlo, ya que no veía con buenos ojos su presencia en Santa Fe y la autonomía con la que manejaba los recursos de la ermita.²¹¹ A pesar de que el ermitaño manifestó su desacuerdo ante los subdelegados y escribió varias cartas al conde de Villaumbrosa, procurador general del proceso de Gregorio López en Madrid, y al conde de Santiago, su principal protector, nada pudo conseguir.²¹²

El nombre de Francisco de Hualde desaparece de la documentación en 1689. Se puede presuponer que, ante las constantes dificultades que encontró y luego de doce años de litigios que le hicieron “gastar dinero y perder tiempo y bienhechores”, optó por abandonar aquella empresa.²¹³ Sin embargo, en esta ocasión, a diferencia de lo que sucedió tras la salida de Salvador de Victoria, la ermita no fue abandonada. En este contexto en el que el Arzobispado de México estaba intentando que Gregorio López subiera a los altares, Alonso Alberto de Velasco, cura del Sagrario metropolitano y procurador de la causa de este venerable en Nueva España, hizo las gestiones necesarias para que el obispo de Michoacán, Juan de Ortega y Montañés, y su cabildo dieran su licencia para que se retomaran los trabajos de reedificación. Ya con los permisos necesarios y la donación de cinco mil pesos que hizo doña Juana de Villaseñor Lomelín, devota de Gregorio López y que recién había enviudado del capitán Francisco de Canales, caballero de la orden de Calatrava, la ermita pudo ser

²¹⁰ BNMAH, *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 83.

²¹¹ BNMAH, *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 83-85v.

²¹² Petición de Francisco de Hualde a los jueces subdelegados del proceso de beatificación de Gregorio López, leída el 29 de abril de 1686, y carta del conde de Villaumbrosa al arzobispo Francisco de Aguiar y Seixas, 1º de mayo de 1689, BNMAH, *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 83 y 87-88.

²¹³ BNMAH, *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 83.

finalmente restaurada.²¹⁴ Si bien se buscó conservar algunas partes originales, como el aposento del venerable o la escalera por donde se subía a este, el daño era tal que se optó por reconstruirla casi en su totalidad. Asimismo, se aprovecharon las obras para ampliarla (se edificó un corredor, una sacristía al lado del oratorio y una torrecita donde se colgó una campana) y se construyó una hospedería, una caballeriza y una calzada empedrada con su puente para que pudieran llegar las carrozas, consecuencia de la cantidad y tipo de personas que empezaban a ir o que se esperaba que fueran.²¹⁵

La ermita fue inaugurada el 8 de mayo de 1695 con “mucho concurso de gente, así de [...] Santa Fe como de la ciudad de México”; debido a que los trabajos de remodelación habían comenzado el 4 de octubre del año anterior fue dedicada a san Francisco de Asís.²¹⁶ Desde el día de su inauguración, la ermita se convirtió en un centro de peregrinación y, como apunta Antonio Rubial, en una “atracción turística” de visita obligada para los habitantes de la ciudad de México y los que pasaban por ella.²¹⁷ Esto se tradujo en numerosas limosnas y donaciones que le permitieron hacerse de esculturas, pinturas, alhajas, campanas y otros artículos religiosos. Un inventario de 1719 da cuenta de esta riqueza: además del retablo

²¹⁴ Sobre doña Juana de Villaseñor es importante decir que, cuando enviudó, profesó como religiosa capuchina en el convento de San Felipe de Jesús de la ciudad de México, en donde tomó el nombre de sor Oliva. “Libro de la reedificación de la ermita de san Francisco donde vivió y murió el venerable siervo de Dios Gregorio López en Santa Fe, año de 1695”, BNMAH, *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 90v-91.

²¹⁵ Debido a que la relación de la reconstrucción de la ermita es sumamente rica en detalles, me parece pertinente reproducirla parcialmente en esta nota:

“Esta ermita y casa en que vivió y murió el venerable siervo de Dios Gregorio López, estando arruinada toda y sin haber quedado de ella más [que] paredes del oratorio y la escalerita por donde subía a su aposento el venerable siervo de Dios, se reedificó toda desde sus cimientos [...] Se hizo sacristía tras sacristía [...] y un aposento sobre la trasacristía para memoria y veneración de la celda [en] donde vivió y murió el siervo de Dios. La escalera se conservó [...] haciéndole caja y un corredorcito alto [y] cubierto. Y sobre el aposento del siervo de Dios se hizo una torrecita donde se colgó una campana consagrada. Hízose un cuarto entresolado para hospedería, con sala, dormitorio y otro aposento y cocina, y su corredor cubierto, y entre este cuarto y el oratorio quedó el sitio del jardín. Y enfrente de la puerta de la sala principal se hizo la puerta principal de la casa, y en ella una escalera de escalones de piedra para subir al patio de la casa y hospedería. Se reedificó y reforzó toda su cerca, y además de esto se labró camino por la loma para que bajen las carrozas hasta el arroyo, y ahí se hizo un jacalón grande de tajamanil en que caben cuatro carrozas. Y desde el arroyo para arriba se hizo una calzada empedrada de guijarro que sube hasta la misma puerta y escalera de la casa, la cual tiene 84 varas de largo y de ancho dos varas y media, y la bajada de las carrozas tiene 667 varas de largo y de ancho cuarto y medio. Y en la zanja por donde pasa el agua que va a México se hizo una puente de madera empedrada de guijarro con sus dos pretilos a los lados de mampostería, y más arriba, a un lado de dicha calzada, se hizo una caballeriza de doce o trece varas de largo y de ancho siete varas, cubierta de tajamanil, para las caballerizas de las personas que vienen a visitar dicha ermita.” BNMAH, *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 90-90v.

²¹⁶ A pesar de que los trabajos de la reedificación finalizaron el 8 de junio de 1695, se optó por consagrar la ermita un mes antes, el día en que se conmemoraba la aparición de san Miguel arcángel. Esto fue posible gracias a que la obra estaba prácticamente terminada. BNMAH, *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 91-91v.

²¹⁷ Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 119-120.

principal del oratorio que, en su momento, también donó doña Juana de Villaseñor, y de los primeros lienzos y objetos litúrgicos que tuvo, el nuevo santuario se fue llenando de custodias, cálices, cruces y lámparas de plata; de casullas, albas, capas, sobrepellices, manteles y paños; y de esculturas de varios santos, incluyendo una Resurrección. Asimismo, los encargados del culto lograron comprar un órgano y libros de coro, así como costear un colateral grande, en donde se colocaba, cada cierto tiempo, a la virgen titular de Santa Fe; dos colaterales menores dedicados al Nacimiento de Cristo y a la Virgen de Guadalupe; seis mesas de altar con sus respectivas imágenes, y dos lienzos de Gregorio López: uno lo representaba vivo y el otro muerto.²¹⁸ Desconozco si estas pinturas se conservan y sean algunas de las que resguardan la parroquia de Santa Fe y el Museo Nacional del Virreinato.²¹⁹ Lo que sí es un hecho es que, durante el primer tercio del siglo XVIII, el destacado pintor Juan Rodríguez Juárez realizó una copia o verdadero retrato del lienzo que lo representaba vivo. Esta pintura, que actualmente pertenece a una colección particular, es por demás interesante (imagen 5). Además de que aparece retratado Gregorio López de cuerpo entero, con su clásica postura y vestimenta, se pueden observar al fondo la parroquia de Santa Fe (imagen 6) y la ermita reconstruida, tal y como debía encontrarse en ese momento (imagen 8). Aunado a ello, Rodríguez Juárez decidió colocar una cartela en la parte inferior izquierda donde aparecen varias de las partes que conformaban la nueva construcción, tales como la hospedería, la cocina, el oratorio o la sacristía. Todas ellas pueden ser identificadas en la pintura gracias a los números que les colocó.

Aunque las ermitas de Jerez y Santa Fe siguieron siendo ampliamente visitadas durante los años venideros, ya fuese por devotos o curiosos²²⁰, con el paso del tiempo el culto a Gregorio López comenzó a decaer, sobre todo a finales del siglo XVIII cuando la

²¹⁸ BNMAH, *Fondo Franciscano*, vol. 188, f. 91v-95v.

²¹⁹ Sobre las pinturas de Gregorio López que actualmente se conservan en la parroquia de Santa Fe y el Museo Nacional del Virreinato, y que pudieron haber estado en la ermita, véase Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 121-123 y, del mismo autor, “Los venerables de la Nueva España. Gregorio López, Juan de Palafox y fray Antonio Margil” en *Los pinceles de la historia. El origen del reino de la Nueva España, 1680-1750*, edición preparada por el Museo Nacional de Arte y el Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, Patronato del Museo Nacional de Arte, Banco Nacional de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1999, p. 234-236.

²²⁰ Todavía a mediados del siglo XVIII, el capuchino viajero Francisco de Ajofrín declaraba que la ermita de Santa Fe era una parada obligatoria para los visitantes, ya que el sitio era “muy devoto” e infundía “alegría espiritual.” *Diario del viaje que por orden de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide hizo a la América Septentrional en el siglo XVIII el padre fray Francisco de Ajofrín*, edición y prólogo de Vicente Castañeda, Madrid, Real Academia de la Historia, 1958, vol. I, p. 103.

Sagrada Congregación de Ritos dictaminó que no existían los elementos suficientes para poder beatificarlo. Esta situación, y el hecho de que ambos santuarios no contaran con alguna imagen milagrosa u otra reliquia que atrajera a los fieles, impidió que pudieran consolidarse y sostenerse como otros que he mostrado en este capítulo. Pese a todo, la imagen de Gregorio López no se diluyó con el correr de los siglos: a la fecha, esta sigue presente en la memoria de algunos habitantes de Santa Fe y de Jerez, los cuales aún cuidan con devoción las pinturas y los vestigios que quedaron de este venerable.²²¹



Imagen 5. Juan Rodríguez Juárez, *Verdadero retrato del venerable Gregorio López*, siglo XVIII. Óleo sobre tela, colección particular.²²²



Imagen 6. Detalle donde se puede observar una representación de la parroquia de Santa Fe

²²¹ Sobre el recuerdo de Gregorio López que pervive entre algunos habitantes de Zacatecas (particularmente en Jerez y en Villanueva), resulta interesante el blog del cronista Bernardo del Hoyo Calzada, el cual se puede consultar en la siguiente dirección: <http://heraldicaygenealogiazacatecana.blogspot.com/2014/10/el-venerable-gregorio-lopez-en-zacatecas.html> (consultado el 3 de diciembre de 2020).

²²² Agradezco a Doris Bieńko el haberme proporcionado esta imagen.

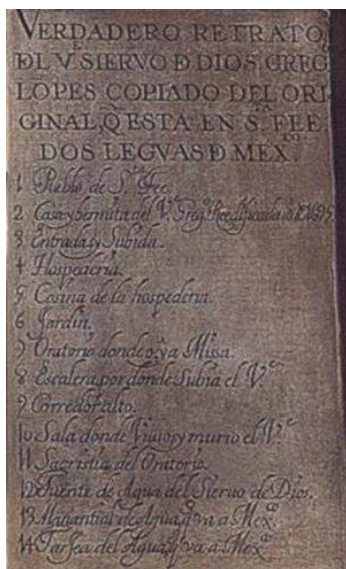


Imagen 7. Detalle de la cartela.



Imagen 8. Detalle de la ermita reconstruida.²²³

Nuestra Señora de la Piedad

Uno de los santuarios marianos más visitados por los novohispanos, especialmente por los habitantes de la ciudad de México, desde el primer tercio del siglo XVII, fue el de Nuestra Señora de la Piedad, ubicado al sur y a extramuros de dicha urbe, en el pueblo de Ahuehuetlán también conocido como Santa María Atlixuca.²²⁴ Fue tal su importancia que, a finales del siglo XVIII, el regidor poblano Mariano Fernández de Echeverría y Veytia

²²³ Elaboración propia a partir de la imagen. Los números, de acuerdo con la cartela, corresponden a las siguientes partes de la ermita: 3) Entrada y subida a la ermita. 4) Hospedería. 5) Cocina de la hospedería. 6) Jardín. 7) Oratorio. 8) Escalera por donde subía el venerable. 9) Corredor. 10) Sala donde vivió y murió el venerable. 11) Sacristía. 12) Fuente de agua. También, en la parte inferior de la imagen, se pueden apreciar el puente, la calzada y la caballeriza que se construyeron en esta fecha.

²²⁴ El pueblo de Ahuehuetlán, también conocido como Santa María Atlixuca y después como de Nuestra Señora de la Piedad, se localizaba en lo que actualmente es la colonia Piedad-Narvarte de la ciudad de México. La imagen mariana aún se conserva y es ampliamente venerada por los vecinos de la zona, a pesar de que el antiguo santuario fue destruido a mediados del siglo XX. Al respecto, véanse los siguientes trabajos de María Fernanda Mora Reyes: “La fiesta de la virgen de la Piedad en la colonia Piedad Narvarte de la ciudad de México”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, enero-abril de 2014, p. 24-31; “Orígenes del santuario de Nuestra Señora de la Piedad, de la ciudad de México, 1595-1652”, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2015, p. 12-13 y 35-37; y “El culto a la imagen de Nuestra Señora de la Piedad, al sur de la ciudad de México: sus inicios y su resignificación simbólica” en Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio, *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018, p. 119-120. También, véase Gabriela Sánchez Reyes, “Sobre la ruina y desaparición del pueblo y el Santuario de la Piedad de la Ciudad de México en 1942”, *Boletín de monumentos históricos*, tercera época, no. 44, septiembre-diciembre de 2018, p. 180-203.

denominaba a la Virgen que ahí se veneraba uno los cuatro baluartes que protegían material y espiritualmente a la capital del virreinato.²²⁵

El origen de este santuario está vinculado a la presencia de la Orden de Predicadores en la zona. El sábado 27 de agosto de 1594, según el *Diario* de Francisco Domingo Muñón Chimalpahin, los religiosos de Santo Domingo, adscritos a la Provincia de Santiago de México, se establecieron en Ahuehuetlán²²⁶ con el objetivo de fundar una vicaría de estricta observancia donde se cumplieran, rigurosamente, las normas de sus constituciones. De acuerdo con el cronista dominico fray Hernando de Ojea, desde hacía varios años existía el deseo de algunos religiosos de instituir un convento donde pudieran vivir con “mucho recogimiento, ayunos y oración”, conque habían estado buscando un sitio ideal para ello. En un principio, el acaudalado Juan Guerrero de Luna les intentó donar una casa y una huerta a las afueras de la ciudad para que pudieran materializar su deseo; sin embargo, “por estorbos que se ofrecieron de parte de otros que pretendían lo mismo”, se conformaron con tomar posesión de una pequeña iglesia que se encontraba en el referido poblado de Ahuehuetlán, el cual, hasta ese momento, había sido una visita franciscana. A pesar de que el lugar no se equiparaba al primero, pronto, “con la ayuda de Dios”, le tomaron afición, sobre todo porque en aquel paraje había vivido por muchos años el clérigo ermitaño Juan González, notable por su ascetismo y recolección. Los dominicos tomaron posesión jurídica de la ermita el 12 de marzo de 1595 en presencia del virrey Luis de Velasco hijo y de otros “principales caballeros de México”; ese mismo día, a decir de Ojea, se fundó el convento, el cual quedó a cargo de los frailes Bartolomé de Nieva, Diego de Aragón y Juan de la Cruz. La iglesia de la nueva fundación fue dedicada a la Virgen de la Piedad, en tanto esta albergaba una “imagen de pincel” de dicha advocación mariana.²²⁷

²²⁵ Los otros tres baluartes que protegían a la ciudad de México, según Echeverría y Veytia, eran la Virgen de Guadalupe, la Virgen de los Remedios y la Virgen de la Bala, cuyos santuarios se ubicaban al norte, oeste y este respectivamente. La obra de este autor permaneció inédita hasta su publicación en 1820. Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Baluartes de México. Descripción histórica de las cuatro milagrosas imágenes de Nuestra Señora que se veneran en la muy noble, leal e imperial ciudad de México, capital de la Nueva España, a los cuatro vientos principales en sus extramuros y de sus magníficos santuarios, con otras particularidades*, México, en la Imprenta de don Alejandro Valdés, 1820.

²²⁶ Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin, *Diario*, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 57.

²²⁷ José Rubén Romero Galván, *Contextos y texto de una crónica. Libro tercero de la historia religiosa de la Provincia de la México de la Orden de Santo Domingo de fray Hernando Ojea, O.P.*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, cap. 7, p. 158-160 y Antonio Rubial García, “Construyendo el paraíso o cubriendo necesidades: las imágenes milagrosas de la ciudad de

Si bien resulta probable que la visita de Ahuehuetlán no haya sido la primera opción de los dominicos para fundar este convento, es evidente que, más allá de lo que afirma Ojea, la decisión de instalarse en esta jurisdicción no fue casual. Como ha demostrado María Fernanda Mora, Ahuehuetlán era un sitio estratégico por varias razones. En primer lugar, si los dominicos se establecían en esta zona reforzaban su presencia al sur de la ciudad de la México, ya que la mayoría de los asentamientos sureños, como Coyoacán, Tacubaya o Tláhuac, y varios de los pueblos del colindante valle de Morelos, pertenecían a esta orden religiosa. Aunado a ello, se trataba de un lugar de paso obligado entre la capital del virreinato y dos de las villas más importantes de la cuenca de México: Coyoacán y Tacubaya, lo cual suscitaba que fuera un área ampliamente concurrida. Finalmente, y no menos importante, sus bosques, ríos y tierras fértiles hacían de Ahuehuetlán un espacio bastante atractivo.²²⁸

Por otra parte, además del deseo que pudieran haber tenido algunos frailes de erigir un convento observante por la religiosidad que querían practicar, tampoco se trató de un anhelo espontáneo, sino de un proyecto que respondía a las necesidades de la provincia dominicana de México. Prueba de ello es que el principal artífice de esta empresa fue fray Cristóbal de Ortega, confesor del virrey Velasco (quien asistió a la toma de posesión de la ermita) y definidor en el capítulo general de su Orden de 1589 en Roma, en donde también se desempeñó como procurador de su Provincia atendiendo varios de sus negocios. Fue él quien decidió que el convento estuviera dedicado a la Virgen de la Piedad, de quien era muy devoto, y cuya imagen había traído de la Ciudad Eterna para colocarla en su nuevo tabernáculo. Además, en el referido capítulo general, consiguió que esta advocación tuviera su propia celebración en la Provincia de Santiago el sábado anterior al Domingo de Ramos.²²⁹ El interés de fray Cristóbal por instituir un convento de este tipo, orientado hacia la vida contemplativa y no a la evangelización de los naturales, se debía a que, en ese momento, la Corona buscaba consolidar a la Iglesia diocesana a través de sus obispos y limitar el poder que tenían los mendicantes, especialmente franciscanos, dominicos y

México en el *Zodiaco mariano* (1600-1755)” en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 298.

²²⁸ Mora, “Orígenes del santuario...”, p. 30-33 y 49.

²²⁹ Alonso Franco, *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores, en la Nueva España*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, cap. XXVIII y L, p. 107 y 180 y Mora, “El culto a...”, p. 120-121.

agustinos, por lo que estaba apoyando a las órdenes reformadas -o proyectos de reforma- que tuvieran poca o nula injerencia en el trabajo pastoral y en la administración sacramental a los indios.²³⁰ En este tenor, la fundación de un convento como el de la Piedad no representaba un problema porque no tenía funciones de doctrina; al contrario, aunque fuera administrado por dominicos, por su carácter observante y recoleto podría recibir el apoyo de la Corona a través de las autoridades virreinales, apoyo que se vería reforzado con el hecho de que fray Cristóbal tenía cierta influencia sobre el virrey Velasco en tanto este era su hijo de confesión. Asimismo, un convento de este tipo podría convertirse en un modelo y en un símbolo de orgullo para el resto de la Provincia, pues se trataría de un espacio en donde sus frailes vivirían con austeridad, recogimiento y penitencia, actitudes tan necesarias a destacar en un momento en el que las órdenes religiosas estaban siendo acusadas, por varios sectores de la sociedad, de vivir relajadamente.²³¹

La fundación de esta casa no fue, pues, una decisión fortuita, como tampoco lo fue la promoción que los dominicos empezaron a hacerle a la Virgen de la Piedad. Dado que se trataba de un convento observante, este no podía recibir rentas de ningún tipo y su sustento se limitaba a las limosnas que recibía, de ahí la necesidad de fomentar un culto que permitiera un mayor ingreso de estos recursos. La propaganda que realizaron fue todo un éxito; a ello ayudó, además de la recepción positiva que tuvo entre la feligresía, que el convento y templo se encontraban en un lugar sumamente transitado por ser una de las entradas y salidas de la ciudad de México.²³² Para 1614, de acuerdo con el cronista Alonso Franco, se le atribuían a la imagen más de veinte milagros certificados; la mayoría de estos, como era de esperarse, debido a su cercanía, habían sido experimentados por habitantes de la capital del virreinato.²³³ Con ello, la devoción a la Virgen comenzó a expandirse y el templo se fue consolidando como un santuario de peregrinación, de tal suerte que, para 1616, el mercedario fray Luis de Cisneros señalaba que a él acudía “toda la ciudad” para llevar a cabo novenas y

²³⁰ Mora, “Orígenes del santuario...”, p. 50-53. Sobre el apoyo de la Corona a las órdenes reformadas o proyectos de reforma, véase el apartado correspondiente del presente trabajo.

²³¹ Mora, “El culto a...”, p. 120-121.

²³² Mora, “El culto a...”, p. 124.

²³³ Franco, *Segunda parte de...*, L. I, cap. XXIX y XXX, p. 108-115. Los milagros han sido estudiados por María Fernanda Mora en “Orígenes del santuario...”, p. 84-99. Sin duda, el que la imagen fuera considerada milagrosa, lo cual respondía a las necesidades de las personas que acudían a ella, fue un factor determinante para que el culto se arraigara y se expandiera. También ayudó el que los frailes consiguieran indulgencias y bendiciones especiales para los fieles que acudían con devoción al santuario, sobre todo durante los sábados de Cuaresma. Rubial, “Construyendo el paraíso...”, p. 299.

romerías.²³⁴ Gracias a que el culto se fortificó, y con ello el ingreso de limosnas y donaciones, el convento se mantuvo sin mayor problema y se pudo edificar un nuevo santuario mucho más grande y ostentoso, el cual fue inaugurado, “con todo lucimiento”, el 2 de febrero de 1652.²³⁵

La presencia de una imagen milagrosa, frecuentada por los creyentes, no solo justificaba la pertinencia de esta fundación, sino que además la sacralizaba y fortalecía simbólicamente. Sin embargo, para legitimar, robustecer y enaltecerla aún más, los dominicos apelaron a otro símbolo que estaba vinculado a la zona y que ya fray Hernando de Ojea destacaba en su crónica: la imagen del clérigo ermitaño Juan González. Este personaje, de quien quedan exiguas referencias documentales, nació hacia 1510 en alguna población extremeña²³⁶ y llegó a la ciudad de México entre 1527 y 1528, motivado, quizás, porque en ella radicaba su pariente el conquistador Ruy González.²³⁷ En 1531 recibió las órdenes menores de manos del obispo fray Julián Garcés, y tres años más tarde fue ordenado sacerdote por fray Juan de Zumárraga, el cual lo llevó a servir a la catedral por el dominio de la lengua mexicana que tenía y por la destacada labor de predicación que realizaba entre los indios.²³⁸ Allí, en 1540, ocupó la plaza de racionero, y en 1544 obtuvo una canonjía. Su afición por el estudio lo llevó a matricularse en los cursos de teología que ofrecía la Real Universidad, de la que llegó a ser rector entre 1555 y 1557. A pesar de los logros obtenidos en su carrera eclesiástica, en algún momento sintió el deseo de abandonar el mundo y

²³⁴ Mora, “El culto a...”, p. 126-127 y Rubial, “Construyendo el paraíso...”, p. 299.

²³⁵ Gregorio Martín de Guijo, *Diario*, edición y prólogo de Manuel Romero de Terreros, México, Porrúa, 1952, tomo I (1648-1654), p. 192.

²³⁶ Los biógrafos de Juan González, desde el periodo novohispano hasta el presente, han propuesto tres posibles lugares de nacimiento: Frexenal, Valencia de Mombuey y Villanueva del Fresno, todos ubicados en la provincia de Extremadura. Aníbal Abadie-Aicardi, “El canónigo Juan González, rector universitario y ermitaño en la Nueva España del siglo XVI”, Separata de *Missionalia Hispánica*, año XXIX, no. 87, 1972, p. 5-6.

²³⁷ El dominico Alonso Franco señaló que el conquistador Ruy González fue su hermano; sin embargo, Aníbal Abadie-Aicardi, a partir de una revisión que hizo del *Diccionario autobiográfico de conquistadores* de Francisco A. de Icaza, llegó a la conclusión de que no pudo haberlo sido. En todo caso, como afirmaba fray Jerónimo Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana*, solo se trataba de un pariente suyo. Abadie-Aicardi, “El canónigo Juan...”, p. 6-7.

²³⁸ De hecho, por sus conocimientos en lengua mexicana, Juan González sirvió como intérprete en el juicio inquisitorial del cacique don Carlos de Texcoco e instruyó, por comisión de Zumárraga, parte del proceso que se le siguió por idolatría al cacique Cristóbal de Ocuituco. Abadie-Aicardi, “El canónigo Juan...”, p. 14; Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2001, p. 166; y Sonia Corcuera de Mancera, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 108 y ss.

dedicarse a la oración y al estudio, viviendo “pobre y apostólicamente”; fue así como en 1560, tras renunciar a su canonjía, decidió convertirse en ermitaño, pero sin dejar del todo su trabajo con los indios.²³⁹ Primero se estableció en Xochimilco, en donde ayudaba a los franciscanos con sus tareas de evangelización; después, en la ermita del apóstol Santiago del pueblo de Huexotla, a las afueras de Texcoco, en donde también apoyaba a los padres seráficos por el afecto y la devoción que les tenía. Su forma de vida se vio interrumpida momentáneamente cuando el virrey Luis de Velasco padre, al ver la pobreza en la que vivía y consciente de su habilidad en la lengua mexicana, lo convenció para que se mudara a su palacio y lo auxiliara con los “negocios de los indios.”²⁴⁰ Tras la muerte de este virrey, en 1564, González optó por regresar a la vida eremítica en la ermita de la Visitación de Santa Isabel, en el pueblo de Ahuehuetlán, la cual estaba sujeta al convento de San Francisco de México. Ahí radicó hasta finales de 1589, cuando el inquisidor Alonso Fernández de Bonilla, su confesor, decidió llevarlo a su casa por encontrarlo gravemente enfermo. En ella murió el 1º de enero de 1590, siendo su cuerpo sepultado al otro día en la capilla mayor de la catedral.²⁴¹

La austeridad y el ascetismo con los que vivió por más de veinte años en la ermita de Ahuehuetlán ocasionaron que fuera considerado un hombre santo, tanto por los indios que vivían a los alrededores como por las personas que lo trataron. El arzobispo Pedro Moya de Contreras, por ejemplo, en un informe que escribió en 1575, lo describía como un “verdadero ermitaño”, ya que su vestimenta era muy pobre (no usaba camisa) y se alimentaba únicamente de algunas tortillas y frutas que le daban.²⁴² Los franciscanos, por su parte, exaltaron cómo había combinado sus horas de estudio y contemplación con la labor que desarrolló entre los indios, así como el don de lágrimas que experimentó durante muchos años.²⁴³ Incluso, por esta vida de oración y penitencia, y por la gran cantidad de lágrimas que supuestamente derramó, fray Juan de Torquemada lo llegó a equiparar con santa María Magdalena.²⁴⁴

²³⁹ O´ Gorman, *Destierro de sombras...*, p. 165-169.

²⁴⁰ O´ Gorman, *Destierro de sombras...*, p. 169-170.

²⁴¹ O´ Gorman, *Destierro de sombras...*, p. 170-172.

²⁴² Carta del arzobispo Pedro Moya de Contreras (1575) citada en Abadie-Aicardi, “El canónigo Juan...”, p. 16.

²⁴³ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana...*, L. IV, cap. III, p. 371-372.

²⁴⁴ O´ Gorman, *Destierro de sombras...*, p. 174.

Fue, pues, por este halo de santidad del que gozaba Juan González que los dominicos buscaron apropiarse de su figura y vincularla a su nueva fundación. Dado que no podían declarar que este venerable había tenido alguna cercanía con su Orden, como sí la tuvo con la franciscana, optaron por recalcar cómo el convento y el templo de Nuestra Señora de la Piedad habían sido levantados sobre la ermita que habitó y que, gracias a una donación que les hizo el virrey Luis de Velasco hijo, resguardaban como reliquia uno de los cilicios que portó en vida.²⁴⁵ Asimismo, como ha demostrado María Fernanda Mora, los cronistas fray Hernando de Ojea y fray Alonso Franco decidieron exaltar, en sus respectivas obras, las prácticas que ejecutó que estuvieran relacionadas con la vida eremítica y ascética, tales como el recogimiento, la penitencia, la abstinencia o el silencio, ya que estas podían corresponderse con las que se realizaban (al menos en el ideal) en un convento observante.²⁴⁶ Por el contrario, evitaron mencionar aquellas que tuvieran mayor cercanía con la vida activa, específicamente las tareas de predicación que desarrolló entre los naturales.²⁴⁷ De esta manera, los dominicos no solo podían argumentar, discursivamente, que su convento había sido edificado sobre un espacio previamente sacralizado por la presencia de este ermitaño (y que lo seguía siendo por el cilicio que resguardaban y el cuadro de la Virgen), sino también que los frailes que lo habitaban le estaban dando continuidad a los ejercicios ascético-espirituales que él había cultivado en aquel paraje; en este sentido, ellos fungirían como los nuevos ermitaños que, con su vida reformada y recoleta, seguirían colmando de bendiciones al pueblo de la Piedad.

²⁴⁵ De acuerdo con Alonso Franco, cuando Juan González murió varias de sus pertenencias, como sus cilicios y disciplinas, pasaron a manos de quienes fueron devotos suyos a manera de reliquias. Uno de estos cilicios fue resguardado por el virrey Luis de Velasco (hijo), “su grande amigo”, quien, a su vez, se lo donó al convento de la Piedad, “para que con otras reliquias lo tuviese por joya preciosa de aquella casa.” Franco, *Segunda parte de...*, L. I, cap. XXXI, p. 118.

²⁴⁶ Fray Hernando de Ojea insistió en que Juan González, a pesar de estar tan cerca de la ciudad de México, no iba a ella; de hecho, rara vez salía de su ermita, ya que se tomó muy en serio el vivir con recogimiento. Romero, *Contextos y texto...*, cap. 7, p. 160-161. Alonso Franco, por su parte, destacaba la parquedad con la que comía (yerbas crudas y tortillas) y las duras penitencias a las que se sometía con cilicios y disciplinas, algunas de alambre y otras de hierro. Franco, *Segunda parte de...*, L. I, cap. XXXI, p. 116. Esta construcción retórica ha sido estudiada por María Fernanda Mora Reyes, “Un venerable entre dos hábitos y carismas: la vida del canónigo Juan González en las crónicas franciscanas y dominicas novohispanas”, texto aceptado para ser publicado en las *Memorias del XXVIII Encuentro de investigadores del Pensamiento novohispano*. Agradezco a la autora el haberme proporcionado este manuscrito.

²⁴⁷ Mora, “Un venerable entre...” A pesar de que ambos autores ayudaron a construir esta imagen retórica de Juan González para que pudiera ser vinculada al convento de la Piedad, fue Franco el que aportó mayores elementos a esta construcción, de ahí que O’ Gorman considere que fue con este cronista con el que los dominicos pudieron reclamar como propio a dicho ermitaño. O’ Gorman, *Destierro de sombras...*, p. 175.

Una estrategia más que los dominicos implementaron para poder vincular la figura de Juan González a su casa observante fue la promoción que hicieron -y que plasmaron en sus crónicas- de un supuesto milagro que realizó con unos manantiales. De acuerdo con fray Hernando de Ojea, debido a que en Ahuehuatlán abundaban las ciénegas y los salitres, el agua de esta región había sido siempre bastante salada, de ahí que fuera muy poca la que servía para el consumo humano. Sin embargo, poco después de la llegada de González a la ermita, los indios descubrieron unos manantiales cuyas aguas no eran tan salobres como la ordinaria; no obstante, todavía no eran lo suficientemente dulces para que pudieran beberse. Por ello, dado que ya consideraban al ermitaño un santo, le pidieron encarecidamente que:

les bendijera aquella agua y suplicara a Dios la bonificase. Y él lo hizo todo de buena gana: fue a los manantiales puesta su sobrepelliz, y hincado de rodillas junto a ellos, suplicó a Dios con mucha humildad mostrase allí las maravillas que antiguamente había usado con su pueblo, y endulzase aquellas aguas, como había endulzado las otras en el desierto y en Jericó por manos de sus siervos los grandes profetas Moisés y Eliseo, y del glorioso padre santo Domingo a instancia del bienaventurado san Francisco, para que bebiese y se alegrase aquel pueblo índico y cristiano no menos fiel que el antiguo, con lo cual las bendijo. Y Dios por su misericordia y por los méritos del bendito canónigo las endulzó y bonificó de tal manera, que hoy en día son las mejores y más saludables que hay en la comarca de México; y así van por ellas de la ciudad y de otras partes para los enfermos y gente que mira mucho por su salud.²⁴⁸

El milagro también fue narrado por Alonso Franco, aunque con mayor detalle. Además de lo mencionado por Ojea, este cronista señalaba que el anacoreta había endulzado el agua después de haber oficiado misa, “con mucha devoción y lágrimas”, y tras una noche en la que se dedicó a orar y a disciplinarse rigurosamente.²⁴⁹ La narración del prodigio resulta interesante porque, además de que los cronistas reforzaban la imagen de santidad de Juan González, en tanto demostraban que fungió y podía fungir como un intermediario para que Dios obrase sus maravillas, comparaban el portento que realizó con uno que había hecho santo Domingo de Guzmán a petición de san Francisco, con lo cual vinculaban aún más a este venerable con su Orden. Aunado a ello, es curioso que ni Jerónimo de Mendieta ni Juan

²⁴⁸ Romero, *Contextos y texto...*, cap. 7, p. 162.

²⁴⁹ Franco, *Segunda parte de...*, L. I, cap. XXXI, p. 117.

de Torquemada, quienes también reseñaron en sus crónicas la vida de este personaje por haber sido cercano a su Orden, hayan mencionado este suceso, pues un portento como este, acaecido cuando Ahuehuetlán todavía era visita del convento de San Francisco de México, sería motivo de orgullo para la familia seráfica y digno de mencionarse. Esto ha llevado a pensar a María Fernanda Mora, con bastante razón, que este supuesto milagro fue una invención de los dominicos para sacralizar más su fundación y promover la llegada de peregrinos al santuario, ya que aquellas aguas, tal y como señalaba Ojea, no solo se habían endulzado tras la intervención del ermitaño, sino que también se habían tornado curativas.²⁵⁰ Así pues, tomando en cuenta que Mendieta, que no escribió sobre el prodigio, terminó su crónica hacia 1596²⁵¹, y que Ojea, quien fue el primero en “registrarlo”, finalizó la suya hacia 1608, debió de ser en este periodo de tiempo cuando los frailes de la Piedad gestaron y difundieron la historia del milagro, difusión que tuvo una recepción positiva por parte de la población aledaña y los vecinos de la ciudad de México. De hecho, el propio arzobispo fray García Guerra, quien gobernó la mitra entre 1608 y 1612, dijo haberse beneficiado de las aguas curativas, pues gracias a ellas se había aliviado de un malestar en el estómago.²⁵²

La promoción que los religiosos hicieron en torno a este manantial resultó esencial para que la devoción continuara creciendo y el establecimiento se consolidara como uno de los santuarios más visitados, ya que los fieles, además de acudir ante la Virgen para solicitar su favor o manifestar su agradecimiento, irían a experimentar la eficacia del agua milagrosa. A ello también ayudó que, durante las siguientes décadas, a la imagen se le atribuyeran nuevos portentos y surgieran algunas historias que aseguraban que su origen había sido milagroso. La más acabada de estas apareció durante el primer tercio del siglo XVIII, cuando Juan Gutiérrez Dávila, en sus *Memorias* del Oratorio de San Felipe Neri, argumentó, con base en lo que “decía la tradición”, que cuando el fraile dominico trajo a la Virgen de Roma esta venía inconclusa, prácticamente en boceto, pues el pintor que la había ejecutado no la había podido terminar. Sin embargo, en cuanto llegó a la iglesia que la albergaría y se

²⁵⁰ Mora, “Un venerable entre...”

²⁵¹ Fray Jerónimo de Mendieta terminó su crónica hacia 1596, que fue cuando la mandó a España para que allá se imprimiera. Sin embargo, esto no sucedió, ya que el manuscrito permaneció inédito hasta que fue editado por don Joaquín García Icazbalceta en 1870. Prólogo de Joaquín García Icazbalceta a Mendieta, *Historia eclesiástica indiana...*, p. XXIII.

²⁵² Mora, “Orígenes del santuario...”, p. 99.

descubrió el lienzo con el que venía cubierta, estaba totalmente acabada, de ahí que el suceso fuera considerado un auténtico milagro.²⁵³

No es mi intención detenerme en estas historias o desarrollar aquí la evolución que siguieron el culto y el recinto en los siglos venideros, ya que esto me alejaría por completo del objeto de estudio.²⁵⁴ Mi propósito en estas líneas ha sido mostrar cómo, a diferencia de los santuarios anteriores, el de Nuestra Señora de la Piedad no surgió como consecuencia de la presencia o la promoción que realizó un ermitaño en torno a una efigie milagrosa, una reliquia o un espacio sagrado, pero sí se fortaleció gracias a la imagen y a los discursos que se construyeron alrededor de uno. Los dominicos encontraron en la figura de Juan González, de la que se apropiaron, un elemento simbólico capaz de legitimar y robustecer su proyecto en el pueblo de Ahuehuetlán. En este tenor, no es casual que en 1608, el mismo año en el que la vicaría de la Piedad alcanzó el grado de priorato, mandaran pintar un óleo de este venerable para colocarlo en el convento.²⁵⁵ En dicho cuadro, en donde González aparece representado de cuerpo entero, arrodillado, con un libro y unos anteojos, también fue pintado un pozo de agua como referencia al milagro del manantial.²⁵⁶ Mediante este lienzo y el cilicio que resguardaban, los religiosos no solo buscaban que la imagen del ermitaño se perpetuara en el imaginario, sino también que su aura -su potencia- siguiera presente en la zona y en su fundación.

²⁵³ Mora, “Orígenes del santuario...”, p. 60.

²⁵⁴ Con respecto a los derroteros que siguió el culto y el santuario de Nuestra Señora de la Piedad en los años venideros, al igual que las resignificaciones de las que fue objeto la figura de Juan González desde el siglo XVIII hasta nuestros días, además de las obras citadas en este apartado remito al lector a Ana Laura Cué, “Juan González. Ermitaño y confesor” en *Los pinceles de...*, p. 261-265 y María Fernanda Mora Reyes, “De venerable fraile dominico a venerable anónimo: la formación y desarrollo de la leyenda del dominico de la Piedad, siglos XVI al XIX” en Eugenio Martín Torres, O.P. (ed.), *Tomo V. Arte y hagiografía, siglos XVI-XIX*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás de Aquino, 2019, p. 85-112.

²⁵⁵ Al parecer, fue en el Capítulo de la Orden de 1608 cuando se decidió que la vicaría de la Piedad se convertiría en priorato, siendo designado como primer prior fray Gaspar de los Reyes. Mora, “Orígenes del santuario...”, p. 58. Con respecto al cuadro, es muy probable que se trate del que pintó Francisco Bravo en 1608 y del que habla Alonso Franco en su crónica. O’ Gorman, *Destierro de sombras...*, p. 173 y Franco, *Segunda parte de...*, L.I, cap. XXXI, p. 118.

²⁵⁶ El cuadro aún existe y se conserva, como gran parte de lo que se encontraba en el convento y santuario de Nuestra Señora de la Piedad, en el Museo Nacional de las Intervenciones. De acuerdo con Edmundo O’ Gorman, aparece reproducido en Efraín Castro y Alonso Armida, *Churubusco. Colecciones de la iglesia y ex convento de Nuestra Señora de los Ángeles*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981, p. 237. O’ Gorman, *Destierro de sombras...*, p. 173.

Las Vírgenes de la Guía y la Defensa

En 1657 Antonio González Lasso, cura beneficiado, vicario y juez eclesiástico de la ciudad de Tlaxcala, dio a la imprenta una *Oración panegírica* que había predicado, ese mismo año, en la traslación de las “cenizas” del ermitaño Diego de los Santos Ligerero a una de las capillas de la parroquia de esa localidad. La dedicó a Diego Osorio de Escobar y Llamas, obispo de la diócesis Puebla, y a la Congregación de San Pedro, de la que era su abad.²⁵⁷ Dos eran los objetivos de esta obra: rememorar y exaltar las virtudes del anacoreta para “alabanza y ejemplo” de los demás e informar al mitrado sobre la vida de este venerable y la imagen mariana que lo acompañó durante varios años: Nuestra Señora de la Guía.²⁵⁸

De acuerdo con González Lasso, Diego de los Santos, antes de convertirse en ermitaño, fue un joven mundano, “de natural distraído y de condición temeraria, inquieto y divertido”, que no velaba por la salvación de su alma.²⁵⁹ Vivía en pecado porque, a pesar de que estaba casado, frecuentaba a una mujer con quien tenía “entretenimiento amoroso.” Sin embargo, una noche, entrando al aposento de aquella dama,

lo halló tupido de una espesa nube de oscuro humo de azufre, y a ella la vio tan mudada y horrible que le causó temerosos asombros, porque lo atractivo de su rostro estaba convertido en abominable fealdad, denegrado todo: los graciosos luceros de sus ojos hechos de dos volcanes de fuego que arrojaban ardientes [y] voraces llamas; la dilatada madeja de su sutil cabello convertida en un manojo de venenosas [y] espantosas víboras que le enroscaban el cuello. Toda, al fin, un retrato del demonio, toda una

²⁵⁷ Antonio González Lasso, *Oración panegírica que en la traslación de las cenizas del venerable varón Diego de los Santos Ligerero, eremita en los desiertos de la ciudad de Tlaxcala, que a costa suya hizo el capitán don Diego de Tapia y Sosa, oró el licenciado Antonio González Lasso, cura beneficiado por Su Majestad, comisario del Santo Oficio de la Inquisición y de la Santa Cruzada, vicario y juez eclesiástico de la misma ciudad y su partido, y abad de la Congregación de Nuestro Padre San Pedro, Puebla, por la viuda de Juan de Borja y Gandía, 1657. Con respecto a las “cenizas” que se mencionan en el título de la *Oración*, es importante señalar que en aquel tiempo también se les conocía así a los huesos o restos de los difuntos, de ahí que González Lasso se estuviera refiriendo a la traslación de los restos del ermitaño y no a las cenizas como tal, pues no hay que olvidar que en la época la Iglesia no permitía la incineración de cadáveres. Por otra parte, en lo que respecta a la Congregación de San Pedro, ni el autor ni el censor de la oración, Joseph de Salazar, señalan con claridad si se trató de la misma corporación homónima que funcionaba en la ciudad de Puebla o, más bien, fue una congregación propia de la ciudad de Tlaxcala. Por lo que se dice de ella a lo largo del texto y debido a que en la licencia de impresión se menciona que González Lasso predicó esta oración fúnebre “en la Congregación de nuestro Padre y Apóstol San Pedro” durante la traslación de las cenizas, considero, amén de futuras investigaciones, que se trató de una congregación propia de la parroquia de Tlaxcala.*

²⁵⁸ González, *Oración panegírica que...*, páginas iniciales sin foliar.

²⁵⁹ González, *Oración panegírica que...*, fol. 4.

semejanza de un condenado y toda una cifra de aquellas infernales penas.²⁶⁰

Temeroso por esta visión y arrepentido de sus culpas, De los Santos se dirigió al convento del Carmen en donde hizo una “verdadera confesión”, prometió hacer penitencia y se comprometió a enmendar su camino, para de esa manera poder regresar con su esposa y retomar su vida marital. Sin embargo, al ser rechazado por ella, una vez que le reveló todas sus infidelidades, optó por dejar el mundo y convertirse en ermitaño. Portando un saco de jerga, y luego de hacer un voto de silencio por cierto tiempo, se recogió en una cueva del cerro de San Juan, ubicado en las inmediaciones de Puebla de los Ángeles, desde donde fomentó la institución de una cofradía a la que nombró “Los tres divinos desterrados Jesús, María y José”.²⁶¹ Un año y medio después, debido a que sintió el deseo de llevar el Evangelio a los gentiles del Japón y alcanzar la gloria del martirio, abandonó este desierto y se embarcó hacia Manila, en donde volvió a estimular la fundación de otra cofradía; esta vez, dedicada a un Santo Cristo que encontró en una iglesia de aquella ciudad.²⁶²

Con el firme propósito de pasar al Japón, De los Santos le pidió a un sangley pagano de Manila que le elaborara una escultura de la Virgen de María para su labor evangelizadora. Este aceptó el encargo y, cuando la terminó, la imagen resultó de tal perfección que el ermitaño le dijo: “Esta es la semejanza de la madre de Jesucristo, cuya ley quisiera que tú siguieras.” El sangley, “interiormente movido, ilustrado de la luz del cielo”, pidió las aguas del bautismo. La excelencia de su hechura y la conversión de este gentil fueron milagros que De los Santos le atribuyó a su imagen, a la cual bautizó como Nuestra Señora de la Guía.²⁶³ Si bien González Lasso argumentó que el eremita la había nombrado así por ser la “guía y el norte de sus aciertos”²⁶⁴, también es probable que la haya bautizado con ese nombre porque se trataba de una advocación usual en asentamientos portuarios como Manila.²⁶⁵

²⁶⁰ González, *Oración panegírica que...*, fol. 4-4v.

²⁶¹ Hasta el momento no he encontrado referencia alguna sobre esta cofradía; probablemente, se trató de una hermandad o asociación irregular que desapareció con el tiempo o terminó por integrarse a otra cofradía de mayor importancia. De cualquier forma, es necesario realizar una investigación mucho más profunda sobre esta posible corporación para conocer mejor su origen y el rumbo que tomó los siguientes años.

²⁶² González, *Oración panegírica que...*, fol. 5v-9.

²⁶³ González, *Oración panegírica que...*, fol. 10-10v.

²⁶⁴ González, *Oración panegírica que...*, fol. 10v.

²⁶⁵ De acuerdo con Yasir Huerta, la Virgen de la Guía fue una advocación mariana ligada al mar, pues a ella acudían los marineros para pedir su protección durante sus travesías. Por esta razón, siempre se le encontraba

Pese a sus esfuerzos, Diego de los Santos no pudo materializar su anhelo y tuvo que regresar con su imagen a Tlaxcala, en donde retomó su vida eremítica. Decidió establecerse en el bosque de Atlahuitec que se encontraba a las afueras de la ciudad (a un costado del pueblo de San Ambrosio Texantla), en una gruta de piedra que, anteriormente, había sido morada de otro anacoreta de la región: Juan Bautista de Jesús.²⁶⁶ Es factible que fuera durante esos años cuando González Lasso lo conoció y trató²⁶⁷, y, en tanto lo tuvo por varón santo, a pesar de que era seglar, debió haberlo invitado a unirse a la congregación de clérigos de San Pedro a la que pertenecía, ya que en la *Oración* el eremita aparece como miembro de esta corporación.²⁶⁸ Debió ser por ello que, tras su muerte, ocurrida en 1648, una década después de su llegada²⁶⁹, su cuerpo fuera sepultado en la parroquia de Tlaxcala, al parecer cerca del altar dedicado a san José. La Virgen, por su parte, también fue llevada a la misma parroquia, pero depositada en una capilla distinta. Con el tiempo, en torno a ella, posiblemente por iniciativa del propio González, se formó una congregación de sacerdotes (quizá los mismos o por lo menos algunos de la Congregación de San Pedro) que tomaría el

en ciudades portuarias, como fue el caso de Veracruz. Yasir Huerta Sánchez, “La cofradía de Nuestra Señora de la Guía de los oficiales del gremio de sastres, calceteros y jubeteros. Ciudad de México (1680-1730)”, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2014, p. 72.

²⁶⁶ Diego Antonio Bermúdez de Castro, *Teatro Angelopolitano o historia de la ciudad de la Puebla*, L. II, cap. VII, p. 161-162. Obra editada por Nicolás León como parte de su *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*.

²⁶⁷ Por una obra que escribió, años más tarde, el clérigo Pedro Salgado Somoza, sabemos que Antonio González Lasso también trató con el ermitaño Juan Bautista de Jesús cuando este vivió por segunda vez en el bosque de Atlahuitec (1639-1660). Dado que la ermita de este anacoreta se encontraba muy cerca de la gruta donde habitaba Diego de los Santos, se puede concluir que fue durante este periodo de tiempo cuando González Lasso lo conoció. Pedro Salgado de Somoza, *Breve noticia de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa, colocada en el tabernáculo del suntuoso retablo de la capilla de los Reyes de la santa iglesia catedral de la ciudad de Puebla, con un epítome de la vida del venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1845, p. 27-30.

²⁶⁸ González, *Oración panegírica que...*, páginas iniciales que no están foliadas. De ser cierto que esta congregación era propia de la ciudad de Tlaxcala, desconozco por completo cuándo surgió y cómo funcionaba; no obstante, debió ser muy parecida a las que habían sido erigidas en las ciudades de México y Puebla. Este tipo de congregaciones habían sido fundadas con el objetivo de promover el culto a san Pedro entre los clérigos seculares y, desde ahí, generar cohesión y ayuda mutua entre ellos. A pesar de que estas corporaciones estaban pensadas para que sus miembros fueran sacerdotes, permitieron el ingreso de algunos seglares, como fue el caso de Diego de los Santos. Sobre la Congregación de San Pedro, véanse los trabajos de Asunción Lavrin, “La Congregación de San Pedro. Una cofradía urbana del México colonial, 1604-1730”, *Historia Mexicana*, vol. 29, no. 4 (116), abril-junio de 1980, p. 562-601; John F. Schwaller, “Los miembros fundadores de la Congregación de San Pedro, México, 1577” en María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas-Facultad de Filosofía y Letras, 1998, p. 109-118; y Jesús Joel Peña Espinosa, “Entre espiritualidad y cultura ilustrada. La congregación del Oratorio de San Felipe Neri en Nueva España”, *Historia y Grafía*, año 26, no. 51, julio-diciembre de 2018, p. 53-87.

²⁶⁹ González, *Oración panegírica que...*, fol. 11v-12.

título de Congregación de Nuestra Señora de la Guía²⁷⁰, la cual se encargaría de venerarla y fomentar su culto.

Nueve años después, en 1657, los restos de Diego de los Santos fueron trasladados al mismo tabernáculo en donde se encontraba la Virgen, con lo cual ermitaño e imagen volvían a estar unidos.²⁷¹ La traslación estuvo a cargo de la referida congregación de la Guía, siendo González Lasso su principal promotor, pues quería que el nombre del venerable no se olvidara y que su figura, equiparable a la de los Padres del Desierto, pudiera servir como un modelo de virtudes para los fieles, como un espejo de perfección. Con estas palabras lo expresó en su *Oración*:

Pero no solo en esta iglesia se sepulta el cuerpo del hermano Diego de los Santos, sino en aquel altar, sagrada mesa del convite de los ángeles, para que los convidados que a ella asisten vean cómo llegan a aquella mesa, sirviéndonos sus cenizas de cristalino espejo en que miremos nuestras acciones. Este venerable cadáver ha de ser espejo claro en que nos miremos [...], que este es el fin de la traslación. [...] El distraído que escarmiente en sus peligros; el virtuoso que se afervorice con sus ejemplos; el parlero y murmurador que aprenda de su silencio y retiro [...] Y todos, que a vista de este cadáver, nos acordemos que somos mortales [...] y, así, procuremos adelantarnos en virtudes y alcanzar mucha gracia que nos asegure aquel feliz y dichoso fin de nuestra jornada que es la gloria.²⁷²

Aunado a ello, como sucedió en Amecameca, la presencia de las reliquias reforzaría la sacralidad de la efigie y ayudaría a fomentar su devoción, al igual que la del ermitaño, pues al estar depositadas en la misma capilla la feligresía también podría solicitar su intercesión. Asimismo, para un sacerdote criollo como González Lasso, apegado a su tierra, era importante promover tanto a la Virgen de la Guía como a Diego de los Santos, ya que ambos podrían constituirse como símbolos identitarios capaces de generar y fortalecer sentimientos de pertenencia y unidad entre los habitantes de Tlaxcala, además de que darían

²⁷⁰ González, *Oración panegírica que...*, páginas iniciales sin foliar.

²⁷¹ Al parecer, según Antonio Rubial, este fue uno de los pocos casos (sino es que el único) en donde los restos del ermitaño fueron vinculados con su imagen asociada, pues lo común fue, como hemos visto, que con el tiempo se separaran. Rubial, "Imágenes y ermitaños...", p. 238. Tal vez, el único caso similar sea el de Francisco Lerín, cuyo cuerpo se enterró en el santuario de la Virgen de la Salud.

²⁷² González, *Oración panegírica que...*, páginas iniciales sin foliar y fol. 12v-13.

Sobre la construcción retórica que hizo Antonio González Lasso en torno a este ermitaño puede verse Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 200.

constancia de que su patria urbana, al igual que otras como la ciudad de México o Puebla de los Ángeles, poseía imágenes milagrosas y venerables dignos de exaltación de los que podían sentirse orgullosos. De ahí la importancia de que estas maravillas quedaran plasmadas por escrito y fueran conocidas en otras latitudes, y que el obispo de su diócesis tuviera noticia de ellas para que también pudiera promoverlas.

No obstante, para desgracia de González, su deseo no tuvo eco ni en la mitra poblana ni en su propia urbe. Probablemente, solo los congregantes de Nuestra Señora de la Guía y algunos vecinos como el capitán Diego de Tapia, quien se encargó de financiar la impresión de la *Oración*, debieron secundar este proyecto. Esta situación pudo deberse a que Diego de los Santos nunca dio muestras públicas de santidad (penitencias extremas, capacidad taumatúrgica, estados de éxtasis, etc.) ni desarrolló actividades que la sociedad esperaba de cualquier eremita, tales como predicaciones, conversión de pecadores o promoción de imágenes religiosas, de ahí que su figura no resultara atractiva para los habitantes de Tlaxcala. Es interesante cómo De los Santos, al vivir alejado de la ciudad, casi como un verdadero anacoreta, terminó por incumplir con el prototipo de ermitaño que se encontraba presente en el imaginario de sus coetáneos, para quienes no solo bastaba con ser santo, sino que también había que demostrarlo. De hecho, de no ser por la *Oración panegírica* y por una referencia que se encuentra en el *Teatro Angelopolitano* de Diego Bermúdez de Castro, escrito un siglo después, no tendríamos noticia de la existencia de este venerable, ya que su nombre cayó en el olvido con el paso del tiempo.²⁷³

Lo mismo sucedió con la Virgen de la Guía. Debido a que fue retirada de la cueva en la que se encontraba (la cual cumplía con todas las características de espacio sagrado) y trasladada a una capilla del clero secular, en donde no se promovió suficientemente su devoción, no se logró articular un culto alrededor de ella ni, mucho menos, erigir un santuario. Asimismo, influyó el hecho de que a la imagen no se le atribuyeran nuevos milagros (consecuencia, también, de la falta de devoción) y que en su momento, a diferencia de lo que hicieron otros eremitas, De los Santos no la hubiese patrocinado como una escultura portentosa. Por ello, los vecinos de Tlaxcala decidieron poner sus esperanzas en imágenes cuya capacidad taumatúrgica estaba probada, y asistir a santuarios, como el de San Miguel del Milagro, donde estaban seguros de que los milagros sucederían. De igual forma,

²⁷³ Bermúdez, *Teatro Angelopolitano o...*, L. II, cap. VII, p. 160-161.

el obispo Escobar y Llamas optó por promover a venerables de Puebla cuya santidad era más evidente, como la monja concepcionista María de Jesús Tomellín (muerta en 1637), a la que impulsó ante la Sagrada Congregación de Ritos para que pudiera llegar a los altares.²⁷⁴ El surgimiento del santuario de la Virgen de Ocotlán en el último tercio del siglo XVII, este sí constituido como un centro de peregrinación y un símbolo identitario para los tlaxcaltecas, terminó por difuminar a Nuestra Señora de la Guía y al ermitaño que cuidó de ella.

Mejor suerte tuvieron la Virgen de la Defensa y el eremita Juan Bautista de Jesús, cuyas historias lograron mayor difusión durante el periodo novohispano, ya que estas aparecieron reseñadas en varias obras que tenían como propósito dar a conocer la riqueza material y espiritual de Puebla de los Ángeles en particular, y de Nueva España en general.²⁷⁵ Todas ellas partieron de la misma fuente: la *Breve noticia de la Devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa... con un epítome de la vida del anacoreta Juan Bautista de Jesús*, escrita por el licenciado Pedro Salgado de Somoza y publicada en la ciudad de Puebla en 1683.²⁷⁶ De acuerdo con esta relación, Juan Bautista de Jesús nació en la villa de Palafustán (Pelahustán), Toledo, en 1599. Tras la muerte de sus padres, decidió ir a Nueva España para profesar en alguna orden religiosa o convertirse en ermitaño; al final, optó por el segundo camino, ya que durante su viaje le prometió a Dios “vestirse un saco y salirse a hacer la penitencia” si sobrevivía a la tormenta que azotó a su embarcación. Sano y salvo, arribó al puerto de Veracruz en 1621, de donde pasó a la región de Puebla-Tlaxcala para iniciar con su vida eremítica.²⁷⁷

Al igual que otros anacoretas itinerantes, Juan Bautista residió en varios lugares: el monte del Pinar (cerca de Ocotlán); al lado de la caja de agua que abastecía a la villa de

²⁷⁴ Rubial, “Imágenes y ermitaños...”, p. 238 y, del mismo autor, “Íconos vivientes y...”, p. 243-244.

²⁷⁵ Las obras en las que aparece referida la historia de la Virgen de la Defensa y Juan Bautista de Jesús son: Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción...*, p. 85-95; Florencia y Oviedo, *Zodiaco mariano en...*, parte III, cap. IV, p. 162-176; Bermúdez, *Teatro Angelopolitano o...*, L. II, cap. IX, p. 170-172; Miguel de Alcalá y Mendiola, *Descripción en bosquejo de la Imperial Cesárea muy noble y muy leal ciudad de Puebla de los Ángeles* (editada por Mariano Cuevas bajo el nombre de *La Puebla de los Ángeles en el siglo XVII. Crónica de la Puebla*, y atribuida erróneamente a Miguel Zerón Zapata. México, Editorial Patria, 1945, cap. XIII, p. 61); Juan de Villa Sánchez, *Puebla Sagrada y Profana*, Puebla, Casa de José María Campos, 1835, octavo punto, p. 32-33; y Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Historia de la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles en la Nueva España. Su descripción y presente estado*, México, Imprenta “Labor”, 1931, t. II, cap. VII, p. 121-125.

²⁷⁶ La obra de Pedro Salgado de Somoza fue reeditada en tres ocasiones: en Sevilla, en 1686; en Puebla, en 1760; y en México, en 1845. Esta última edición es la que utilizo (véase la nota 266 del presente capítulo).

²⁷⁷ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. I, p. 2-3.

Tepeaca; el pueblo de Atlangatepec (en donde fue asistido por los franciscanos); una gruta de piedra en el bosque de Atlahuitec (la misma que habitaría años más tarde Diego de los Santos); la ermita de San Juan Bautista (que se encontraba en el cerro de San Juan, a las afueras de Puebla); la casa del clérigo Pedro de Miranda (ubicada en la ciudad de Puebla); la sierra de Tlaxcala, y por segunda ocasión en la zona de Atlahuitec, solo que esta vez en un sitio distinto, pues la gruta en la que había vivido -durante su ausencia- había sido ocupada por el referido Diego de los Santos Ligerio.²⁷⁸ Fue en este último lugar, en un paraje “ameno y apacible con fuentes de agua”, donde Juan Bautista radicó la mayor parte de su vida, desde 1639 hasta 1660, cuando, por una enfermedad renal que padecía, tuvo que mudarse a la ciudad de Tlaxcala, en donde fue recibido por el mismo sacerdote que conoció y trató a De los Santos: Antonio González Lasso. En esa morada moriría el 23 de marzo de ese año, luego de recibir el viático y de que le administraran la extremaunción. Su cuerpo fue enterrado en la capilla de la Tercera Orden de San Francisco del convento de Tlaxcala, ya que, debido a la cercanía que siempre tuvo con la Orden seráfica, profesó en esta corporación seglar.²⁷⁹

Fue durante su segunda estancia en Atlahuitec, hacia el mes de noviembre de 1644, cuando Juan Bautista se hizo con una escultura de la Inmaculada Concepción, a la cual colocó en una pequeña ermita que labró a un costado de la choza en la que habitaba.²⁸⁰ Salgado de Somoza no especifica en su obra (como tampoco lo hacen autores posteriores) el origen de esta imagen o el lugar donde el eremita la consiguió; desde mi perspectiva, es muy probable que hayan sido los frailes menores de Tlaxcala -con quienes escuchaba misa y se confesaba- o sus hermanos terciarios -con los que participaba en los ejercicios, comuniones y demás actividades de la hermandad- quienes se la dieron para que lo acompañara y guiara en su vida eremítica.²⁸¹ Esta hipótesis puede reforzarse con el hecho de que la Inmaculada fue la advocación mariana más defendida y extendida por los franciscanos, sobre todo

²⁷⁸ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. I, p. 3 y ss. Salgado no dice explícitamente en su obra que el ermitaño que ocupó la gruta de Juan Bautista era Diego de los Santos; sin embargo, por la descripción que hace de él, es evidente que se trataba de él: “[...] pero viniendo al puesto que él mismo en otro tiempo había dispuesto en forma de cueva, halló en ella a otro ermitaño, que habiendo ido después a Manila, y hallado cerrada la puerta al Japón donde iba a buscar el martirio, volvió y murió con grande opinión de santidad...”, cap. VII, p. 21. Será Vetancurt el primero en decir con claridad que dicho ermitaño era, efectivamente, Diego de los Santos Ligerio. Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción...*, p. 90.

²⁷⁹ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. II, p. 8 y cap. VII-X, p. 21-31.

²⁸⁰ Salgado de Somoza no especifica en su obra que Juan Bautista consiguió la imagen en 1644; sin embargo, señalo esta fecha porque, algo que sí señala con claridad, es que para marzo de 1646 el ermitaño llevaba dieciséis meses con ella. Salgado, *Breve noticia de...*, cap. VII, p. 21-22 y cap. XII, p. 34 y 40.

²⁸¹ Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción...*, p. 86 y 95.

durante el siglo XVII, cuando se suscitaron las famosas pugnas inmaculistas entre esta Orden y los dominicos.²⁸² En este sentido, resulta factible que la comunidad franciscana de Tlaxcala, ya fuesen frailes, seculares o ambos, le hayan dado a este ermitaño la talla de una Virgen que, en aquel momento, estaban ampliamente promoviendo.

Amén de esta posibilidad, lo cierto es que, desde que la colocó en su ermita, Juan Bautista de Jesús aseguró que la Virgen era milagrosa. Por ello, uno de sus confesores, el doctor Andrés Sáenz de la Peña, le ordenó, en 1646, que pusiera por escrito todos aquellos portentos que hubiera experimentado con la imagen, para que el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, tuviera noticia de ellos y evaluara su veracidad. En dicho escrito -que a la postre le serviría a Salgado de Somoza para elaborar su narración- el ermitaño aseguraba, por ejemplo, que varios animalillos del bosque, como palomas, tortolitas, conejos o ciervos, acudían ante la Virgen para que los defendiera de sus depredadores, ya que estos (gavilanes, coyotes, perros o gatos cervales) no se atrevían a ingresar a la ermita. En agradecimiento, los pajarillos “entraban por la mañana, a mediodía y a la tarde para festejarla.”²⁸³ Asimismo, llegó a curar a los animales que se encontraban enfermos o que habían resultado heridos. Tal fue el caso de una cierva que había sido lesionada por un arcabuz; luego de echarse toda la tarde junto al altar de la Virgen, quedó totalmente curada.²⁸⁴

Pero la imagen no solo amparaba a la fauna de Atlahuitec, sino también al anacoreta y a los bienhechores de la ermita. De acuerdo con Juan Bautista, uno de ellos le había pedido encarecidamente que lo encomendase a su Virgen para que lo aliviase de un tabardillo, pues no quería morir y dejar huérfanos y pobres a sus hijos. Él accedió a la petición y, tras decirle a su Señora: “Madre de Dios, bien sabes que este siervo tuyo acudió con su limosna para ayuda[r] a tu casita y [a] mi sustento, sírvete por tu divino amor y de tu bendito Hijo darle salud para que críe a sus hijitos”, el bienhechor sanó por completo.²⁸⁵ En otra ocasión, en la que el ermitaño regresó a su choza de madrugada, ya que la lluvia de aquella noche no le había permitido salir antes de Tlaxcala, se dio cuenta de que la imagen no estaba en el altar,

²⁸² Me refiero a las pugnas que se suscitaron durante el siglo XVII -en varias ciudades de la Monarquía hispánica- entre quienes defendían la idea de que la Virgen María había sido concebida sin pecado original (inmaculistas) y los sostenían que, como el resto de la humanidad, había nacido con mácula (maculistas). Los franciscanos se caracterizaron por ser los principales promotores del inmaculismo, mientras que los dominicos defendieron con ahínco la tesis contraria. *Vid.* Rubial, *El paraíso de...*, p. 232 y ss.

²⁸³ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XI y XII, p. 32-35.

²⁸⁴ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XII, p. 38.

²⁸⁵ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XII, p. 38-39.

con lo cual pensó -con gran aflicción- que alguien se la había robado. Sin embargo, en ese momento, la vio llegar “en una nubecilla blanca resplandeciente, que daba luz a aquellos montes, echando de sí y de su rostro rayos de luz.” Juan Bautista le preguntó que en dónde había estado, a lo cual la Virgen le respondió: “Fui a socorrer a un siervo mío que estaba en necesidad.” Acto seguido, volvió a ponerse en su altar.²⁸⁶ De igual forma, la vez en que unos peñascos del cerro se desgajaron, amenazando con destruir a la ermita, la Virgen evitó que esto pasara luego de que el ermitaño dijera: “Madre de Dios, defiende tu casa.”²⁸⁷ Por todo ello, por la protección que les brindaba a los moradores del bosque, a los bienhechores y a él mismo, Juan Bautista de Jesús decidió bautizarla como Nuestra Señora de la Defensa.²⁸⁸

La imagen, sin duda, tenía las características necesarias para que en torno a ella se configurara un santuario; además de que había demostrado ser milagrosa, se encontraba en un sitio ideal para ello: a las afueras de la ciudad de Tlaxcala (propicio para que los fieles pudieran visitarla en romería) y en un ambiente donde se respiraba un aura de sacralidad (un bosque con fuentes de agua). Asimismo, contaba ya con algunos devotos que ayudaban a la manutención de la ermita -probablemente como consecuencia de la promoción que realizaba Juan Bautista²⁸⁹- y, con permiso del ordinario, se llegaba a officiar misa en ella.²⁹⁰ De hecho, de haber prosperado un santuario en la zona, como habrá advertido el lector, hubiera sido muy parecido al que patrocinó Juan Corzo en Guatemala: una escultura mariana tenida por milagrosa; una ermita en la que se creía sucedían maravillas y que estaba vinculada a una urbe; y un ermitaño sacristán adscrito a la Tercera Orden de San Francisco y que era cercano, por lo menos en el discurso, a la naturaleza. Sin embargo, esto no sucedió. Una vez que Juan de Palafox tuvo conocimiento de la imagen y de los prodigios que, aparentemente, había realizado, ordenó que fuera retirada de aquel paraje y la enviaran a su oratorio. Dicho traslado se llevó a cabo el 7 de marzo de 1646, siendo comisionado para ello el doctor Sáenz

²⁸⁶ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XII, p. 35-36.

²⁸⁷ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XII, p. 38.

²⁸⁸ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XII, p. 40.

²⁸⁹ A pesar de que Juan Bautista señaló en su escrito que siempre se mostró reticente a divulgar los portentos que sucedían con su imagen porque no quería que la gente empezara a ir a la ermita e interrumpieran su soledad (Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XII, p. 34), es evidente que sí los dio a conocer, pues de lo contrario la Virgen no hubiera tenido devotos ni bienhechores. El simple hecho de que la colocara en una ermita, en donde los transeúntes pudieran verla y venerarla, ya implicaba una cierta promoción. Nótese la diferencia con la Virgen de la Guía, que a pesar de que se encontraba a escasos metros de ahí (véase la imagen 10), pasó desapercibida y nunca se logró articular algún culto en torno a ella, consecuencia de que Diego de los Santos la mantuvo oculta en su gruta sin ningún tipo de promoción.

²⁹⁰ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. VII, p. 22.

de la Peña.²⁹¹ Es posible que Palafox haya tomado esta decisión porque, como obispo que era, debía evitar que se generara un culto alrededor de la Virgen hasta que se corroborara la veracidad y el origen divino de los supuestos milagros.²⁹² Aunado a ello, y a pesar de que consideraba que el ermitaño era un hombre virtuoso y que vivía dentro de los márgenes de la ortodoxia²⁹³, no debió haber visto con buenos ojos que un seglar se encargara de promover una devoción y de administrar un posible lugar de culto. Cualesquiera que hayan sido las razones, el hecho es que al separar a la imagen de la ermita se imposibilitó el surgimiento de un santuario en esta región. El propio Salgado se dio cuenta de ello, de tal suerte que tuvo que explicar en su obra que la resolución de Palafox, por contradictoria que pareciera, se inscribía dentro de un plan providencial mucho más grande que tenía como objetivo que la devoción a la Virgen de la Defensa se extendiera más allá del bosque de Atlahuitec.²⁹⁴

La escultura permaneció ocho meses en el oratorio episcopal mientras se llevaban a cabo las indagaciones sobre su esencia milagrosa, y en lo que se determinaba cuál sería el sitio más apropiado para ella. Es probable que, en algún momento, Palafox hubiera optado por colocarla en alguna capilla de la catedral o, como sospechaba Salgado, en algún convento o templo de Puebla.²⁹⁵ No obstante, al final decidió entregársela a don Pedro Porter de Casanate, almirante y caballero de la Orden de Santiago, para que lo acompañase y protegiese durante su viaje de expedición a California.²⁹⁶ A su regreso, don Pedro volvió a embarcarse con ella, esta vez hacia el Perú, ya que había decidido acompañar al virrey conde

²⁹¹ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XII, p. 34 y 40.

²⁹² Es importante recordar que el Concilio de Trento, en su sesión XXV, había decretado que los obispos debían evitar que se aceptasen nuevas reliquias, imágenes y milagros hasta que no se tuviera certeza de su autenticidad, esto con el fin de prevenir y desterrar supersticiones o abusos en los que, por lo regular, incurrieran los fieles. *Vid. El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, trad. de Ignacio López de Ayala, con un sumario de la historia del concilio por Mariano Latre, Barcelona, imprenta de Ramón Martín Indár, 1847, sesión XXV, p. 331-332.

²⁹³ No hay que olvidar que, en una ocasión, Palafox le ordenó a Juan Bautista que fuera a la ciudad de Puebla para que una junta de clérigos, encabezada por él, pudiera examinar su espíritu. Tras el examen, el obispo concluyó que el ermitaño era un hombre virtuoso y humilde, y que se encontraba dentro de los márgenes de la ortodoxia. Salgado, *Breve noticia de...*, cap. VII, p. 24-25.

²⁹⁴ Salgado de Somoza lo explicó de la siguiente manera: “[...] y aunque esta resolución pudo parecer al juicio humano contraria al motivo de haberla sacado del yermo, que era el beneficio de las almas que en el poblado podían acudir a valerse de su protección [...] la Divina Providencia enderezaba sus disposiciones a mayores fines; este que pudo parecer estorbo para que se propagase la devoción a la santa imagen, fue el medio más conveniente para su dilatación.” Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XIV, p. 43-44.

²⁹⁵ Rubial, “Imágenes y ermitaños...”, p. 236 y Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XIV, p. 44.

²⁹⁶ El almirante Pedro Porter de Casanate era pariente del obispo Juan de Palafox por el lado de su madre, Ana de Casanate. Antonio Rubial García, “Juan de Palafox. Promotor de prodigios” en Patricia Escandón (coord.), *De la Iglesia indiana. Homenaje a Elsa Cecilia Frost*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 121.

de Alba de Liste al que sería su nuevo virreinato. Una vez allá, con motivo de la rebelión araucana que asolaba al Reino de Chile, el virrey decidió nombrarlo gobernador y capitán general de ese reino para que sofocara el levantamiento y restableciera el orden. Así, don Pedro tuvo que trasladarse, también en compañía de la Virgen, a la ciudad de la Concepción (capital de aquel reino), lugar en el que radicaría y ejercería el gobierno hasta el día de su muerte, el cual acaeció seis años más tarde. Tras su fallecimiento, gracias a la gestión que realizó el cabildo de la catedral de Puebla y a la intermediación de los jesuitas de Perú, la Virgen de la Defensa pudo regresar a la ciudad de los Ángeles en mayo de 1676, casi treinta años después de que Palafox se la diera al almirante. El cabildo, que en ese momento se encontraba en sede vacante, decidió colocarla en la catedral, en el retablo del altar de los Reyes, para que pudiera ser venerada por todos los fieles.²⁹⁷

Meses más tarde, como parte de su ministerio y de las acciones que emprendió para fortalecer simbólicamente a su episcopado, el nuevo obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, promovió la devoción a esta imagen entre los vecinos de la ciudad²⁹⁸, con lo cual los milagros no se hicieron esperar. El doctor Cristóbal Francisco del Castillo, racionero de la catedral, y Juan Díaz de Mendoza, por ejemplo, aseguraron haberse curado de una fiebre y de un tabardillo, respectivamente, después de que les pusieran en la cabeza algunas rosas que habían sido tocadas por la Virgen; mientras que Antonio de Robles, escribano público de la ciudad, aducía haber sanado de una enfermedad que le impedía comer luego de beber el agua con la que habían lavado la imagen.²⁹⁹ Aunado a ello, Fernández de Santa

²⁹⁷ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XIV-XVII, p. 44-53.

²⁹⁸ Para aumentar la devoción a esta imagen, el obispo Fernández de Santa Cruz acostumbraba, todos los sábados, oficiar misa y administrar el sacramento de la confesión en la capilla donde estaba expuesta; asimismo, fomentó que todos los miércoles, delante de su altar, los fieles le cantaran la letanía lauretana, el Salve y otras oraciones, en el entendido de que quienes participaban en esta ceremonia recibirían una indulgencia especial. (Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XVII, p. 53). Me parece importante insistir en que la promoción a la Virgen de la Defensa por parte de Fernández de Santa Cruz, además de que formaba parte de su magisterio, se inserta en el conjunto de acciones que emprendió para fortalecer simbólicamente a la ciudad de Puebla (su capital episcopal), a su diócesis y a su propio episcopado. Entre ellas se encuentran las mejoras y ampliaciones que le hizo a la catedral (como la construcción de la capilla del Ochavo y la decoración de la cúpula de la capilla de los Reyes), a su palacio obispal, al Real Hospital de San Pedro (dependiente del cabildo de la catedral), a varios templos, conventos y casas religiosas de la ciudad (como el Oratorio de San Felipe Neri y el beaterio de Santa Rosa de Lima), y al santuario de San Miguel del Milagro; y la fundación del convento de agustinas recoletas de Santa Mónica y de una casa de niños expósitos, solo por mencionar algunos ejemplos. Sobre el episcopado de este prelado, véase Monserrat Galí, "El patrocinio episcopal en la ciudad de Puebla: el caso del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, 1677-1699" en *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2001, p. 71-90.

²⁹⁹ Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XVII, p. 53-56.

Cruz impulsó la publicación de la obra de Salgado para que la historia de Juan Bautista de Jesús pudiera ser conocida, ya que, en tanto había vivido y muerto en olor de santidad en la región de Puebla-Tlaxcala, era un símbolo de orgullo y un posible modelo de perfección para todos los habitantes de su diócesis.

Aun cuando la Virgen de la Defensa se convirtió en una de las advocaciones marianas más socorridas del obispado de Puebla, al haber sido separada del ermitaño y de su altar original (como he venido mencionando) nunca se pudo configurar un santuario alrededor de ella. Sin embargo, es preciso señalar que, actualmente, en el sitio donde estuvo la ermita de Juan Bautista, se levanta un santuario dedicado a una escultura de la Inmaculada Concepción a la que también se le conoce como Nuestra Señora de la Defensa. ¿Cuál fue el origen de esta iglesia y de la imagen que allí se venera? Amén de futuras investigaciones, en tanto se trata de un templo que empezó a construirse a finales del siglo XVIII, la historia de este recinto sí posee cierta relación con nuestro ermitaño. Como se recordará, la Virgen de la Defensa fue retirada de la ermita por el doctor Sáenz de la Peña en marzo de 1646; afligido por esta situación, Juan Bautista decidió colocar otra efigie en su lugar -muy parecida a la anterior- a la que también bautizó como Nuestra Señora de la Defensa. Con el paso del tiempo, argumentó que esta nueva escultura también era milagrosa, pues amparaba a los animales del bosque y a él lo defendió de unos ladrones que querían asaltarlo; incluso, en 1652, evitó que la ciudad de Tlaxcala se inundara luego de que cayera una fuerte tempestad que ocasionó el desbordamiento del río.³⁰⁰ Sin embargo, a pesar de estos supuestos portentos (los cuales también aparecieron referidos en la obra de Salgado), la imagen no tuvo la misma fama ni popularidad que la primera, de ahí que no despertara la atención de las autoridades eclesiásticas. Por ello, cuando murió el eremita en 1660, esta fue depositada, sin mayor solemnidad, en la parroquia de Tlaxcala³⁰¹; y después, en algún momento del que no tengo noticia, transferida a la capilla de la Tercera Orden del convento de San Francisco de dicha ciudad³⁰², quizá con el objetivo de que estuviera en el mismo espacio donde descansaban los restos de quien fue su principal promotor.

³⁰⁰ Es posible que también hayan sido los franciscanos de Tlaxcala o sus hermanos terciarios los que le dieron esta segunda imagen. Salgado, *Breve noticia de...*, cap. XIII, p. 41-43.

³⁰¹ Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción...*, p. 93.

³⁰² Rosa Denise Fallena Montaña, "La imagen de María: simbolización de la conquista y fundación en los valles de Puebla-Tlaxcala: la Conquistadora de Puebla, la Virgen de la Asunción de Tlaxcala y Nuestra Señora de los

Por otra parte, la ermita de Atlahuitec siguió siendo visitada por los vecinos de los alrededores -que aún tenían en mente que aquel lugar fue el primer tabernáculo de la Virgen- y, desde el segundo tercio del siglo XVIII, comenzó a ser frecuentada por algunos ermitaños de la zona, los cuales fundaron sus chozas alrededor de ella.³⁰³ Esto trajo como consecuencia que la ermita fuera reparada y ampliada y, para principios del siglo XIX, convertida en un templo mucho más amplio y suntuoso. Fue por estas fechas (1808) cuando se mandaron colocar en este nuevo espacio dos grandes lienzos que narraban e ilustraban la vida de Juan Bautista de Jesús, posiblemente con la intención de que su nombre no se olvidara y, como apunta Jaime Cuadriello, de que fuera promovido a los altares.³⁰⁴ Desconozco sí fue también en este momento (aunque es probable que lo fuera) cuando la imagen que se encontraba en la capilla de la Tercera Orden fue colocada en esta nueva construcción y se empezó a fomentar su culto. Lo que sí es un hecho es que esta promoción fue todo un éxito, puesto que, aún hoy día, la Virgen sigue atrayendo a miles de peregrinos.

Remedios de Cholula”, tesis de Doctorado en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2013, p. 244.

³⁰³ Bermúdez, *Theatro Angelopolitano o...*, L. II, cap. VII, p. 162.

³⁰⁴ Jaime Cuadriello, “Tierra de prodigios. La ventura como destino” en *Los pinceles de...*, p. 214.

Capítulo IV

La imagen ambivalente del ermitaño: entre realidad e imaginario

Bienaventurados seréis cuando os injurien y os persigan y digan con mentira toda clase de mal contra vosotros por mi causa. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos; pues de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros.

Mt 5: 11-12

Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con disfraces de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos o higos de los abrojos? Así, todo árbol bueno da frutos buenos, pero el árbol malo da frutos malos. Un árbol bueno no puede producir frutos malos, ni un árbol malo producir frutos buenos.

Mt 7: 15-18

En 1681 salía en la ciudad Puebla la primera edición de la *Práctica de la Theología Mystica*, obra del jesuita irlandés Michael Wadding (mejor conocido como Miguel Godínez), misma que fue costeadada y patrocinada por el obispo en turno, don Manuel Fernández de Santa Cruz. Un año más tarde, este mitrado financiaría dos ediciones más, las cuales verían la luz de la imprenta en la ciudad de Sevilla. Entre los motivos que tuvo -al igual que parte de su cabildo y de su secretario de cámara, el padre Juan de Salazar y Bolea- para que este escrito (que hasta ese momento había permanecido inédito) se imprimiera, estaba el que era un manual muy útil para todos aquellos que quisieran seguir el sendero de la mística o ya se encontraran en él, pues exponía de manera amplia, pero a la vez clara, sencilla y concisa muchos de los puntos que tenían que ver con esta temática. De igual forma, ayudaría a los confesores, maestros y directores de espíritu a complementar o reforzar su formación y, así, poder conducir de mejor manera a sus hijos e hijas espirituales que transitaban por dicho camino, discernir si sus prácticas eran ortodoxas y si las experiencias sobrenaturales que aducían tener eran obra de Dios, del demonio, de su imaginación o meros embustes y engaños.¹

¹ Miguel Godínez, *Práctica de la Teología Mística*, Sevilla, por Juan Bejarano, 1682. Véanse, especialmente, las aprobaciones que hicieron Andrés Sáenz de la Peña, arcediano de la catedral de Puebla; Diego de Victoria Salazar, canónigo magistral de la misma catedral; y fray Juan Ronquillo, OM., examinador general del

Godínez elaboró su obra a partir de la lectura de diversos autores que también habían abordado esta materia y de sus propias experiencias como guía espiritual. De hecho, el que hubiera dirigido a personajes reconocidos como el arzobispo de México Alonso de Cuevas Dávalos o las monjas Isabel de la Encarnación y María de Jesús Tomellín, quienes para finales del siglo XVII eran símbolos identitarios de la ciudad de Puebla por la posibilidad que tenían de alcanzar la santidad, fue un aliciente más para que se diera a la imprenta su *Práctica*. Esta, cabe señalar, fue recibida con gran aceptación en ambos lados del Atlántico, lo cual conllevó a que siguiera siendo reeditada y empezara a ser traducida a otros idiomas en los años venideros: en 1690 tuvo dos ediciones en Pamplona; dos más en Madrid en 1704 y 1780; una traducción al italiano en Venecia, en 1738; y una al latín en Roma, entre 1740 y 1745.²

Ahora bien, a pesar de que a lo largo de sus páginas el ignaciano destacó los beneficios espirituales que experimentaban las personas que habían escogido el camino místico y enfatizó en los medios que podían ayudarlas para llegar a la unión con el Creador, también señaló los obstáculos a los que se podrían enfrentar, desde la flaqueza de su propia naturaleza (mermada por su ascetismo y penitencia) hasta las ilusiones demoniacas. Por ello, como se mencionó con anterioridad, conminaba a los directores espirituales a que descifrarán cabalmente el origen de los éxtasis, arrobos, visiones y revelaciones que supuestamente tenían, sobre todo durante la fase iluminativa. Asimismo, les instaba a que identificaran y denunciaran a los falsos místicos, es decir, a los embaucadores que fingían este tipo de manifestaciones para ganar fama de santidad, dinero y seguidores. Para ello, tal y como dictaba el pasaje evangélico de san Mateo, mismo que se puede apreciar en el epígrafe que corona este apartado, deberían de examinar la calidad de la persona y sus acciones o frutos, con lo cual podrían determinar si se trataba de un falso profeta, de un lobo disfrazado de oveja.

Arzobispado de Sevilla. Cabe señalar que, debido a que no pude consultar la primera edición, utilizo aquí una de las sevillanas. También, remito al lector a Doris Bieńko, “Juan de Jesús María y Miguel Godínez: dos propuestas del discernimiento de espíritus” en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, p. 132 y ss. y David A. Brading, *La Nueva España. Patria y religión*, trad. de Dennis Peña, et. al., México, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 167 y ss.

² Bieńko, “Juan de Jesús...”, p. 133-135 y Godínez, *Práctica de la...*, “Advertencia”.

Llama la atención que en el capítulo donde expuso esta recomendación, Godínez la ejemplificara con la figura de los ermitaños, puesto que creía que la mentira era un vicio frecuente en ellos, si bien no negaba el hecho de que algunos sí hubieran recibido la gracia de la mística. Y es que, a lo largo de su trayectoria como misionero, confesor, maestro y director espiritual, había conocido a varios que hacían de su santidad simulada una forma de ganarse la vida, además de que predicaban y trataban temas espirituales sin haber tenido una formación teológica previa. Con estas palabras lo señalaba:

Toda causa oculta se conoce en su efecto manifiesto: por esto, para conocer si la revelación es buena o mala también se colige de las circunstancias del lugar, tiempo y personas. Que si las personas fueren hombres santos, doctos, entendidos y humildes, tan calificadas personas convertirán las ilusiones en humillaciones, y de las revelaciones divinas harán escalón para subir al Creador. Pero si estas personas fueren unas beatas melancólicas que se arroban por las Iglesias, si son monjas de poco entendimiento que anteponen la devoción a la obligación, si son unos ermitaños desgñados, idiotas populares, amigos de corrillos, aplausos, alabanzas y regalos, toda revelación, aunque sea divina y buena, en tales personas es peligrosa, o al menos sospechosa por no ser estilo de Dios elegir tal viles personas [...]³

Con todo, Godínez no pensaba que la mayoría de los ermitaños fueran embusteros ni condenaba *per se* al estado eremítico; de hecho, páginas más arriba declaraba que este era uno de los estados más sublimes dentro del cristianismo. Eso sí, no consideraba que fuera el más provechoso ni el más perfecto, pues partía del presupuesto de que, si bien la vida contemplativa era un estilo de vida legítimo y loable por sí misma, necesitaba complementarse y reforzarse con la vida activa, en tanto los seres humanos estaban compuestos tanto de alma como de cuerpo. Además, compartía la idea que sostenían algunos místicos como santa Teresa, que afirmaba que el verdadero místico era aquel que aprovechaba la divinización que gozaba su alma al momento de la unión para actuar en el mundo, es decir, para servir a su prójimo, y no solamente conformarse con la contemplación. Así, para este jesuita, a pesar de que la vida eremítica era una forma de perfección cristiana

³ Godínez, *Práctica de la...*, L. IX, cap. VI, p. 369-370.

avalada por la Iglesia, no era la más completa ni la más idónea, y podía ser fácilmente pervertida por los falsos santos.⁴

Dos años después de que esta obra saliera a la luz, también en la ciudad de Puebla y bajo el patrocinio de Fernández de Santa Cruz, el clérigo criollo Pedro Salgado Somoza, quien se había desempeñado como catedrático de Sagrada Escritura y filosofía en el seminario de esa ciudad, y para esa fecha era el párroco de la recién fundada iglesia de la Santa Cruz, publicaba su *Breve noticia de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa*, libro en el cual -como vimos en el capítulo precedente- narraba la historia y los milagros de dicha advocación mariana, al igual que la vida del anacoreta que cuidó de ella durante muchos años: el toledano Juan Bautista de Jesús.⁵ Frente a la concepción que Godínez tenía sobre el eremitismo y la desconfianza que sentía por quienes lo practicaban, Salgado exaltaba la vida eremítica de Juan Bautista y resaltaba el hecho de que Nueva España, específicamente el área de Puebla-Tlaxcala, había sido bendecida con la presencia de varios ermitaños cuyas virtudes eran comparables a las que tuvieron los Padres del Desierto. Para él, a diferencia de lo que sostenía Godínez, la vida ascética y contemplativa, materializada en este anacoreta que vivió retirado en una cueva de Atlahuitec por más de veinte años, era igual de perfecta y loable que la activa y la mixta. En este tenor, era perentorio que su figura no se perdiera y se diera a conocer, ya que, además de que podía servir como ejemplo y modelo para todos aquellos que abrazaban o querían abrazar esta forma de vida, era digna de exaltarse y de la cual los novohispanos en general, y los poblanos en particular, podían sentirse orgullosos, pues constituía una muestra fehaciente de que la santidad (en este caso eremítica) también había florecido en sus patrias. Así pues, esta obra presentaba al eremitismo como un camino vigente para subir a los altares y, en ese sentido, como productor de símbolos de orgullo e identidad.

Las posturas que ambos clérigos tenían sobre los solitarios, evidentemente disímiles, no eran privativas de ellos, sino un reflejo de lo que, desde la Antigüedad tardía, se pensaba sobre estos personajes y el papel que desempeñaban y podían desempeñar en la sociedad.

⁴ Godínez, *Práctica de la...*, L. I, cap. IV, p. 9-10.

⁵ José Toribio Medina, *La imprenta en la Puebla de los Ángeles (1640-1821)*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1908, p. 54 y Pedro Salgado de Somoza, *Breve noticia de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa, colocada en el tabernáculo del suntuoso retablo de la capilla de los Reyes de la santa iglesia catedral de la ciudad de Puebla, con un epítome de la vida del venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1845.

Como ha quedado evidenciado a lo largo de la presente tesis, la imagen del ermitaño siempre fue ambivalente, pues mientras para algunos (como Salgado) evocaba la santidad -en tanto se trataba de un estilo de perfección cristiana-, para otros (como Godínez) remitía a una serie de vicios con los que frecuentemente se les relacionaba: vagancia, soberbia, ignorancia, malicia, embuste, rebeldía y herejía. Es evidente que dicha ambivalencia (que podía presentarse al mismo tiempo) respondía a una realidad, pues así como había eremitas que habían escogido esta forma de vida por vocación y trataban de conducirse de acuerdo con el modelo de ermitaño ideal, estaban los que hacían del eremitismo un medio para mejorar su calidad de vida o para poder eludir los controles eclesiásticos. Sin embargo, también era resultado de una serie de prejuicios que se encontraban arraigados en el imaginario, los cuales anclaban sus raíces en una larga tradición y se hacían visibles en leyes y normativas, crónicas e historias, obras teológicas y literarias, pinturas y hagiografías, y otros productos culturales de la época. Así pues, las imágenes ambivalentes que los novohispanos tenían sobre los ermitaños (incluyendo a las autoridades), que evidentemente influían en la forma en la que se relacionaban con ellos, estaban construidas a partir de estas ideas *a priori*, de las representaciones existentes en las manifestaciones culturales anteriormente mencionadas y en el trato diario que tenían con estos personajes (lo que veían y escuchaban de ellos), el cual, de nueva cuenta, volvía a influir en el imaginario, fortaleciendo, modificando o matizando las imágenes que allí se encontraban. Se trataba, pues, como decía Chartier, de un proceso de ida y vuelta.⁶

Dicho esto, cabe preguntarse: ¿cuáles eran estas imágenes preconcebidas que tenían los novohispanos (incluyendo a las autoridades) sobre los solitarios y a qué respondían?, ¿cómo influían en las representaciones que de ellos se hacían y cómo, a su vez, estas volvían a incidir en el imaginario?, ¿de qué forma influía este imaginario en los vínculos, tanto de apoyo como de rechazo, que la sociedad guardaba con tales personajes? ¿cuáles eran las actitudes de los anacoretas que confirmaban o modificaban las ideas que se tenía sobre ellos? En las siguientes páginas me propongo dar respuesta o proponer algunas hipótesis a dichas interrogantes, no sin antes recalcar que, aunque en varias ocasiones, sobre todo para simplificar, hable de un “imaginario novohispano” como si se tratara de un ente homogéneo

⁶ Roger Chartier, “La construcción estética de la realidad. Vagabundos y pícaros en la Edad Moderna”, *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, vol. 3, no. 7, 2002, 1-15.

y estático (lo cual, en parte, tiene algo de verdad porque se componía de esquemas mentales compartidos, mismos que prevalecieron hasta bien entrado el siglo XVIII), no hay que olvidar -como se señaló desde la introducción- que cada persona, desde su propio contexto y capital cultural, creó y recreó en su imaginario su propia figura del ermitaño.

1.- La postura de las autoridades

A lo largo de este trabajo se ha insistido en que la vida eremítica, desde su surgimiento, nunca fue condenada ni prohibida, ya que se trataba de un estilo de vida legítimo, encomiable y avalado por la Iglesia institucional; lo único que siempre se buscó fue regularla y evitar que los que optaran por ella la ejercieran de manera autónoma y al margen de cualquier control eclesiástico. Dicha tónica se mantuvo vigente durante el periodo que nos ocupa (los siglos XVI y XVII), aun cuando las autoridades buscaron imponer nuevas restricciones a los eremitas (la mayoría de las veces sin éxito) y el Papado optó por promover nuevos modelos de santidad que estuvieran más acordes a los nuevos tiempos, tiempos marcados por el surgimiento de la reforma protestante y las distintas confesiones y corrientes reformadas.

Para el caso de la Monarquía hispánica (al menos hasta donde tengo noticia) durante la Edad Moderna, solamente en dos ocasiones se prohibió explícitamente la presencia de ermitaños, y fue para regiones específicas y respondió a cuestiones particulares: los reinos de Nueva España y Navarra. No obstante, como era de esperarse, tales prohibiciones nunca se llevaron a la práctica y las autoridades se conformaron con que los solitarios se sometieran a la jurisdicción episcopal y tramitaran el permiso correspondiente para residir y ejercer el eremitismo en una determinada diócesis, además de cumplir con todos los mandamientos que ordenaba la Iglesia. Para ello -como venía sucediendo desde la Edad Media- los exhortaban a que no vivieran en despoblado o, por lo menos, que radicarán en algún lugar cercano a un poblado para que pudieran hacerse de un director espiritual que los guiara en su camino y frecuentaran los sacramentos. Asimismo, los conminaban a que, en la medida de lo posible, se incorporaran a alguna orden o comunidad religiosa en donde también podrían materializar su anhelo de soledad y contemplación, pero de manera sistemática y

reglamentada. Como era de esperarse, estas medidas tampoco se cumplieron, o en muy pocas ocasiones.⁷

Con respecto a Nueva España, fue el Tercer Concilio Provincial Mexicano el que proscribió la existencia de ermitaños en estas tierras. A diferencia de lo que sucedió en Perú, en donde el Tercer Concilio Provincial Limense (1582-1583) se limitó a prohibir que estos personajes llevaran la misma ropa que los frailes y clérigos para evitar que los fieles se confundieran⁸, el Concilio Mexicano (1585) vedó su presencia definitivamente en los márgenes que comprendían al Arzobispado de México. De esta manera quedó asentado:

Igualmente, para evitar los muchos perjuicios que, según acredita la experiencia, suelen resultar, se decreta y prohíbe que en este arzobispado y provincia se permitan ermitaños o cualesquiera otras personas que, usando un hábito extraordinario, observen un modo de vivir propio y diferente del que autorizan los institutos de alguna religión aprobada.⁹

Tal prohibición, como he mencionado y como ha quedado demostrado a lo largo de este trabajo, no se cumplió, y los ermitaños (nativos y del otro lado del Atlántico) siguieron presentes en el territorio novohispano hasta, por lo menos, finales del siglo XVIII. De hecho, como se recordará, en los años en los que estaba sesionando el concilio, el famoso eremita Gregorio López recibía, en el hospital de Oaxtepec, a gran número de personas que iban a

⁷ Para el caso de Navarra, la prohibición provino del propio Felipe II, la cual hizo efectiva el Consejo Real de Navarra en agosto de 1596. Sin embargo, es importante aclarar que en un principio el rey no pensó en prohibir la presencia de ermitaños en ese reino, sino reformarlos, pues desde 1584 había escuchado que existía un número crecido de estos personajes, los cuales, además de andar con hábitos indecentes y con mucha libertad, estaban cometiendo varios desórdenes. Empero, debido a la que la reforma fracasó, a pesar de que existieron varios intentos por implementarla, terminó por tomar una resolución mucho más drástica. No obstante, como era de esperarse, tal prohibición nunca se llevó a la práctica, pues ni las autoridades civiles y eclesiásticas de Navarra estuvieron interesadas aplicar de forma tajante dicha medida, ya que se trataba de personajes que estaban fuertemente arraigados en la zona, tanto en la realidad como en el imaginario. Por ende, y debido a que la propia cédula había dejado la puerta abierta a ello, se terminó por tolerar la presencia de eremitas en aquellos territorios; solamente, debían de ser examinados por el obispo de Pamplona y someterse a su jurisdicción. Sobre este escenario, que de suyo amerita un estudio más profundo, puede verse: José Goñi Gaztambide, “La vida eremítica en el reino de Navarra” en *España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963*, Pamplona, s.e., 1970, p. 327-344; Antonio Unzueta Echebarria, “Nuevos datos sobre el reformador de ermitaños y poeta vasco Juan de Undiano”, *Fontes linguae vasconum: Studia et documenta*, no. 14 (39), 1982, p. 329-338; y Antxon Aguirre Sorondo, “Diaconisas, beatas, seroras, ermitaños, santeros y sacristanes”, *Boletín de Estudios Históricos sobre San Sebastián*, no. 46, 2013, p. 31-33 y 58.

⁸ Véase el capítulo II de la presente tesis.

⁹ “Tercer Concilio Provincial Mexicano”, título XIII, cap. XXI en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 189.

buscarlo en pos de un consejo o un portento, incluyendo a clérigos destacados y a las autoridades del propio Arzobispado, como el dominico fray Pedro de Pravia, quien llegó a gobernar esta entidad cuando regresó a la Metrópoli el arzobispo Pedro Moya de Contreras.¹⁰

Varias son las razones que explican el que dicha disposición conciliar no se llevara a cabo. En primer lugar, como queda de manifiesto con el “venerable de Santa Fe”, la misma sociedad, a la cual pertenecían las autoridades eclesiásticas, veía a los ermitaños como santos vivos, a los cuales se podía acudir en caso de necesidad, de ahí que era casi imposible que se prohibiera, incluso limitara, su existencia. En segundo lugar, tal y como señalaba Godínez en su *Práctica*, si bien muchos de los eremitas aprovechaban el halo de santidad que tenían para ganar fama o dinero, ocasionando graves problemas en el reino, no se podía generalizar ni negar el hecho de que todavía quedarán algunos que quisieran emular a los Padres del Desierto y vivir acorde con este modelo de perfección cristiana, y que Dios les hubiera dado la gracia suficiente para que llevaran a buen puerto esta empresa. Por otro lado, como sucedía con varias de las disposiciones que se dictaban para las Indias, lo extenso del territorio y la falta de controles hacía muy difícil que estas se implementaran. En el caso del concilio, además, influyó el hecho de que, si bien los decretos se leyeron solemnemente en la catedral metropolitana al término de este, el 18 de octubre de 1585, estos no se publicaron hasta 1622, puesto que primero tuvieron que recibir la aprobación real y de Roma, empresa que no resultó fácil porque varios grupos, empezando por los propios cabildos catedralicios y las órdenes religiosas, cuyos intereses se verían afectados si se ratificaba dicho concilio, porfiaron varios años para que esto no sucediera. Por ende, tales decretos no se imprimieron ni comenzaron a propagarse hasta el gobierno episcopal de Juan Pérez de la Serna, es decir 37 años después de que fueran proclamados. Incluso, todavía después de su impresión, estas medidas no fueron conocidas ni obedecidas en toda Nueva España, ya que estos grupos, a pesar de que no consiguieron impedir la ratificación conciliar, argumentaron que no estaban obligados a adquirir los impresos y a garantizar su difusión, hecho que les permitiría aducir desconocimiento de las nuevas normativas y, así, eximirse de su cumplimiento.¹¹

¹⁰ Francisco Losa, *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España, y principalmente en el pueblo de Santa Fe, dos leguas de la ciudad de México, donde fue su dichoso tránsito*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1613, cap. VIII, fol. 25.

¹¹ Antonio Rubial (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad de Puebla, Educación y Cultura, 2020, p. 234-239.

Así pues, por todo ello, la disposición que prohibía la presencia de ermitaños en territorio novohispano no se cumplió y los obispos de la Provincia Eclesiástica Mexicana se conformaron con que estos personajes estuvieran bajo su jurisdicción y, en caso de que quisieran llevar a cabo alguna de las actividades que acostumbraban hacer, como portar un hábito especial, pedir limosna para su sustento o alguna obra pía, o edificar una ermita en su diócesis, solicitaran una licencia. Con ello, además de que se regulaba su presencia y su actuar, se cumplía con el objetivo central del concilio, el cual consistía en que los mitrados recuperaran su autoridad y potestad que, hasta ese momento, habían sido mermadas por el clero regular y otros poderes locales, y así pudieran, como “pastores de almas que eran”, ejercer las funciones propias de su magisterio. Aunado a ello, como se demostró en el capítulo anterior, hubo mitrados que se aprovecharon de la presencia de estos personajes para materializar algunos de sus proyectos y fortalecer física y simbólicamente sus “episcopólis”, como sucedió con Juan Pérez de la Serna y Mateo de Sagade Bugueiro, de ahí que, más que perseguirlos o censurarlos, buscaron la manera de atraerlos y apropiarse de ellos y de su fama de santidad. Finalmente, también es importante mencionar que ni los obispos ni las demás autoridades del Arzobispado esperaban que los decretos conciliares se acataran al pie de la letra, puesto que, además de que su aplicación siempre estaría condicionada por la voluntad regia¹², en aquella época, a diferencia de lo que sucede en la nuestra, las leyes, las disposiciones, los decretos, los ordenamientos y demás expresiones reglamentarias, aun cuando se encontraran asentadas en corpus jurídicos (como la *Recopilación de las Leyes de Indias*) y estuviera aprobada su ejecución, no se veían como normativas cerradas, estáticas, generales y prescriptivas, sino como marcos referenciales con los que se podría conducir a la sociedad. Dicho de otra manera, las leyes que se expedían, independientemente de su naturaleza, no estaban hechas para que se cumplieran cabalmente, sino que constituían un elemento más de lo que conformaba el universo jurídico del momento, tales como costumbres, jurisprudencias, doctrinas, normativas previas, etc., con las cuales se buscaba garantizar el buen gobierno -civil y espiritual- del reino. Además, cada una de ellas, cada una de estas “fuentes del derecho”, se tendría que adecuar al contexto en

¹² Debido a que el rey era el patrono de la Iglesia en América, era el único que podría determinar, mediante cédulas reales, cuándo y cómo se aplicarían las disposiciones conciliares, independientemente de que estas hubieran sido ya aprobadas por él y por la Santa Sede, y que se hubiera ordenado su cumplimiento. Sobre este asunto, véase Rubial (coord.), *La Iglesia en...*, p. 239.

el que se quería aplicar, pues solo de esta manera lograrían su eficacia. Se trataba, pues, de un derecho plural y casuístico.¹³

Ahora bien, amén de que la disposición sobre los ermitaños no se ejecutó por las razones hasta ahora expuestas, lo cierto es que los asistentes a este concilio tuvieron a bien proponerla, razón por la cual vale la pena preguntarse el por qué. Es probable que, por esos años, aunque no queden registros al respecto, hubiera ya varios anacoretas poblando los obispados novohispanos y las autoridades eclesiásticas, conscientes de los problemas que podrían traer consigo, quisieron evitar que siguieran multiplicándose en la nueva Iglesia indiana que se estaba fundando. Tal preocupación, como señala Antonio Rubial, pudo haberse acentuado, por un lado, con la aparición de alumbrados, iluminados y falsos místicos en el ámbito hispánico, varios de los cuales podían emigrar a América para librarse de las persecuciones de las que eran sujetos y poder continuar con sus creencias y prácticas, tal y como pudo suceder con el propio Gregorio López. Por el otro, por los excesos que años atrás, en varias regiones de Europa, habían cometido varios grupos de ermitaños, como fue el caso de la Congregación de San Pablo, misma que tuvo que ser disuelta en 1568 por esta razón.¹⁴ Las autoridades, pues, no querían que se repitieran aquí estas experiencias. No obstante, a estas posibles causas, considero que se podrían sumar dos más, ya que se trataban de problemáticas que estaban en el ambiente para 1585, ambas relacionadas entre sí: la

¹³ No hay que perder de vista que, en aquella época, el ordenamiento jurídico no solo se componía de la parte legislativa (leyes, normas, decretos, ordenamientos, etc.), sino también de costumbres, doctrinas y jurisprudencias, pues se consideraba que todas ellas eran necesarias para garantizar la paz y el buen gobierno del reino. Asimismo, su implementación tendría que adecuarse a la situación específica en la que se quería aplicar (casuismo). Vid. Jorge Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Porrúa, 2014, p. 5-7 y Antonio Dougnac, *Manual de historia del derecho indiano*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, McGraw-Hill, 1998, p. 163 y ss. También, remito al lector a la conferencia del doctor Felipe Castro Gutiérrez, titulada “Jueces, reos y sentencias. La justicia criminal novohispana y el historiador”, presentada el jueves 18 de febrero de 2021 en el ciclo de conferencias “Los laberintos del patrimonio histórico. Materiales, actores y circulación documental, organizado por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Puede verse en el siguiente enlace, el cual fue consultado el 24 de junio de 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=5Sk6w2UfZn0>

¹⁴ La Congregación de San Pablo ermitaño, distinta a la que se mencionó en el segundo capítulo de la presente tesis, fue fundada en 1555 en Italia y España por un exsoldado, y estuvo adscrita a la Orden de San Agustín. Su existencia fue efímera, pues trece años después se ordenó su extinción, ya que sus miembros, entre los que se encontraban frailes y soldados prófugos, cometieron varios excesos. Antonio Rubial, “Tebaidas en el paraíso. Los ermitaños de la Nueva España”, *Historia Mexicana*, vol. 44, no. 3 (175), enero-marzo de 1995, p. 361 y, del mismo autor, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 19.

proliferación de vagabundos en los territorios americanos y que varios de estos personajes (especialmente peninsulares y mestizos) se estuvieran asentando en los pueblos de indios.

Con respecto a los vagabundos es importante decir que estos personajes constituyeron un problema recurrente que preocupó a las monarquías europeas desde por lo menos el siglo XIV, pues fue durante esa centuria cuando comenzaron a incrementarse como consecuencia de, a decir de especialistas como Michele Mollat y Bronislaw Geremek, la Peste Negra de 1348, el largo conflicto de la Guerra de los Cien Años y el aumento de los salarios en las ciudades (resultado de la propia mortalidad), lo cual originó, por un lado, numerosas migraciones de campesinos y siervos prófugos que anhelaban mejores condiciones de vida; por el otro, un alza en los precios de los productos básicos. Tales fenómenos, como era de esperarse, generaron gran pauperismo entre la población y una gran cantidad de enfermos, exsoldados e inmigrantes alrededor de las ciudades que, o no conseguían trabajo o no querían aceptar aquellos que no llenaran sus expectativas con respecto a los sueldos, los cuales, para muchos de ellos, habían sido la razón principal de su viaje. Por ende, para sobrevivir, estos desempleados forzosos o voluntarios se dieron a la tarea de pedir limosna, robar o engañar a la gente, o desempeñar trabajos esporádicos como sucedió con los vendedores ambulantes y mercachifles. También, se dieron casos de inmigrantes que sí lograron obtener empleos bien remunerados, pero por lo mismo no necesitaban trabajar más que dos o tres días a la semana: el resto del tiempo se lo pasaban en las tabernas o deambulando por las calles.¹⁵

Por ello, ante el incremento de vagabundos, las autoridades implementaron una serie de medidas para erradicarlos. Entre ellas estuvieron la regulación de los precios y los salarios, y el obligar a los ociosos y errantes a trabajar en talleres textiles u obras públicas, desterrándolos o castigándolos en caso de que se negaran. En Inglaterra, por ejemplo, estas puniciones iban desde azotes y trabajos forzados hasta mutilaciones, marcas en el cuerpo con hierros calientes y, en casos extremos, la pena de muerte. Por su parte, algunas ciudades italianas como Venecia o Génova decidieron desterrarlos automáticamente.¹⁶ La severidad

¹⁵ Michele Mollat, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media. Estudio social*, trad. de Carlota Vallée, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 181-191 y 226 y Bronislaw Geremek, *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, trad. de Juan Antonio Matesanz, Madrid, Alianza, 1989, p. 93-95.

¹⁶ Mollat, *Pobres, humildes y...*, p. 261-262; Geremek, *La piedad y...*, p. 95; y Norman Martin, *Los vagabundos en la Nueva España, siglo XVI*, México, Jus, 1957, p. X-XII.

de las penas radicaba no solo en que se quería eliminar este mal que conllevaba diversas problemáticas sociales como la inseguridad o las enfermedades, sino que además debía de servir como escarmiento para todos aquellos que quisieran abrazar esta vida: se pensaba que si no se tomaban cartas en el asunto más labradores, campesinos y operadores descontentos optarían por este camino. Por su parte, las autoridades religiosas también se preocuparon y ocuparon de este problema, ya que los vagabundos, al llevar una vida nómada, difícilmente podrían frecuentar los sacramentos y cumplir con los mandamientos de la Iglesia, lo cual constituía un daño irreparable para sus almas y un mal ejemplo para la comunidad de creyentes.¹⁷

La Península Ibérica tampoco fue inmune a este contexto. En las *Ordenanzas Reales de Castilla*, por ejemplo, se pueden encontrar algunas leyes contra los vagabundos y holgazanes. Estas le daban facultad a cualquier persona de obligarlos a trabajar para sí durante un mes sin sueldo, y, en caso de que se opusieran, serían sentenciados a recibir sesenta azotes y, después, a ser desterrados de aquel distrito, pues no se podía tolerar la presencia de individuos que vivieran a costa del sudor ajeno.¹⁸ Tales medidas se endurecieron e incrementaron con el tiempo: durante todo el siglo XVI los ayuntamientos de las ciudades castellanas, las Cortes y los propios monarcas emitieron un sinnúmero de normativas al respecto, las cuales quedaron registradas en diversos corpus jurídicos como en la *Recopilación de las leyes de estos reinos* de 1569. Varias de ellas retomaron antiguas puniciones como los azotes, los destierros o las marcas de fuego; otras, en cambio, optaron por cambiar algunas penas, como las mutilaciones por el trabajo en galeras, minas y puertos.¹⁹

Con todo, el problema de los vagabundos no se resolvió y estos siguieron pululando en Europa durante todo el Antiguo Régimen. Prueba de ello, para el caso de la Monarquía hispánica, es que estos personajes fueron representados constantemente en la literatura del

¹⁷ Mollat, *Pobres, humildes y...*, p. 225-226

¹⁸ Martín, *Los vagabundos en...*, p. XIII.

¹⁹ *Recopilación de las leyes de estos reinos hecha por mandado de la Majestad Católica del rey don Felipe II nuestro Señor*, Alcalá de Henares, impreso en la Casa de Andrés Angulo, 1569, segunda parte, L. VIII, tit. XI, p. 168 y ss. También véanse Martín, *Los vagabundos en...*, p. XV y XVI; Myriam Carreño Rivero, "Pobres vagabundos en el Proyecto de recogimiento de pobres y reforma social de Cristóbal Pérez de Herrera", *Revista Complutense de Educación*, vol. 8, no. 1, 1997, p. 25 -26; y David González Ramírez, "Rémoras y vagabundos en el Madrid de los Austrias. El mensaje contra la ociosidad de la *Guía y aviso de forasteros* (1620) entre los arbitrios de la época", *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, vol. 28, 2010, p. 60-66.

momento, especialmente en la que se conoció como “literatura picaresca”. Obras como el *Lazarillo de Tormes*, de autor anónimo; *Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán; *La vida del escudero Marcos de Obregón*, de Vicente Espinel; *Rinconete y Cortadillo*, de Miguel de Cervantes; o *La vida del buscón llamado don Pablos*, de Francisco de Quevedo, narraban las artimañas y argucias que empleaban para ganarse la vida sin tener que trabajar, las cuales iban desde el embuste y el ardid hasta el robo y otros crímenes.²⁰ Y es que, por más que se endurecieran las medidas, el asunto era sumamente complejo y difícil de resolver. Si bien la legislación, los tratados, los diccionarios y demás escritos de la época tenían plena conciencia de que los vagabundos eran todas aquellas personas ociosas, sin oficio ni beneficio, que andaban de un lugar a otro y que habían decidido vivir (hasta cierto punto) fuera de la sociedad y de sus normas²¹, no se trataba de un grupo homogéneo, sino de un conglomerado de individuos con problemas, intereses, particularidades e historias de vida que los habían conducido hasta ese punto muy diferentes. Ahí encontramos a ladrones, forajidos, mendigos, enfermos (reales o fingidos), desempleados, caballeros caídos en desgracia que no querían trabajar para no dañar su honra, aventureros, exsoldados, extranjeros (a quienes se les conocía como gitanos, calderos y egipcianos), vendedores ambulantes, peregrinos y, por supuesto, a los ermitaños. Es evidente que, aunque todos ellos llevaban una vida que podría tildarse de vagabunda y ociosa, no se les podía tratar ni juzgar de la misma manera.²² Asimismo, varios de ellos argumentaban que, aunque eran errantes y

²⁰ Sobre la literatura picaresca, la realidad social en la que se gestó y los vínculos que existieron entre ellas, véase el trabajo clásico de José Antonio Maravall, *La literatura picaresca desde la historia social*, Madrid, Taurus, 1986, así como el texto de Chartier anteriormente citado (vid. nota 6).

²¹ Sebastián de Covarrubias, por ejemplo, los definía así en su *Tesoro de la lengua castellana*: “Vagamundo, el que anda ocioso o vagando por todas partes. Contra los vagamundos hay leyes del Reino, y en todas las Repúblicas bien concertadas las tienen, porque estos son muy perjudiciales, y si no tienen de qué comer lo han de hurtar o robar [...] nuestras leyes los compelen a trabajar o los destierran, y a veces, hallando en ellos culpas, los azotan o los echan a galeras. Esta es una plaga que cunde mucho en las cortes de los reyes y en los lugares grandes y populosos, y a esta causa los jueces criminales hacen gran diligencia en limpiar la República de esta mala gente.” Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, impreso por Luis Sánchez, 1611, f. 62.

²² Martin, *Los vagabundos en...*, p. VIII. Alexandre Vexliard, en su *Introduction a la sociologie du vagabundaje*, señalaba que varias eran las razones que podían llevar a una persona a ser o andar errante: políticas, como las luchas entre ciudades, príncipes o señores; religiosas, en las cuales se enmarcarían los peregrinos y mendicantes (yo incluiría también aquí a los ermitaños); económicas; estructurales, que tenían que ver con la estratificación social y el acceso a la riqueza; y circunstanciales, como las inundaciones, epidemias, guerras, etc. Vid. Vexliard, *Introduction a la sociologie du vagabundaje*, apud Maravall, *La literatura picaresca...*, p. 246-247. Al respecto, sobre esta complejidad, también véase de esta última obra la p. 257; de este mismo autor (Maravall), “La crítica a la ociosidad en el primer capitalismo” en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, p. 523-526; y Martin, *Los vagabundos en...*, p. IX. Incluso, el propio Covarrubias señalaba en su *Tesoro* que con la palabra “bagamundo” algunos designaban

desempeñaban actividades que podrían considerarse improductivas, no eran propiamente vagabundos, ya fuese porque desempeñaban algún oficio, como los mercachifles, o porque su itinerancia era pasajera, como los peregrinos.

Por si fuera poco, a esta complejidad que existía para identificar a los vagabundos se sumaba otra problemática de índole teológico que se hallaba presente en el ambiente desde por lo menos la Edad Media y que cobró fuerza durante todo el siglo XVI: el problema de la pobreza y la caridad. En 1540, como una medida más para erradicar a los vagabundos de sus dominios ibéricos, Carlos V emitió una pragmática mediante la cual se les prohibía mendigar a todos aquellos que estuviesen en condiciones de trabajar.²³ Esta drástica norma, que por primera vez se emitía para España, suscitó, cinco años después, una disputa entre el dominico fray Domingo de Soto y el monje benedictino Juan de Robles (también conocido como Juan de Medina). El primero, en su *Deliberación en la causa de los pobres*, criticaba dicha medida, pues consideraba que de aplicarse no solo se le negaría la limosna a los vagabundos, sino también a los verdaderos pobres, es decir, a los menesterosos y enfermos que no tenían otra forma de subsistir, o a aquellos que voluntaria y loablemente habían renunciado a sus riquezas y decidido vivir de la mendicidad, hecho que iba en contra de toda caridad cristiana. Soto insistía en su tratado en que no se debía olvidar que el pobre, el mendigo y el enfermo representaban a Cristo en la tierra, pues Él mismo había predicado que todos aquellos que le habían dado de comer al hambriento y de beber al sediento, o que habían visitado al enfermo o al preso, eran “benditos de su Padre”, pues era como si hubieran hecho estas obras de misericordia con Él.²⁴ En este tenor, la presencia del pobre en la tierra resultaba benéfica, ya que ayudaba a los fieles (especialmente a los ricos) a que ejercitaran su caridad, a que

a los peregrinos que venían de Francia a visitar el cuerpo del apóstol Santiago y otros santuarios, pues en el pasado la mayoría de ellos provenían de la ciudad francesa de Bagamun, ahora llamada Tornay. Covarrubias, *Tesoro de la...*, f. 62.

²³ Carreño, “*Pobres vagabundas en...*”, p. 26.

²⁴ Según este pasaje evangélico, el día del Juicio final todas las naciones serán congregadas frente al Señor, quien “separará a los unos de los otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos.” A las ovejas las pondrá a su derecha, y les dirá: “Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y acudisteis a mí.” Ellas le preguntarán: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; o sediento, y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero, y te acogimos; o desnudo, y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y acudimos a ti?” Y entonces les contestará: “En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis.” Mt. 25: 31-41. Este pasaje de san Mateo sería la base de lo que, a la postre, se conocerían como “obras de misericordia”, de las cuales ya hablamos anteriormente. Mollat, *Pobres, humildes y...*, p. 84.

cumplieran con las obras de misericordia, y, con ello, procuraran su salvación. Los pobres, por su parte, además de ser los *alter Christus* en este mundo, también podrían beneficiarse de su vida marginal, ya que con ella podrían expiar sus culpas y, así, llegar con mayor presteza al cielo. Por todo ello, desde su perspectiva, era mejor ayudar a veinte vagabundos si entre estos se encontraban cuatro pobres verdaderos que expulsar o castigar a todos y no poderles brindar el auxilio necesario. La pobreza, en suma, no era un delito y no tendría que ser castigada; antes bien debía de ser tolerada y respetada porque era una virtud y un medio para alcanzar la gloria eterna.²⁵

Juan de Robles, por su parte, se ubicaba en el sentido contrario. En su obra *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*, publicaba también en 1545 y a instancias del cardenal Juan Pardo de Tavera, defendía la pragmática que había dictado el emperador, pues argumentaba que esta no negaba el derecho a la limosna; antes bien, con ella se lograría que esta llegara a los verdaderos menesterosos, a los que realmente la necesitaban, y no a los vagabundos y holgazanes que, bajo el hábito de pobre, querían vivir de la mendicidad. La pragmática, además, pondría remedio a todos los males (materiales y espirituales) que giraban en torno a los vagabundos, empezando por el hecho de que estos, con tal de conmovier más a la gente y obtener mayor número de limosnas, además de fingir enfermedades y tullimientos, llegaban a llagarse, cegarse o mutilarse, o peor aún, hacerle esto a sus hijos. Ahora bien, para evitar que los verdaderos pobres (y en un futuro sus hijos) siguieran mendigando y cayeran en estos excesos, o continuaran llevando una vida ociosa, tan nociva para la sociedad y para sus almas, era importante que aprendieran un oficio y trabajaran.²⁶ Después de todo, las Escrituras no señalaban que el pobre no debería laborar; por el contrario, en su segunda carta a los tesalonicenses, san Pablo había declarado que nadie debía ser una carga para sus hermanos, de ahí que si alguno no quería trabajar, entonces que no comiera.²⁷ Por ende, concluía Robles, únicamente aquellos que estuvieran impedidos para trabajar, ya fuese por

²⁵ Sobre el debate entre fray Domingo de Soto y el monje Juan de Robles existe bastante bibliografía al respecto. Remito al lector, para conocer la propuesta y los argumentos del dominico, a Geremek, *La piedad y...*, p. 213-215 y Carreño, “*Pobres vagabundas en...*”, p. 23-26.

²⁶ Geremek, *La piedad y...*, p. 215-216 y Carreño, “*Pobres vagabundas en...*”, p. 26-27. También, véase Juan de Robles, OSB., *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*, Salamanca, impreso en la Casa de Juan de Junta, 1545.

²⁷ 2 Ts. 3: 8-10.

edad o por enfermedad, podrían continuar limitándose a la limosnas. No obstante, esta acción también podría ser regulada: por ejemplo, se podrían nombrar a algunos demandadores de limosnas oficiales que recaudaran -y después repartieran- el dinero para los pobres, y en caso de que sobrara, este excedente podría destinarse a los enfermos.²⁸

Ninguna de las dos posturas prevaleció sobre la otra, ya que los argumentos que ambos autores esgrimieron para defenderlas eran potencialmente válidos y convencieron por igual a tratadistas y juristas. En aras de encontrar un punto medio, y como respuesta a la ineficacia de las normativas que hasta ese momento se habían expedido, durante el gobierno de Felipe II algunos pensadores vinculados a la Corte, como el médico Cristóbal Pérez de Herrera o el canónigo Miguel de Giginta, propusieron, inspirados en obras previas como la de Luis Vives (*De subventionem pauperum*), la creación de refugios u hospicios, conocidos como “casas de misericordia”, los cuales quedarían sujetos a los obispos y en las que todos los pobres podrían recogerse para que ya no anduvieran vagando ni mendigando. En ellos, además de contar con techo y comida, aprenderían un oficio para que pudieran integrarse a algún taller o textil, o en todo caso podrían ser aprovechados como mano de obra en pos del bien común; por ejemplo, se les podría destinar a labrar los campos o a construir obras públicas. También, se velaría por su salud espiritual (tan descuidada por su vida nómada), para lo cual, además de contar con un sacerdote que les administraría los sacramentos, se les enseñaría la doctrina cristiana. Finalmente, en el caso de los menesterosos que, efectivamente, ya no podían trabajar, se les permitiría pedir limosna, pero únicamente en la ciudad o municipio en el que se encontraban y llevarían una licencia o insignia para tal efecto. Todos aquellos que no se incorporaran a alguno de estos hospicios o no cumplieran con sus reglas serían considerados vagabundos y sujetos a las puniciones que marcaban las leyes anteriormente expuestas.²⁹

²⁸ Robles, *De la orden...*, cap. VII, p. 49-59.

²⁹ Sobre la vida y obra de estos tratadistas véanse: Carreño, “*Pobres vagabundas en...*”, p. 28-41; Geremek, *La piedad y...*, p. 219-221; Michele Cavillac, “La ‘reforma’ de los pobres’ y el círculo del doctor Pérez de Herrera (1595-1598) en José Martínez Millán (coord.), *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica, Madrid, Parteluz*, 1998, t. II, p. 197-204; y del mismo autor, “Mendigos y vagabundos en 1596-1597: la carta del licenciado Francisco Vallés a Cristóbal Pérez de Herrera”, *Bulletin Hispanique*, t. 101, no. 2, 1999, p. 387 y ss. También, véanse las obras de los tratadistas: Miguel de Giginta, *Tratado de remedio de pobres*, edición y estudio introductorio de Félix Santolara Sierra, [la primera edición es de 1579], Barcelona, Ariel, Edicions Universitat de Barcelona, 2000 y Cristóbal Pérez de Herrera, *Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos, y de la fundación y principio de los albergues de estos reinos y amparo de la milicia de ellos*, Madrid, impreso por Luis Sánchez, 1598.

Si bien algunas de estas casas comenzaron a funcionar con el apoyo regio, la muerte de Felipe II en 1598 y la falta de recursos para sostenerlas ocasionó que su existencia fuera efímera. A ello se sumó que a principios del siglo XVII, la Iglesia católica, quizá como respuesta al enorme valor que le daban al trabajo las confesiones protestantes y la poca o nula importancia a las obras de misericordia, comenzó a fomentar más la postura tradicional de la caridad, es decir, que los pobres, imagen viva de Cristo, pudieran mendigar libremente.³⁰ Por lo anterior, y en tanto la nueva Corte que se instaló con Felipe III era más cercana a los intereses y a la espiritualidad del Papado, se volvió a tolerar la presencia de los pobres en las calles, los cuales vieron un nuevo crecimiento a raíz de las guerras, las pestes y la inflación del vellón que se dieron en aquella centuria.³¹

Con todo, la inquietud por la vagancia siguió latente y, durante todo ese siglo XVII, siguieron publicándose leyes y tratados -como el “Discurso contra la ociosidad” del cronista Pedro de Valencia o la *Guía y avisos de forasteros* de Antonio Liñán y Verdugo- que buscaban remediar este problema.³² Dichas propuestas y normativas no solo tenían como finalidad atender esta preocupación en la Península, sino también en los virreinos americanos, ya que estos, debido a sus grandes extensiones y a la aparente fortuna que prometían, se constituyeron como espacios ideales para estos personajes. En muchas ocasiones, como demostró Norman F. Martin en un trabajo que realizó sobre los vagabundos de Nueva España, después de la conquista de México-Tenochtitlan, comenzaron a arribar toda clase de mendigos, aventureros, soldados caídos en desgracia y más colonizadores que, movidos por las historias que habían escuchado del Nuevo Mundo, buscaron hacerse de caudales (sobre todo en los reales de minas y en las conquistas que se estaban emprendiendo en el norte) o de mano de obra indígena, para así poder volver a España o quedarse a vivir en las nuevas poblaciones como verdaderos hidalgos. No obstante, cuando no lo conseguían y se veían disipados sus anhelos de riqueza, acababan convirtiéndose en vagabundos, entregados a la holgazanería, el juego y otros vicios.³³

Por ende, prácticamente desde que se empezaron a levantar las primeras ciudades se promulgaron una serie de medidas para evitar (también sin mucho éxito) que los

³⁰ Carreño, “*Pobres vagabundas en...*”, p. 25-27.

³¹ Carreño, “*Pobres vagabundas en...*”, p. 27.

³² González, “*Rémoras y vagabundos...*”, p. 59 y ss.

³³ Martin, *Los vagabundos en...*, p. 2-90.

vagabundos, peninsulares primero y nativos después, anduvieran libremente por el virreinato y corrompieran a la nueva sociedad que se estaba fundando. Varias de ellas, que a la postre quedarían registradas en la *Recopilación de leyes de Indias*, eran muy similares a las que se habían emitido en la Península: destierros de la región en la que se encontraban -ya fuese a Chile o a Filipinas-; trabajos forzados en campos o minas; azotes; o que los verdaderos pobres solo pudieran mendigar en la ciudad o provincia en la que se encontraban y con licencias de sus párrocos.³⁴ No obstante, una peculiaridad que tenían estas medidas era que hacían mucho énfasis en que las autoridades debían de evitar a toda costa que los vagabundos se establecieran en las repúblicas de indios, pues, además de que les darían mal ejemplo con su forma de vida (lo cual resultaba sumamente pernicioso porque se trataba de personas que apenas estaban aprendiendo a vivir en policía cristiana) podrían hacerles toda clase de ultrajes, obligándolos a trabajar para ellos o teniendo “tratos ilícitos” con las mujeres. Por ello, aunque los indios aceptaran que vivieran en sus pueblos, se debía evitar a toda costa que esto sucediera.³⁵

Las autoridades eclesiásticas, como era de esperarse, también se preocuparon por este asunto. Ya desde 1529, fray Juan de Zumárraga le sugería al rey que prohibiese a los españoles estar más de un día en los pueblos de indios, pues tenía noticia de que muchos de ellos “andaban con dos e aún con tres mancebas indias e otros tantos indios que le sirven”, exigiéndoles comida y chozas para dormir.³⁶ De igual manera, el Primer Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1555, les instaba a los sacerdotes que radicaban entre los indios a que no acogieran en sus casas a los españoles vagabundos, para que “no coman a costa de [...] [ellos], ni les causen otras vejaciones y malos ejemplos.”³⁷ Treinta años más tarde, el Tercer Concilio, el mismo que prohibió la presencia de ermitaños en la Provincia Eclesiástica Mexicana, volvía a ordenarle a estos sacerdotes, ahora con mayor firmeza (incluso se les amenazaba con quitarles el beneficio), que por ningún motivo recibieran en sus moradas a

³⁴ Martín, *Los vagabundos en...*, p. 39 y ss. y *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del rey don Carlos II*, Madrid, impresa por Antonio Pérez de Soto, 1774 [la primera edición es de 1680], L. I, tít. XII, f. 41 y ss. y L. VII, tít. IV, f. 284 y ss.

³⁵ Martín, *Los vagabundos en...*, p. 63. También véase Woodrow Borah, “El gobernador como administrador civil” en Woodrow Borah (coord.), *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 73.

³⁶ Martín, *Los vagabundos en...*, p. 40-41.

³⁷ “Primer Concilio Provincial Mexicano”, cap. LIX en Martínez (coord.), *Concilios provinciales mexicanos*, p. 71-72.

los “vagos, tahúres y cuantos tienen un concepto sospechoso” que puedan ser perniciosos a los naturales. Asimismo, conminaba a los administradores de los hospitales a que tampoco recibieran a estos individuos, ya que de lo contrario no podrían auxiliar a quienes verdaderamente lo necesitaban, es decir, a los verdaderos pobres.³⁸ La insistencia en este tema y la rigurosidad con la que se pretendía castigar a los eclesiásticos que no cumplieran con estos mandatos son un indicativo de que las medidas que habían sido dictadas anteriormente con respecto a los vagabundos no habían sido cumplidas, y que más que disminuir su presencia en el Arzobispado, especialmente entre los naturales, estos habían aumentado y seguían recorriendo los distintos obispos que comprendían la Provincia Eclesiástica Mexicana.

Por ello, y en virtud de que los ermitaños compartían muchas de las características de los vagabundos, como se negativa a trabajar (o desempeñar trabajos esporádicos), a vivir entre los indios y aprovecharse de su trabajo -además de que podían confundirlos con sus ideas y creencias, muchas de ellas de dudosa ortodoxia-, a recibir el sustento en los hospitales y en otras instituciones caritativas y a querer estar al margen de las leyes y las autoridades, es casi seguro que los asistentes al concilio hayan optado por prohibir su presencia. Sin embargo, como se ha venido mencionando, ante su improbable aplicación, las autoridades se fueron conformando con que los eremitas se sometieran a la jurisdicción episcopal y contarán con un director espiritual que los orientara en su religiosidad. No obstante, las críticas respecto a su vagancia y al deseo de algunos de residir en comunidades indígenas no desaparecieron, de tal suerte que en el imaginario siempre existió la imagen de este personaje como un ser errante que podría causar graves daños a los naturales de la tierra. Dicha imagen se reforzaría con la actuación de algunos de ellos, que claramente respondía a las acusaciones que se les hacía.

Ejemplo de esto se puede ver con los ermitaños Juan Gómez, Pedro Antonio, José Valdés y Lucas de San Joseph, quienes durante un tiempo se establecieron en pueblos de indios y su presencia, claramente, ocasionó varios conflictos. De ellos, los últimos dos constituyen los casos más notorios y representativos de estas críticas. José Valdés, como se recordará, quiso construir una ermita en el camino que iba de Tacubaya a Chapultepec, y desde ella demandar limosnas para las ánimas del purgatorio. Para llevar a cabo este

³⁸ “Tercer Concilio Provincial...”, tít. XIV, cap. IV, p. 340.

proyecto, con ayuda de Nicolás de Aduana, mandatario de la Cofradía de Ánimas del Purgatorio, le pidió a Francisca Barbola, india del pueblo de Tacubaya, le permitiese construirla en un terreno que era de ella y de su familia, el cual había heredado de sus antepasados. Al parecer, dicha mujer tuvo que ceder, y sin recibir “ninguna cantidad de pesos por el arrendamiento”, puesto que tenía una deuda con la referida cofradía.³⁹ En el caso de Lucas de San Joseph, quien radicaba en la jurisdicción del pueblo de Tenancingo, a decir de los vecinos, molestaba a una india moza llamada Agustina, pues le decía que debería irse a vivir con él a la ermita que estaba edificando. Aunado a ello, otro de los habitantes de la zona, Pedro de Betancourt, declaró que el susodicho anacoreta lo instaba a que le llevara a una de sus amigas indias, “pues se moría por hacer esto con ella.”⁴⁰

En lo tocante a Pedro Antonio y Juan Gómez, si bien en lo expedientes que hay sobre ellos no se menciona un conflicto o acusación directa con respecto a los indios, llama la atención la desconfianza que mostraban estos hacia su persona, consecuencia de malas experiencias que habían tenido anteriormente con otros de estos individuos. Al primero, los naturales de un pueblo de Guatemala por donde pasaba lo tuvieron amarrado unos días porque pensaban se quería beber el agua de su “*tlahuelilo*”, el cual estaba destinado a sus sembradíos; mientras que al segundo no le permitieron establecerse en la ermita del pueblo de Chimalistac, pues habían quedado bastante “escarmentados” de otro ermitaño que antes la había ocupado y que les había ocasionado todo género de problemas: Pedro García Arias.⁴¹ Este tipo de recelo también se dio con Juan Bautista de Jesús, quien, a pesar de que no se estableció en un pueblo de indios, cuando estos lo veían pasar por el monte le llegaban a decir algunas injurias, pues pensaban que se trataba de un fraile fugitivo y que por su culpa se inundaban sus sembradíos.⁴² En este caso, la desconfianza no se debía a una vivencia previa, sino a otras dos imágenes que estos pobladores tenían en su imaginario: la del ermitaño como fraile fugitivo (que sin duda correspondía a una realidad, pues basta recordar a Salvador de Victoria) y la de un ser causante de males. No obstante, en cuanto lo trataron y se convencieron de que no representaba ningún peligro para ellos, cambiaron radicalmente

³⁹ Archivo General de la Nación [en adelante AGN], *Bienes Nacionales*, vol. [caja] 1015, exp. 7, f. 2.

⁴⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 369, exp. 24, f. 3v-4v.

⁴¹ AGN, *Inquisición*, vol. 693, exp. 11, f. 541v. y Archivo Histórico Nacional [en adelante AHN], *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 18v.

⁴² Salgado, *Breve noticia de...*, cap. I, p. 5.

su actitud, ya que después lo buscaban para que les bendijera a sus hijos.⁴³ Ahora operaba la imagen contraria: la del eremita como un santo, que más que provocar males con su poder, podía emplear este para ayudarlos, para bendecirlos.

Esta ambivalencia respecto a la concepción que se tenía sobre el hombre solitario se puede apreciar también, y de manera muy marcada, con Gregorio López, a quien, como se recordará, desde que se encontraba en el hospital de Oaxtepec, muchas personas iban a buscarlo para pedirle su consejo, discutir sobre algún tema de las Sagradas Escrituras o para que los encomendara a Dios, pues se le tenía por varón sabio y santo, sobre todo después de que se le atribuyeran dos milagros: la curación de un hombre que tenía un golpe en la cabeza y que al hospital llegaron víveres de manera sorpresiva y oportuna cuando estos se habían agotado.⁴⁴ Sin embargo, cuando el virrey marqués de Villamanrique lo conoció, en una visita que hizo al referido hospital, tuvo una opinión diferente: para él, dado que veía que pasaba la mayor parte del día encerrado en un aposento, en donde únicamente se dedicaba (o eso decía) a orar, se trataba de uno de esos holgazanes y vagabundos que se aprovechaban de las instituciones caritativas para poder vivir sin trabajar, razón por la cual debía ser expulsado de ahí y castigado con doscientos azotes.⁴⁵ Y es que la visita del virrey se dio justamente en los años en los que este gobernante estaba emitiendo una serie de ordenanzas para los hospitales, las cuales, precisamente, tenían como uno de sus objetivos centrales evitar que alojaran a vagabundos y falsos pobres. Para el caso de los hospitales que hasta ese momento habían fundado los hipólitos, se enfatizaba en el capítulo 7 de dichas ordenanzas que solo deberían de admitir a los convalecientes, a los faltos de juicio y a los pobres que recién llegaban de España; no obstante, a estos últimos solo los deberían acoger durante un tiempo, puesto que después tendrían que buscar un oficio con el cual ganarse la vida, ya que de lo contrario terminarían convirtiéndose en holgazanes que ocupaban camas y alimentos que los verdaderos menesterosos necesitaban.⁴⁶ Las medidas del virrey marqués de Villamanrique se insertaban en esta política regia, anteriormente mencionada, de erradicar el problema del

⁴³ Salgado, Breve noticia de..., cap. I, p. 5.

⁴⁴ Sobre estos milagros, véase el apartado correspondiente del capítulo II de la presente tesis.

⁴⁵ Archivo Apostólico Vaticano [en adelante AAV], *Congregazione dei Riti*, vol. 1704, f. 11.

⁴⁶ Las ordenanzas fueron dictadas por el virrey Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique, el 4 de abril de 1587. No hay que olvidar que Gregorio López estuvo en el hospital de Oaxtepec entre 1580 y 1589, razón por la cual dicho virrey lo conoció en este momento, en este contexto. Carta del virrey marqués de Villamanrique al rey, 28 de marzo de 1587, Archivo General de Indias [en adelante AGI], *México*, 21, N. 11, f. 7-46.

vagabundaje; por ello, cuando vio a Gregorio López, concluyó que, más que un santo, era uno de estos personajes que resultaban nocivos para el reino.

Pero los ermitaños vistos como vagabundos o como seres perniciosos para los nativos de las Indias no fueron las únicas concepciones negativas que existieron sobre ellos. Como se verá a continuación, existieron otras vinculadas a sus creencias y a la forma en la que se posicionaban frente a las autoridades religiosas, lo cual les valió tener varios críticos que censuraban su forma de vida.

El ermitaño como imagen de la maldad: los detractores

La serie de pinturas de ermitaños que se localiza en el Museo de la Benemérita Universidad de Puebla, de la cual se habló en el primer capítulo, finaliza con un lienzo muy particular, ya que en este, a diferencia de los demás, no aparece ningún solitario representado. Aquí, Diego de Borgraf optó por pintar una escena totalmente distinta: la escena de las tentaciones de Cristo. De acuerdo con el Evangelio de san Mateo, antes de que comenzara con su vida pública, Jesucristo estuvo ayunando en el desierto cuarenta días y cuarenta noches; casi al final de su estancia, fue tentado por el demonio en tres ocasiones. En la primera, consciente del hambre que sentía, este personaje le dijo que si realmente era el Hijo de Dios convirtiera unas piedras que le enseñó en panes, a lo cual le respondió: “No solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios.” En la segunda, el Maligno lo llevó consigo a Jerusalén, a lo más alto del templo, en donde lo conminó a arrojar al vacío, ya que si era el Hijo de Dios los ángeles lo salvarían. En esta ocasión Jesús le contestó: “[...] está escrito: No tentarás al Señor tu Dios.” Finalmente, ante estos fracasos, el diablo optó por transportarlo a la cima de un monte muy alto, desde donde se veían todos los reinos del mundo: le dijo que si lo adoraba todo ello sería suyo. Cristo volvió a vencer la tentación exclamando: “Apártate, Satanás, porque está escrito: ‘Al Señor adorarás y solo a él darás culto.’”⁴⁷

Como se puede observar en la imagen 1, de las tres tentaciones que relata el pasaje bíblico solo la primera aparece representada en la parte principal de la composición: del lado derecho se encuentra el demonio sosteniendo en una de sus manos las piedras que quiere que

⁴⁷ Mt. 4, 1:11.

Cristo convertida en panes. Este aparece del lado izquierdo en una posición sedente, con una aureola que, además de que sirve para enfatizar su naturaleza divina, ayuda a iluminar la escena y a que el espectador centre su mirada en él. Las otras dos tentaciones prácticamente son imperceptibles, pues al estar en un plano posterior y reducidas a escala, terminan por perderse y fusionarse con el paisaje. No obstante, lo interesante de la pintura no radica ahí, sino en que el demonio que está en la parte central del cuadro no aparece representado con su iconografía clásica (un ser monstruoso, alado y con cola), sino que fue pintado como un ermitaño, con su hábito de paño pardo, su esclavina, su capucha, su barba larga y un bastón en su mano derecha; únicamente los cuernos que atraviesan la capucha y sus patas de gallo lo delatan.



Imagen 1. Diego de Borgraf, *La primera tentación de Cristo*, mediados del siglo XVII. Óleo sobre tela. Museo Universitario Casa de los Muñecos, Puebla, México.⁴⁹



Imagen 2. Juan de Flándes, *The temptation of Christ*, ca. 1500-1540. Óleo sobre tela. National Gallery of Art, Washington, D.C., USA.⁴⁸

⁴⁸ Tomado de la página de la National Gallery of Art el miércoles 29 de septiembre de 2021. Se puede consultar en el siguiente link: <https://www.nga.gov/collection/art-object-page.50726.html>

⁴⁹ Le agradezco a María Fernanda Mora el haberme proporcionado esta foto.



Imagen 3. Miguel Martínez de Pocasangre, *Las tentaciones en el desierto*, fresco, segunda mitad del siglo XVIII. Santuario de Jesús Nazareno, Atotonilco, Guanajuato, México.⁵¹



Imagen 4. Jerónimo Weyerix, Grabado titulado *The Devil Tempts Christ*, mediados del siglo XVI.⁵⁰



Imagen 5. Anónimo, *Político de la muerte* (detalle), siglo XVIII. Museo Nacional del Virreinato, Tepetzotlán, México.⁵²

⁵⁰ Tomado de la página de PESSCA el miércoles 29 de septiembre de 2021. Se puede consultar en el siguiente link: <https://colonialart.org/archives/subjects/jesus-christ/life-of-christ/public-life-of-christ/temptations#c365a-365b>

⁵¹ Tomado de Berta Gilabert, “Las caras del Maligno. Nueva España, siglos XVI al XVIII”, tesis de Doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2010, p. 106.

⁵² Agradezco a Berta Gilabert el haberme proporcionado esta imagen.

Con todo, esta forma de representarlo no era original ni propia de Borgraf, pues ya desde un siglo atrás tanto Juan de Flandes como Jerónimo Wyerix lo ilustraron de esta manera para componer la misma escena: el primero lo hizo en una pintura al óleo a principios del siglo XVI (imagen 2) y el segundo en un grabado de mediados de esa centuria (imagen 4). De hecho, este último debió haber sido la fuente de inspiración para la pintura de Borgraf, como también lo fue de la que ejecutaría Miguel Martínez de Pocasangre un siglo después en una de las paredes del santuario de Jesús Nazareno, ubicado en la población de Atotonilco el Grande, Guanajuato (imagen 3). De igual manera, el demonio que aparece asechando a un clérigo flagelante en una de las láminas que componen el famoso *Político de la muerte*, resguardado por el Museo Nacional del Virreinato de Tepotzotlán, es muy similar, en sus vestimentas (un hábito oscuro con una túnica roja), al de Wyerix y Pocasangre, razón por la cual se puede inferir que también fue representado como un ermitaño. Así pues, representar al demonio de esta manera respondía a una tradición pictórica que se remontaba más allá del siglo XVI y que, para el caso novohispano, siguió presente hasta los últimos años del periodo colonial. En este sentido, vale la pena preguntarse el por qué y la razón por la que Borgraf decidió recrear esta escena en una serie de pinturas donde el objetivo central era plasmar a varios de los Padres del Desierto y a otros eremitas que llegaron a ser santos.

De acuerdo con Arturo Albarrán, principal estudioso de estos lienzos, una posible respuesta es que quien mandó articular la serie (en este caso los betlemitas) quería aludir a que los ermitaños, al igual que Cristo, siempre estarían expuestos a la tentación demoniaca, pero, así como él la venció, ellos también deberían hacerlo.⁵³ Si bien esta conjetura es sumamente atinada, pues podría explicar la razón de ser de la pintura en la serie, aún falta por discernir por qué se optó por esa imagen en particular, en donde el demonio está representado como eremita y no con sus atributos clásicos. Para poder proponer una posible hipótesis al respecto, es importante señalar que no solamente en la pintura se dio este fenómeno; también, en muchas narraciones de la época sobre apariciones demoniacas, este personaje apareció como un solitario. El carmelita fray Agustín de la Madre de Dios, por ejemplo, en su crónica sobre su provincia de San Alberto, señaló que a un donado de su Orden se le apareció el Maligno en forma de ermitaño y le dijo: “Hermano, ¿qué hace aquí?”

⁵³ Arturo Albarrán Samaniego, “Los santos ermitaños de Puebla, México. Un acercamiento a los grabados flamencos de Marten de Vos y al discurso iconográfico de la *Vida Antoni*”, *Potestas*, no. 13, diciembre de 2018, p. 51.

¿Por qué no se va al desierto? ¿No sabe que entre los frailes se ha de condenar?”⁵⁴ De igual manera, el jesuita Alonso Ramos argüía que una de las formas con las que el diablo se le manifestaba a Catarina de San Juan, para tentarla y confundirla, era la del ermitaño, pues evocaba a la hipocresía.⁵⁵ Lo mismo le sucedió, a decir del padre Antonio de Paredes, a la beata otomí Salvadora de los Santos, pues durante sus andanzas por Apaseo el demonio también se le llegó a aparecer como ermitaño para disuadirla del estilo de vida que había escogido, diciéndole que las mujeres como ella deberían de estar recogidas en sus casas y no andando pidiendo limosna por los caminos.⁵⁶

Queda claro, pues, que el demonio en forma de ermitaño no solo respondía a una tradición pictórica, sino que esta misma tradición era resultado de que en el imaginario se consideraba que este ser podía manifestarse bajo esta apariencia, sobre todo cuando trataba de tentar y engañar a los hombres. En los ejemplos mencionados, tanto al donado del Carmen como a las beatas Catarina de San Juan y Salvadora de los Santos trató de convencerlos de que renunciaran al modo de vida que habían elegido: al primero que abandonara a sus hermanos de hábito porque con ellos se iba a condenar (haciendo referencia a una idea que privaba en algunos de que las órdenes religiosas estaban muy relajadas y en su interior se cometían toda clase de pecados) y a las segundas que dejaran de ser beatas (en el caso de Salvadora, además, que ya no demandara limosnas) y regresaran al mundo, tratándolas de convencer que las acciones que realizaban solo las hacían por vanidad y no por verdadera vocación, con lo cual también terminarían condenándose.

Ahora bien, la razón por la que el demonio podía tomar esta forma para embaucar a la humanidad la da Alonso Ramos en el pasaje de Catarina: el Maligno podía manifestarse como eremita porque este personaje evocaba a la hipocresía. En este sentido, es probable que la pintura que formaba parte de la serie de ermitaños, como las demás en las que se recreaba esta escena, haya querido que los espectadores reflexionaran sobre esta cuestión: el diablo, al igual que los anacoretas, podía presentarse ante los hombres como un hombre santo, portando un hábito de penitente y demás artículos piadosos (como rosarios, imágenes,

⁵⁴ Gilabert, “Las caras del...”, p. 105.

⁵⁵ Alonso Ramos, *Los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, edición de Gisela von Wobeser, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, t.1, cap. 25, p. 384.

⁵⁶ Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 172.

cilicios, etc.), pero esto solo lo hacía para ganarse su confianza y hacerlos caer en la tentación. Así pues, había que estar prevenidos y, al igual que cuando se presentaba como Cristo, la Virgen o un ángel de luz, no dejarse engañar. Lo interesante aquí es que en el imaginario, manifestado en estas representaciones, estaba presente la idea de que, así como había verdaderos ermitaños, cuya vida estaba llena de virtudes, también los había falsos, que bajo un halo aparente de santidad, al igual que el demonio, pretendían seducir y embaucar a los fieles: eran, como declaraba el Evangelio de san Mateo, falsos profetas, lobos rapaces disfrazados de ovejas. En este tenor, regresando al óleo que cierra el ciclo de los ermitaños de Borgraf, podría pensar que, además de que hacía referencia a que el demonio siempre estaría al asecho de estos individuos para hacerlos caer en la tentación, tentación que podía lograr (con ellos o con cualquier fiel) mostrándose como un hombre santo, quería enfatizar (de aquí que formara parte de la serie) que así como había anacoretas virtuosos, que podían ser la viva imagen de un san Pablo de Tebas o de un san Antonio Abad, también estaban los que solo hacían del eremitismo un disfraz que les permitiera cometer toda clase de tropelías y pecados. Por ello, como recomendaba el padre Godínez, era importante reconocerlos y limitarlos, ya que podían causar grandes daños en el pueblo cristiano. Afortunadamente, al igual que el demonio, por muy bien que se “disfrazaran”, siempre quedaban algunas huellas que mostraban su verdadera identidad, sus verdaderas intenciones.

Vale la pena decir que esta concepción negativa que existía en la época sobre los ermitaños no solo se veía reflejada en su equiparación con Satanás y en estas representaciones pictóricas; también se hizo presente en otro tipo de obras, como las pertenecientes a la llamada literatura del Siglo de Oro que, si bien se gestaron en una latitud distinta a la novohispana, vale la pena traerlas a cuento porque formaban parte de un mismo contexto y horizonte cultural.⁵⁷ En la segunda parte del Quijote, por ejemplo, Miguel de Cervantes recrea un diálogo entre este personaje y Sancho, en el cual, con motivo de que tienen noticia de que cerca de donde están vive un ermitaño que podía recibirlos y permitirles pasar la noche en su aposento (que él mismo había construido), se ponen a hablar de estos personajes. Para el Quijote, si bien este solitario era un hombre caritativo y un buen cristiano, como muchos otros que habían elegido esta forma de vida, ya no se parecía a los que habían

⁵⁷ Sobre cómo fueron representados los ermitaños en la literatura del Siglo de Oro, vuelvo a recomendarle al lector el estudio de Béatrice Chenot, “Presencia de ermitaños en algunas novelas del Siglo de Oro”, *Bulletin Hispanique*, t. 82, no. 1-2, 1980, p. 59-80.

habitado en los desiertos de Egipto, “que se vestían con hojas de palma y raíces de la tierra”, puesto que en su aposento tenía gallinas con que alimentarse.⁵⁸ Por otra parte, el eremita que aparece en *La vida del Buscón*, de Francisco de Quevedo, si bien se presenta ante don Pablos -personaje principal de la trama- y a un soldado que lo acompaña como un “verdadero ermitaño”, con su hábito de paño pardo, su barba larga y apariencia descuidada, que rezaba el rosario y los conminaba a no jurar el nombre de Dios en vano, termina por robarles su dinero haciéndoles trampa en el juego.⁵⁹ Una muestra más se puede ver en *El condenado por desconfiado*, libro del mercedario Tirso de Molina, en el cual el anacoreta Paulo, a pesar de que había vivido santamente en una cueva durante diez años, comiendo yerbas y entregado a toda clase de penitencias, terminó condenándose porque dudó de Dios, con lo cual le abrió la puerta al demonio (quien se le manifestó como un ángel de luz) y terminó cayendo en su tentación: abandonó el yermo, regresó a la ciudad y se convirtió en bandolero.⁶⁰

Así pues, esta literatura también recogió algunas de las censuras que la sociedad de los siglos XVI y XVII les hacía a estos personajes, ya fuese porque no cumplían con el modelo de “ermitaño ideal”, encarnado en la figura de los Padres del Desierto; porque varios de ellos solo se vestían este hábito para disimular sus embustes y vida licenciosa; o porque, aunque trataran de vivir santamente en el yermo, al no tener un guía espiritual que los orientara, terminaban dejándose engañar por el Maligno, como le sucedió al ermitaño Paulo en la historia de Tirso de Molina. Cabe señalar que en esta narración, además de que se muestra cómo estos personajes podían ser presa fácil de la tentación, el mercedario quiso destacar otras de las actitudes negativas con las cuales se caracterizaba a estos individuos y por la que se perdían: la soberbia. De acuerdo con la trama, Paulo comenzó a desconfiar de Dios porque sentía que si se llegaba a condenar (lo cual podía suceder en caso de que cometiera una falta) iba a ser sumamente injusto, pues desde que se convirtió en ermitaño -según él- había vivido tan santamente que nunca había pecado. Es decir, se mostraba como un hombre soberbio que consideraba que había llegado a tal perfección que no necesitaba ya de la gracia ni de la intermediación de nadie (especialmente la clerical) para alcanzar el cielo.

⁵⁸ Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Albor Libros, 2014, Segunda Parte, cap. XXIV, p. 424.

⁵⁹ Francisco de Quevedo, *La vida del Buscón llamado Don Pablos*, 25ª ed., edición de Domingo Ynduráin, Madrid, Cátedra, 2014, L. II, cap. III, p. 190-195.

⁶⁰ Tirso de Molina, *El condenado por desconfiado*, ed., introd. y notas de Ysla Campbell, Barcelona, Castalia, 2013, p. 59 y ss.

Frente a esta postura, el autor introduce la figura del bandolero Enrico, el cual, a diferencia de Paulo, logra salvarse, pues a pesar de las tropelías que cometió en el pasado terminó por reconocer su “naturaleza pecadora” y solicitar -con humildad y verdadera contrición- el perdón de Dios, ya que él nunca dudó de la justicia y la misericordia divinas.⁶¹

Tales críticas, sin duda, si bien formaban parte ya de la imagen negativa del ermitaño, presente en los imaginarios de ambos lados del Atlántico, también respondían a una realidad, pues muchas de los reproches que les hacían a los eremitas sus detractores tenían que ver, precisamente, con estas actitudes. Para el ámbito novohispano, que es el contexto que nos ocupa, también se les llegó a señalar por no cumplir con el modelo de “ermitaño ideal” y cometer toda clase de pecados, como fueron los casos de Diego Felipe y Pedro García Arias, a quienes a se les acusó de estar “muy gordos y colorados”, pues no comían nada mal, gracias a la cantidad de comida que conseguían o que les exigían a sus seguidores.⁶² Diego Felipe, a decir del vicario de la ermita de Guadalupe, que era el lugar donde se hospedaba, bebía cerca de siete tazas de chocolate al día, lo cual justificaba diciendo que las necesitaba para poder orar bien. García Arias, por su parte, durante su estancia en la villa de Cuernavaca, además de ir a comer al convento de San Francisco, donde al principio gozaba de la estima del guardián, conseguía bizcochos y otros enseres que le daba a una mestiza con la que vivía para que le preparara su cena.⁶³ Por otro lado, a Salvador de Victoria, además de imputarle también el comer mucho, lo consideraban un “borrachón embustero”, ya que siempre que lo invitaban a comer se terminaba todo el vino, lo cual justificaba diciendo que lo necesitaba porque tantas penitencias y enfermedades lo habían dejado bastante debilitado.⁶⁴

A la gula también se sumaba el pecado de la lujuria, pues a pesar de que como eremitas habían prometido el celibato, no todos lo cumplían o pretendían cumplirlo. Baste recordar el caso de Lucas de San Joseph que quería forzar a una mujer indígena para que radicara con él en su ermita, o al propio Pedro García Arias, quien también quería obligar a la mestiza con la que vivía, María Junic, a tener relaciones con él. Por su parte, Juan Fabián

⁶¹ Molina, *El condenado por...*, p. 155 y ss.

⁶² AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 411v y vol. 436, exp. 41, f. 317v-318.

⁶³ AGN, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, f. 384v y Gloria de Garabandal Martínez Santiago, “La seudomística, una paraliteratura subversiva novohispana (Los desengaños del alma..., de Pedro García Arias)” tesis de licenciatura en Lenguas y Literaturas Hispánicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1997, p. 94-95.

⁶⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 57v y 94v-95.

Arias defendía el amancebamiento que sostenía con su comadre María Enríquez, argumentando que los hombres, aún cuando no estuvieran casados, necesitaban de una mujer y no se podía ir en contra de la naturaleza.⁶⁵

No obstante, la acusación que más pesó sobre los anacoretas novohispanos, tanto por parte de las autoridades religiosas como del resto de sus detractores, fue la soberbia (como en el caso del ermitaño Paulo), ya que esta era el origen de un sinnúmero de males. En primer lugar, debido a que creían -o al menos así lo querían justificar- que desde que se habían convertido en ermitaños no habían vuelto a pecar y vivían en constante ascetismo y siempre en la presencia de Dios no necesitaban del sacramento de la confesión, ni siquiera para comulgar, pues no tenían nada de qué arrepentirse.⁶⁶ Algunos, incluso, llegaron a afirmar que ellos eran los únicos justos en sus comunidades, razón por la cual Dios les había encargado la misión de reformar a su sociedad, incluyendo a los sacerdotes y a las órdenes religiosas, mediante la predicación y la corrección fraterna, lo cual, como era de esperarse, les ocasionó varios problemas con sus vecinos -quienes consideraban que eran unos hipócritas que se metían a juzgar vidas ajenas- y con clérigos y frailes -los cuales les reprochaban que nadie les había dado la potestad de corregir o reprender a los miembros del estamento eclesiástico-.⁶⁷ Y es que varios ermitaños, sobre todo los que anteriormente habían estado en un convento como hermanos donados o legos, o los que habían convivido con frailes y sacerdotes seculares, como Salvador de Victoria, Pedro García Arias y Juan Gómez, consideraban que todas las órdenes religiosas estaban relajadas, pues ya no cumplían con sus reglas y constituciones. Para ellos, tanto religiosos como sacerdotes, vivían amancebados, gastaban las limosnas que les daban en el juego, no respetaban el voto de pobreza (pues varios andaban a caballo y vivían con lujos) y aquellos que doctrinaban en pueblos de indios desconocían la lengua.⁶⁸ Por ende, algunos de estos eremitas llegaban a decirles a sus seguidores o a predicar en público que no permitieran que sus hijos ingresaran a un convento o que tomaran las órdenes, pues, a decir a ellos, los que entraban a una comunidad religiosa donde no se respetaban ni los votos ni la regla se condenarían; en todo caso, si querían llevar una vida más contemplativa que activa podrían optar por el eremitismo, ya que era el “estado

⁶⁵ Martínez, “La seudomística, una...”, p. 97 y AGN, *Inquisición*, vol. 502, exp. 2, f. 186v y 193.

⁶⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, f. 3 y AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 106v.

⁶⁷ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 31 y AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, f. 23.

⁶⁸ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, primera parte, f. 38v y segunda parte, f. 63v y 209.

más perfecto.”⁶⁹ Para defender y acreditar esta idea, algunos, como Juan Gómez, buscaban ampararse en lo que, según ellos, habían hecho o sentenciado santos del pasado como san Francisco de Asís, quien, a su decir, había expresado que los religiosos que fueran perfectos no tenían por qué estar bajo la obediencia de clérigos malos, razón por la cual se les podría eximir del voto de obediencia para que se fueran a vivir libremente como ermitaños.⁷⁰

Las críticas que expelían contra el clero, a veces con bastante violencia y “altanería” (Juan Gómez, por ejemplo, les decía a los franciscanos que eran unos “hijos de puta” y unos “bigardos comilitones”, mientras que Lucas de San Joseph le gritó y casi golpeó a Esteban Carbajal, fraile agustino)⁷¹ también alcanzaban a las monjas y a los obispos. A las primeras las acusaban de tener tratos ilícitos con hombres -a tal punto de que algunas habían quedado preñadas-⁷², mientras que a los segundos, además de censurarles el lujo en el que vivían, les reprochaban el que no cuidaran de la formación y calidad espiritual de sus sacerdotes; de hecho, ordenaban y les daban beneficios a quienes les daban regalos, y no a quienes realmente los merecían. En estos casos, según algunos eremitas, el sacramento del orden carecía de toda validez: una razón más para no someterse ni a su autoridad ni a su dirección espiritual.⁷³ Sin duda, en la mayoría de estas críticas, se mezclaban varias situaciones e intereses. Es evidente que muchas de estas acusaciones (que no se puede descartar el hecho de que varios ermitaños realmente las hubieran creído, pues muchas de ellas sí respondían a una realidad en la que se encontraban muchos clérigos) les servían a los anacoretas para justificar su deseo de no estar sometidos a ningún prelado, de entrar a una orden religiosa o de haberse escapado de ella. También, eran el resultado de conflictos personales (pasados y presentes) que existían entre estos personajes y el estamento clerical: el rencor que Juan Gómez les tenía a los franciscanos, por ejemplo, en parte se explica porque a él lo habían expulsado de varios de sus conventos cuando intentó entrar como fraile lego (incluso, como se recordará, en una ocasión le quitaron el hábito y lo azotaron en el refectorio), y las críticas mordaces que Juan de Cárdenas lanzaba contra el obispo de Puebla, Diego Osorio de Escobar

⁶⁹ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 7, 65v, 73-73v y 101-101v y AGN, *Inquisición*, vol. 117, exp. 7, f. 78-78v y 81-81v.

⁷⁰ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 101v.

⁷¹ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 5-5v y AGN, *Inquisición*, vol. 369, exp. 24, f. 2.

⁷² AGN, *Inquisición*, vol. 117, exp. 7, f. 78v.

⁷³ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 14.

y Llamas, se debían a que un día que quiso ir a confesarse y a platicar con él, sus criados le negaron el paso y lo calificaron de loco por la forma en la que iba vestido.⁷⁴

Con todo, amén del origen que hubieran tenido sus críticas, para los detractores de estos individuos eran la muestra fehaciente de que tenían un “ánimo malicioso y soberbio”; que eran unos hipócritas, pues bajo ese halo de santidad ocultaban toda clase de vicios y pecados; y unos entrometidos, dedicados a juzgar vidas ajenas y a tratar temas teológicos, a pesar de que eran unos ignorantes que no habían tenido ninguna formación previa: es más, algunos no sabían leer ni escribir.⁷⁵ A estas recriminaciones se sumaban aquellas que tenían que ver con las manifestaciones preternaturales y sobrenaturales que decían tener o hacer, como las apariciones de seres celestiales y demoniacos, alcanzar la unión con Dios por medio del camino místico o realizar milagros y profecías. Para sus críticos, estas no tenían más explicación que el embuste -para reforzar su figura de santidad entre la sociedad-, la locura o algún desorden emocional (como la melancolía) o la acción del demonio. Incluso, aun cuando estas hubieran podido tener una causa divina, era igualmente censurable que las anduvieran divulgando, pues los verdaderos santos ocultaban las gracias que Dios les daba: así se lo hizo saber Juan Bautista de Güémez al ermitaño ciego de Acolman, ya que veía mal que este anduviera diciendo que había quedado en ese estado porque así se lo había pedido a “Nuestro Señor.”⁷⁶

En suma, por todas estas recriminaciones, es que muchos ermitaños fueron denunciados al Santo Oficio. En algunas ocasiones, ya fuese porque el fiscal del tribunal no lo consideraba necesario (debido a que no lo ameritaba el caso) o porque los comisarios no lograban reunir las pruebas suficientes o ratificar las declaraciones de los testigos (sobre todo cuando se encontraban en territorios de muy difícil acceso), estas acusaciones no se materializaban en un proceso inquisitorial como tal; es decir, quedaban como meras denuncias o, a lo sumo, originaban unas primeras investigaciones que a la postre no irían más allá. En otras, sí se procedía a la detención del sospechoso y a su traslado, con todas las indagaciones que hasta ese momento se habían hecho, a las cárceles de la ciudad de México, en donde sí se abría un proceso que culminaba, luego de que inquisidores y calificadores examinaran todas las pruebas y testificaciones (incluyendo la del reo), en una sentencia, la

⁷⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, f. 16v y 21v.

⁷⁵ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 37v y 72 y AGN, *Inquisición*, vol. 626, exp. 5, f. 130.

⁷⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 376, exp. 28, f. 417-417v.

cual, por lo regular, consistía en que el acusado abjurara de sus errores (*de levi o de vehementi*) en un auto público de fe y a algún castigo, el cual podía ir desde azotes y vergüenza pública hasta el destierro del reino, dependiendo de la gravedad de las acusaciones. Únicamente, Juan Gómez y Pedro García Arias, debido a que nunca mostraron arrepentimiento de sus dichos y hechos, fueron quemados en la hoguera en el gran acto público de fe de 1659.⁷⁷ También, fueron excepcionales los casos de Diego Felipe y Pedro Antonio, ya que ellos murieron en las cárceles de la Inquisición y en el convento de Santo Domingo de Oaxaca, respectivamente, sin recibir sentencia, y el de Juan Fabián Arias, quien por ser considerado loco falleció en el hospital de San Hipólito de la ciudad de México.⁷⁸

Sobra decir que la mayoría de estos eremitas sentenciados (o denunciados, en el caso de los que no merecieron proceso) lo fueron, de acuerdo con las calificaciones que se les hicieron, por blasfemos; por ser herejes sacramentarios, ya que se negaban a recibir los sacramentos de la penitencia y la comunión y no reconocían el del orden sacerdotal; por fingir tener revelaciones, apariciones y otras manifestaciones sobrenaturales, con lo cual embaucaban a la gente; y por sostener (y peor aún) difundir doctrinas e ideas “malsonantes” y heréticas muy parecidas o iguales a las que sostenían los ilusos y alumbrados, especialmente las tocantes a la perfección que habían alcanzado, de ahí que no necesitaban ni de ceremonias (a las que calificaban como externas), ni de la oración vocal, ni de la gracia que ofrecían los sacramentos ni de la intermediación clerical.⁷⁹ Cabe señalar que casi en la

⁷⁷ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 235v-236v y Nora E. Jaffary, *False Mystics. Deviant Orthodoxy in Colonial Mexico*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004, p. 25.

⁷⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 502, exp. 2, f. 145 y vol. 693, exp. 11, f. 569.

⁷⁹ Como se ha apuntado a lo largo de este trabajo, los alumbrados, también conocidos como “dejados” o “perfectos”, surgieron y se constituyeron como un grupo religioso a principios del siglo XVI, cuya actuación estuvo circunscrita al ámbito de la Península Ibérica, especialmente en el reino de Castilla. Si bien no se trató de un grupo homogéneo ni todos los que compartían sus creencias se hicieron llamar así, la mayoría de los que fueron relacionados con este movimiento profesaban ideas y realizaban prácticas comunes, las cuales estaban influenciadas por la literatura mística de la época, la espiritualidad franciscana y algunos de los escritos de Erasmo de Rotterdam. La principal creencia que sostenían (pues de ella se desprendían todas las demás) era que cuando ellos alcanzaban la perfección tras recorrer el camino místico no necesitaban ya ni de los sacramentos ni de la intermediación de la Iglesia, como tampoco de la oración vocal, de la veneración de imágenes ni de otras prácticas piadosas externas, puesto que con solo la oración mental bastaba. Asimismo, no requerían trabajar ni realizar obras de misericordia, ya que solo debían “dejarse” o “abandonarse” para que el Espíritu Santo los iluminara y guiara en su camino. Debido a esto último, a que el Paráclito y la gracia de Dios estaba siempre con ellos, no volverían a pecar nunca, independientemente de que lo hicieran o no, de ahí que muchos se entregaran a la lujuria y a otra clase de pecados. Sobre este tema existe una vasta historiografía; destaco los trabajos de: Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. II, Madrid, Librería Católica de San José, 1880, p. 522 y ss.; Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia*

totalidad de los casos los inquisidores concluyeron que estos individuos (y así lo confesaron ellos) habían afirmado y realizado estas creencias y prácticas religiosas para ganarse adeptos, fingiendo ser hombres santos y virtuosos; no obstante, también hubo ocasiones en que determinaron que su actuar estuvo motivado por la locura, como sucedió con Juan Fabián Arias, o por instigación demoniaca. Sobre esta última determinación, el proceso más sobresaliente es el de Juan de Cárdenas, ya que los calificadores pensaron que podía estar poseído por el demonio, de ahí que le encargaron al reconocido jesuita Alonso Núñez de Miranda, que le practicara dos exorcismos. Si bien al final este sacerdote determinó que no estaba endemoniado, y que en todo caso se trataba de un hombre iluso y confundido por su “rusticidad” y aversión a los religiosos, no se descartó, *a priori*, el que detrás de sus acciones estuviera la presencia del Maligno.⁸⁰

Así pues, las denuncias y los juicios que se llevaron contra estos eremitas, y la salida de alguno en autos de fe, reforzó en el imaginario la imagen del solitario como un hombre que podía ser vagabundo, embaucador, hipócrita, hereje o energúmeno, que, al igual que el demonio, podía tratar de engañar a los fieles con su apariencia de santidad. Se podía, tratar, pues, como estipulaban las Escrituras, y como decían los inquisidores de Juan Gómez o de Juan de Cárdenas, de un lobo rapaz disfrazado de oveja.⁸¹

espiritual del siglo XVI, 2ª ed., trad. de Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 67 y ss.; Eva Alexandra Uchmany, *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España, 1580-1606*, México, Archivo General de la Nación, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 124 y ss.; David Khan, “España ante la heterodoxia. La Inquisición, el luteranismo y la definición del tipo penal alumbrado (1519-1530)” en Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo XVI* (formato EPUB), Madrid, Casa de Velázquez, 2018. p. 39-51; y Álvaro Castro Sánchez, “Los alumbrados del reino de Toledo. Religiosidad interior y recepción de la Reforma en Juan y María de Cazalla” en Boeglin, Fernández y Kahn (eds.), *Reforma y disidencia...*, p. 165-179. Si bien, como se mencionó en el primer capítulo, algunos ermitaños novohispanos de mediados o finales del siglo XVI -como Gregorio López- pudieron haber sido alumbrados huidos de la Península por las persecuciones que contra ellos se estaban dando, o congeniar directamente con estas ideas cuando entraron en contacto con ellas -como Francisco Losa-, lo cierto es que la mayoría de los eremitas, aunque fueron condenados por el Santo Oficio por pertenecer a esta “herejía”, no lo eran *in strictu sensu*; simplemente se les “encasilló” en esta categoría porque sus creencias y prácticas eran muy similares a las de este grupo. A este respecto pueden verse Jaffary, *False Mystics. Deviant...*, p. 16 y ss. y Natalia Silva Prada, “Con piel de oveja en lo exterior y siendo lobo rapante: Juan Gómez, un portugués común transformado en profeta eremita (ca. 1605-1659)”, PROHAL MONOGRÁFICO, *Revista del Programa de Historia de América Latina*, vol. 3, Primera Sección: *Vitral Monográfico*, no. 3, Buenos Aires, Instituto Ravignani, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, 2012, p. 81-82.

⁸⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, f. 131-133.

⁸¹ AHN, *Inquisición*, 1733, exp. 7, segunda parte, f. 74-74v y AGN, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, f. 89.

La otra cara de la moneda: el ermitaño como modelo de santidad y símbolo de orgullo e identidad

A pesar de que existía esta concepción negativa del ermitaño entre los novohispanos, también, como ha quedado demostrado a lo largo de este trabajo, prevalecía una positiva, consecuencia de que en el imaginario se encontraba presente la imagen del eremita santo, la cual se reforzaba por medio de narraciones hagiográficas (existentes en obras escritas o en sermones) y pinturas. Gracias a ella, muchos de estos personajes se hicieron de un sinnúmero de seguidores, los cuales eran de distintas calidades (peninsulares, criollos, mestizos, indios, negros, mulatos, etc.), estratos sociales y estamentos, incluyendo el clerical. Estos, como se ha insistido, los veían como hombres virtuosos y santos, que habían recibido algunas gracias de Dios que les permitían hacer milagros y otros portentos, además de que poseían una gran sabiduría (tanto en temas profanos como en temas espirituales), la cual habían adquirido no por haber leído grandes libros o tenido una preparación previa, sino por medio de la ciencia infusa, lo cual hacía todavía más confiable su conocimiento. Por ende, se podía acudir con ellos cuando había la necesidad de un consejo o una curación taumatúrgica, y se podía hacer cuando estuvieran con vida o después de muertos; en este último caso, como se vio con Gregorio López o con Bartolomé de Torres, se optaba por visitar sus tumbas o hacer uso de sus reliquias, ya que estas guardaban su *esentia* y *potentia* santificadoras. Los ermitaños, pues, en tanto santos, eran y podían fungir como intermediarios entre Dios y los hombres.

Por ende, gracias a esta concepción, y al gran carisma que tenían, muchos de estos individuos se hicieron de varios seguidores, los cuales no solo los auxiliaban con sus limosnas, sino que también les proporcionaban techo y comida. Algunos, incluso, los llegaron a ayudar en los proyectos que tenían. Uno de los ejemplos más representativos de este fenómeno es el del cerero Francisco Antonio de Loaysa, el cual tenía la costumbre de hospedar en su casa -ubicada en la plaza del Volador de la ciudad de México- a todos los anacoretas (y beatas) que pasaban por ella. Allí se alojaron Bartolomé de Torres, Francisco de la Cruz y Salvador de Victoria; este último, de hecho, llegó con él por recomendación de un sacerdote de Jalacingo (el padre Juan de Landa) que conoció durante el camino de Veracruz a Puebla, el cual justamente le informó de la gran disposición que guardaba este cerero para recibir en su casa a personas como él.⁸² Otros casos representativos fueron los

⁸² AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 65-65v y Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 93.

del corredor de lonja Nicolás de Peñafiel y el dominico fray Alonso Pacheco, también seguidores (y hasta cierto punto discípulos) de este ermitaño. Como se recordará, Salvador de Victoria tenía como objetivo principal fundar una nueva orden religiosa en Nueva España, cuya sede sería las cuevas del pueblo de Santa Fe, en donde además edificaría un santuario dedicado a la Virgen de los Santos. Sin embargo, para poder llevar a cabo este proyecto necesitaba hacerse de recursos, tanto humanos como económicos, de ahí que empezó a pedir limosnas y a buscar bienhechores y personas entusiasmadas que quisieran ayudar o formar parte de “su nueva religión.” Entre estas se encontraron, precisamente, fray Alonso Pacheco, quien, a pesar de ser dominico, quería que el eremita lo admitiese -aunque fuese solo por algunas temporadas- en su congregación del Salvador, y Nicolás de Peñafiel, el cual, además de comprometerse a ingresar como miembro de esta, fungiría como su síndico, llevando el registro de todas limosnas que irían recibiendo. La cercanía que llegó a tener Victoria con Peñafiel y la admiración y fidelidad que este le guardó debieron ser de tal magnitud que, cuando el ermitaño cayó preso en las cárceles del Santo Oficio y los inquisidores estaban por corroborar que era un fraile capuchino prófugo, le escribió una carta a Peñafiel diciéndole que redactara e hiciera llegar al tribunal dos misivas apócrifas, firmadas respectivamente por fray Agustín de Ronda y fray Juan de Peralta, en donde se dijera que estos frailes estaban próximos a morir y que, por descargo de su conciencia, querían confesar que debido a la envidia que le tuvieron a Salvador de Victoria cuando lo conocieron en las misiones de Goa, inventaron la historia de que era un fraile de su orden que había huido del convento para perjudicarlo. Si bien esta petición nunca llegó a las manos de Peñafiel, ya que fue interceptada por el alcaide de las cárceles, es probable que, de haberla conocido, hubiera accedido a ella.⁸³

Un ejemplo más los encontramos con el también dominico fray Diego de Monroy, el cual, a pesar de que no consideraba que todas las creencias y prácticas de Diego Felipe eran buenas u ortodoxas, acudía a él cuando necesitaba de algún consejo o portento. Como se vio en el segundo capítulo, le pidió que le predijera cómo saldría el negocio que iría a tratar a Roma su compañero fray Luis de Orduña en nombre de su Orden, y le encomendó el alma de su tío fray Hernando Martín, a quien creía muerto, para que orara por él, pues tenía noticia de que dicho ermitaño había ayudado a salir a varias ánimas del Purgatorio. La actitud de

⁸³ AGN, *Inquisición*, vol. 445, exp. 1, f. 73v-74 y 83-83v.

este dominico, al igual que la de fray Alonso, reflejan, pues, que aún entre los sacerdotes, incluyendo los más letrados, privaba la idea de que estos personajes, aún con sus claroscuros, podían haber recibido la gracia de Dios para realizar tales portentos, razón por la cual podían acercarse y beneficiarse de ellos.

Pero estos beneficios no solo eran espirituales, sino que también había algunos de carácter más mundano. Debido a la imagen de santidad que proyectaban los ermitaños, como otros tantos venerables, también poseían prestigio, del cual podrían aprovecharse todos aquellos que se vincularan con ellos. Como se recordará, esta fue una de las razones por las cuales los obispos de las ciudades novohispanas que querían consolidar sus episcopópoli los apoyaron e impulsaron en sus proyectos, y esta también fue la causa por la que virreyes, como Luis de Velasco; nobles, como el marqués del Valle; y autoridades locales, como Luis Hurtado de Mendoza, regidor del pueblo de Teotihuacán, decidieron protegerlos y relacionarse con ellos.⁸⁴ El tener de su lado a un “santo vivo”, dotado con la gracia de Dios, no solo les ayudaría a fortalecer su imagen, sino que también les permitiría legitimar varias de sus políticas y empresas. Asimismo, cuando estos individuos se hallaban fomentando un nuevo culto sus allegados podían favorecerse de todo lo que esta acción implicaba. Baste recordar que cuando Antón de Candía promovió el culto a Nuestra Señora de Tulantongo y, como consecuencia de ello, puso su obraje y demás establecimientos comerciales, el alcalde mayor de Texcoco, quien siempre lo apoyó, pudo hacer negocios con él. O, que gracias a que Juan Meléndez Carreño se acercó a Francisco Lerín, pudo materializar su proyecto de edificarle un nuevo templo a la virgen de la Salud de Pátzcuaro, arrebatarla a los indígenas y apropiarse de ella. También, es probable que uno de los motivos que tuvo el cerero Loaysa para recibir y amparar a Bartolomé de Torres y a Salvador de Victoria en su casa es la gran cantidad de cera que se demandaría alrededor de ellos, sobre todo si estaban promoviendo dos cultos que prometían: el Santo Cristo de Chalma y la Virgen de los Santos. Eso no obsta, cabe aclarar, que todos estos “seguidores” no creyeran realmente en la santidad de los eremitas y que también quisieran gozar de sus consejos, milagros y otros portentos, resultado de su capacidad intercesora que tenían con la divinidad. No hay que olvidar que en esta época, como en cualquier otra, los intereses sacros y profanos no eran excluyentes, y podían convivir perfectamente al mismo tiempo.

⁸⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 376, exp. 28, f. 417.

Así pues, los beneficios materiales y espirituales que podían ofrecer los eremitas ayudaron a que su imagen de santidad se hiciera presente en el imaginario y contrastara con la concepción negativa que pesaba sobre ellos. A esto también ayudó, por un lado, como se ha expuesto en otros apartados, que trataran de mostrarse con todos los tópicos que conformaban el modelo de ermitaño ideal; que se disciplinaran, arrobaran o hicieran otras “demostraciones de santidad” en espacios públicos de gran concurrencia, como templos y plazas; que formaran parte de asociaciones piadosas como cofradías y terceras órdenes; y que estuvieran presentes en muchas de las actividades religiosas donde participaba gran número de fieles, tales como rezos, ejercicios espirituales, procesiones, misiones callejeras, etc. Por el otro, que muchas de estas prácticas fueran retratadas en obras hagiográficas que sus confesores, padres espirituales u otros sacerdotes que sentían admiración por ellos escribieron al respecto. Entre estas se encuentran la que hizo Francisco Losa sobre Gregorio López (que, como se mencionó anteriormente, fue la obra base de todas las que vinieron después); la Antonio González Lasso sobre Diego de los Santos Ligerero; la de Pedro Salgado Somoza sobre Juan Bautista de Jesús; la de Francisco de Florencia sobre Bartolomé de Jesús y Juan de San José; y la de Juan García de la Rea sobre Diego del Río.⁸⁵

En todas estas narraciones, en tanto se trataban de hagiografías, los autores exaltaban las virtudes de sus “biografiados”, a las cuales, en un ejercicio retórico, comparaban con las que habían tenido santos ermitaños de otras épocas, empezando por los de la Tebaida. Con ello, además de crear “modelos de comportamiento” para todos aquellos que quisieran seguir este camino y garantizar que la imagen de estos personajes prevaleciera en la memoria de los novohispanos y no se perdiera con el andar del tiempo, buscaban demostrar que no solo del otro lado del Atlántico había florecido la santidad (en este caso la santidad eremítica), sino que también lo había hecho en las Indias, especialmente en Nueva España. Y es que muchos de estos autores eran criollos orgullosos de su “patria”, a la cual, por medio de estos individuos, querían exaltar y colocar al nivel de cualquier otro reino de la tierra. Con ello, la imagen del ermitaño, además de ser una figura de santidad, terminó por convertirse en un símbolo identitario, del cual se podían sentir orgullosos los novohispanos, pues era la prueba fehaciente de que Nueva España, al igual que otros lugares de la cristiandad, también había sido bendecida por Dios con estos santos.

⁸⁵ Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 199-204.

De todos ellos, sin duda, el más representativo fue Gregorio López, en tanto fue el único cuya causa pudo ser postulada en Roma y, por ende, en alcanzar el grado de “siervo de Dios.” A pesar de que nunca logró la beatificación (y por ende, tampoco la canonización), pues la Sagrada Congregación de Ritos determinó que no reunía las condiciones necesarias para ello (empezando porque nunca se despejaron las sospechas que pesaban sobre él sobre su heterodoxia), el hecho de que hubiera llegado hasta esas instancias y al alcance que tuvo en toda la cristiandad -consecuencia de que la obra de Francisco Losa se difundió por muchas partes del orbe- hizo que los novohispanos, en particular los habitantes de la ciudad de México, pusieran sus esperanzas en su causa y lo difundieran como uno de sus símbolos más importantes. Esta tendencia continuaría durante la primera mitad del siglo XVIII; prueba de ello es la pintura que realizó Juan Rodríguez Juárez hacia 1720 (imagen 6), en la cual, pese a las prohibiciones que existían sobre representar a venerables no beatificados, decidió incluirlo en una pintura que hizo sobre la virgen de Guadalupe. Como se puede apreciar, el centro de la composición está reservado a la Guadalupana, la cual está rodeada de los santos que ocupan los primeros lugares de la corte celestial: san Miguel arcángel, san Juan Bautista, san José y algunos de los apóstoles. También, se encuentra coronada por la Trinidad, representada en su forma tradicional, y a sus pies se localizan, de izquierda a derecha y en actitud orante, un mitrado, el Papa (quizá, por las fechas, se trate de Clemente XI) y Gregorio López, pintado como se le solía caracterizar: con su hábito de paño pardo y sus brazos entrelazados, ya que era la manera en la que oraba. Por otra parte, a lo largo del cuadro, Rodríguez Juárez colocó otros santos muy representativos de la Iglesia en general y de las órdenes religiosas en particular: santa Teresa de Jesús y san Jerónimo en el primer cuadrante, ambos doctores de la Iglesia; los padres de María (santa Ana y san Joaquín) en el cuadrante inferior; san Diego de Alcalá y san Francisco Javier por debajo de ellos; santa Gertrudis la Magna, unas ánimas del Purgatorio y san Pedro Nolasco con quien pareciera san Francisco de Paula a su costado derecho; y san Francisco de Asís, san Antonio de Padua y san Juan de la Cruz en la parte superior. Ahora bien, lo que me interesa destacar del cuadro es que en el conjunto de la composición, donde todos son santos (salvo las ánimas del Purgatorio), el pintor novohispano decidió incluir a Gregorio López, a pesar de las prohibiciones que existían sobre no representar explícitamente a venerables no canonizados. Asimismo, llama la atención la posición en la que lo colocó: en el centro de la composición, a los pies de la

virgen de Guadalupe, a un costado del Papa y por encima de las ánimas del Purgatorio. Parecería a reserva de futuras investigaciones y de un estudio más detallado, que el discurso que se quería transmitir al pintarlo aquí y de esta manera era que Gregorio López, aunque aún no había sido reconocido por la Santa Sede, era una verdadero santo, equiparable al resto de los que aparecían en el cuadro, a quien los miembros de las Iglesias militantes y purgantes podían pedir su intercesión. Además, era el santo de los novohispanos, a quien junto con la Guadalupana se debía promover como los símbolos más representativos, tanto del Arzobispado de México como de la patria novohispana. Finalmente, el situarlo a un costado del “sucesor de san Pedro” y a los pies de esta advocación mariana, poniendo a sus espaldas el Tepeyac y el templo que la albergaba, era también una forma de decir que este venerable encarnaba a Nueva España, una tierra bendecida por Dios, pues en ella se había aparecido su “santa Madre” y florecía la santidad.



Imagen 6. Juan Rodríguez Juárez, *La Virgen de Guadalupe y santos*, ca. 1720. Óleo sobre tela. Colección Christopher C. Hill, San Antonio Texas, USA.⁸⁶

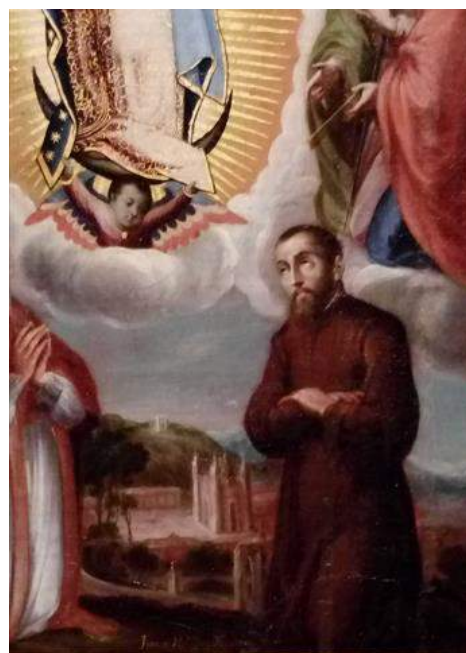


Imagen 7. Detalle de la obra anterior donde se aprecia con mayor claridad la figura de Gregorio López.

⁸⁶ Fotografía propia tomada en la exposición “Pintado en México, 1700-1790: *Pinxit Mexici*”, ocurrida entre noviembre de 2017 y marzo de 2018 en el Palacio de Cultura Citibanamex (Palacio de Iturbide).

Gregorio López, pues, se fue convirtiendo en un símbolo identitario y de orgullo de los novohispanos, especialmente de los que habitaban la ciudad de México, debido al impulso que se le estaba dando en la zona donde vivió y desarrolló sus principales milagros. En él, estos criollos depositaron sus esperanzas para que su patria fuera reconocida como un verdadero paraíso, como un, en palabras de Antonio Rubial, “paraíso de los elegidos.”⁸⁷

⁸⁷ Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 222-230.

Epílogo

No os engañó el Padre Cleto,
pues diez años ha vivido
una santa penitente
en este yermo tranquilo,
de los hombres ignorada,
en penitencia prodigio.
En nuestra iglesia sus restos
están, y yo los estimo
como la joya más rica
de esta casa [...]
La gruta que fue su albergue
[...]
está cerca
en ese hondo precipicio.
Aún existen en su seno
los humildes utensilios
que usó la santa; a su lado
un arroyo cristalino
brota apacible...

El duque de Rivas, *Don
Álvaro o la fuerza del sino*¹

El 22 de marzo de 1835 se estrenaba, en el teatro del Príncipe de Madrid, la obra *Don Álvaro o la fuerza del sino*, escrita por el dramaturgo y estadista don Ángel de Saavedra y Ramírez, mejor conocido como el duque de Rivas. En la escena VII de la segunda jornada, tal y como se puede ver en el epígrafe, doña Leonor, la protagonista, luego de experimentar una profunda culpa porque don Álvaro, su amado, en una trágica suerte del destino había disparado y matado por accidente a su padre, decidió convertirse en ermitaña. Para lograrlo, se dirigió a una cueva en donde anteriormente había vivido otra solitaria, cuyos restos se conservaban en la iglesia del convento franciscano de los Ángeles. Antes de entrar en ella, le solicitó permiso al guardián de aquella casa, ya que el yermo dependía de los frailes de este lugar. Este no solo se lo concedió, sino que le comentó que los restos de la anterior penitente eran una de las joyas más preciadas que tenían, además de que en la cueva que pretendía habitar aún se conservaban los instrumentos de penitencia que había utilizado. Para este religioso, dicha gruta tenía un aura de sacralidad que le había impreso aquella mujer penitente, a la que

¹ Ángel de Saavedra y Ramírez, *Don Álvaro o la fuerza del sino*, 11ª ed., pról. de Antonio Magaña-Esquivel, México, Porrúa, 2014, jornada II, escena VII, p. 32.

consideraban una santa, pues por ahí corría un arroyo de aguas cristalinas y apacibles. El sitio era, pues, un verdadero *locus amoenus*, perfecto para llevar una vida eremítica dentro de él. Una década después, pero en la ciudad de México, poco antes de que estallara el conflicto entre los gobiernos mexicano y norteamericano, se reimprimía en la imprenta de Luis Abadiano y Valdés la historia de la virgen de la Defensa y del ermitaño Juan Bautista de Jesús que había escrito, a finales del siglo XVII, Pedro Salgado de Somoza. El objetivo de esta reedición, que venía acompañada de una estampa de esta advocación mariana, era que los habitantes de la ciudad de los Ángeles no olvidaran las historias de la escultura mariana que se encontraba en el tabernáculo de su catedral, de los varios milagros que realizó y del anacoreta que cuidó de ella en su ermita del bosque de Atlahuitec. Con ello, los pobladores de esta ciudad pudieron volver a tener presente en su imaginario la imagen de este personaje, el cual aparecía representado como un ermitaño de la Tebaida, con virtudes y hechos portentosos muy similares a los que los Padres del Desierto habían tenido o experimentado. Por ende, a pesar de que se trataba de un personaje que había pertenecido a otra época y cuya santidad nunca fue reconocida por Roma, era alguien digno de ser rememorado y un orgullo para esa ciudad.

A pesar de que estas narraciones fueron escritas en dos contextos muy diferentes, y que una es una obra de teatro y la otra una historia religiosa con una hagiografía incluida, ambas constituyen una muestra fehaciente de que tanto en España como en México, en pleno siglo XIX, cuando ya se habían implementado las primeras reformas que pretendían separar al Estado de la Iglesia, la imagen del ermitaño (o ermitaña), encarnado en personajes literarios o “históricos”, seguía presente en el imaginario social y funcionando como un modelo de santidad (en el caso de la ermitaña del duque de Rivas ligado al arrepentimiento) y como un símbolo que podía generar admiración y orgullo, a pesar de que en el día al día los habitantes de ambos lados del Atlántico ya no convivieran con esos individuos que, desde finales del siglo XVIII, habían ido desapareciendo.

Sin embargo, esta presencia en el imaginario, como se señaló desde la introducción, no feneció a lo largo de esta centuria. Si bien la figura del eremita fue sufriendo modificaciones con el paso del tiempo, y es evidente que ya no significa lo mismo (o con la misma carga simbólica) que en el Antiguo Régimen, el asombro y a veces devoción que produce ha llegado hasta nuestros días, quizá por los vestigios que han quedado de ellos,

porque se trata de una forma de vida curiosa que puede parecer casi “antinatural” o porque durante más de mil años las sociedades cristianas convivieron con estos hombres, los cuales se hallaron presentes en muchos aspectos de su vida diaria, de su vida religiosa.

En la presente tesis he abordado a los ermitaños que vivieron y actuaron en Nueva España durante los siglos XVI y XVII; especialmente me centré en sus creencias y prácticas religiosas, pues fue en este ámbito donde tuvieron mayor presencia. No obstante, debido a la importancia simbólica que alcanzaron y a que en una sociedad como la novohispana la religiosidad ocupaba todos los aspectos de la vida cotidiana, igualmente fue necesario analizar su concepción e importancia que tuvieron en el imaginario, y cómo estas imágenes se construían a partir de una realidad pero también influían en esta. Tras haber hecho este recorrido, se pueden apuntar algunas conclusiones o consideraciones finales referentes al tema mismo, a la historiografía en el que se inserta y a la perspectiva que estuvo detrás de la investigación.

En primer lugar, los eremitas que han aparecido en estas páginas dan cuenta, como han apuntado George Duby, Jacques Le Goff, Carlo Ginzburg, Peter Burke, Roger Chartier, Julio Caro Baroja y otros historiadores que cultivan la historia cultural, que la antigua división que existía entre cultura o religiosidad “cultura” y “popular” ya no es operante, pues los que tradicionalmente habían sido asociados a una u otra “casilla” sostenían creencias y realizaban prácticas muy similares. Ello explica que tanto el virrey Luis de Velasco el joven, como el marqués del Valle, el obispo Alonso Cuevas y Dávalos, el dominico fray Diego de Monroy, el agustino fray Juan de Grijalva, el cerero Francisco Antonio de Loaysa, la mestiza María Junic, los indios del pueblo de Santa María Tulantongo y otros tantos novohispanos de los cuales no nos queda registro, provenientes de distintos estratos y grupos sociales y con formaciones muy diversas (algunos con nula formación y otros con grandes conocimientos teológicos) llegaron a considerar que los solitarios podían ser unos santos y que, por tanto, podían beneficiarse de las gracias que Dios había depositado en ellos, desde conocer el futuro hasta obtener una curación milagrosa o un buen consejo en asuntos espirituales o profanos, pues habían sido dotados con la ciencia infusa. Así pues, más que dividir la religiosidad (y la cultura en general) en “cultura” o “popular”, resulta más conveniente estudiar cuál era el horizonte vital, el capital cultural o el *habitus* -en palabras de Pierre Bourdieu- de cada uno de ellos, para tratar de comprender cómo entendían y vivían, desde su propia subjetividad, la

religiosidad, así como las implicaciones que esto generaba. Esto mismo se puede aplicar, en este caso, a los propios ermitaños, pues a pesar de que tanto había letrados -como Fernando de Córdoba y Bocanegra o Juan González- como analfabetos o con nimia formación teológica -como el ermitaño que dormía entre las obras de la catedral o Diego Felipe- muchos de ellos partieron de las mismas ideas o modelos que existían sobre los solitarios, solo que se apropiaron de ellos (como diría Chartier) de manera diferente.

Una segunda reflexión que se desprende de este trabajo, relacionada también con este asunto de la formación o el capital cultural, es la cuestión de la homogeneidad o diversidad. A pesar de que se hable de una religiosidad de la época o de un imaginario social como si se tratara de algo homogéneo, a veces por simplificar, a veces porque sí se encuentran similitudes muy marcadas, lo cierto es que aunque estas creencias, prácticas religiosas e imágenes que existían sobre los ermitaños partían de los mismos esquemas mentales (del mismo “utillaje mental” como diría Lucien Febvre y las primeras generaciones de la Escuela de los Anales) y se basaban en los modelos y las líneas que marcaba la Iglesia institucional, en realidad cada individuo, desde su propio horizonte vital, las entendía y “construía” de manera diferente. Así, aunque todos o la mayoría de los novohispanos, incluyendo a los propios anacoretas, tenían en mente las características o los tópicos que debía poseer un ermitaño y las principales ideas que la Iglesia sostenía en torno a estos personajes, cada uno de ellos construía en su imaginario sus propias representaciones.

Este punto nos lleva a una tercera consideración, la cual versa sobre el imaginario y la realidad. Las imágenes que se encontraban (o mejor dicho, que se construían) en el imaginario de los hombres se articulaban a partir de imágenes preexistentes, las cuales les habían sido heredadas y se componían, justamente, de ese “utillaje mental de la época”, pero también de sus propias experiencias, de su propio horizonte vital. Sin embargo, estas imágenes también determinaban la forma en la que se vinculaban con su realidad, en este caso con los ermitaños. Por ende, como argumentaba Chartier, se puede concluir que los hechos de la vida diaria incidían en el imaginario, pero este, a su vez, la afectaba y modificaba en un proceso recíproco. Así pues, el actuar diario de los anacoretas influía en cómo sus coetáneos los concebían en su imaginario, pero este también guiaba la forma en la que se relacionaban con ellos.

Ahora bien, con respecto a la imagen o imágenes que existían sobre estos personajes, una siguiente consideración a la que se llegó, tal y como ha quedado de manifiesto a lo largo de estas páginas, es que siempre fueron ambivalentes. El ermitaño podía ser un verdadero santo, capaz de hacer milagros y maravillas, pero también un pícaro, un hereje, un holgazán, un vagabundo, un embustero, un “lobo rapaz vestido de oveja.” A este respecto, el ejemplo más contundente fue el venerable Gregorio López, pues así como fue considerado vagabundo y heterodoxo por algunas autoridades, igualmente fue tenido por profeta, consejero espiritual, un hombre sabio y taumaturgo. Tras su muerte, a pesar de que las sospechas que pesaban sobre él no desaparecieron (lo cual fue determinante para que no subiera a los altares), los habitantes de Nueva España, especialmente los de la ciudad de México, lo consideraron un verdadero intermediario entre Dios y los hombres, y por tanto un orgullo de su patria que demostraba que la santidad también había florecido en el Nuevo Mundo y no solo del otro lado del Atlántico. El eremita, pues, también terminó por convertirse en un símbolo identitario de las patrias novohispanas.

Como última consideración es importante decir que, amén de que las autoridades eclesiásticas hayan o no aceptado el papel intercesor de los ermitaños, no podían negar que los fieles los tenían por tal, pues vivos o muertos, los sentían más cercanos que sus propios sacerdotes, que sus propios “pastores”, tal vez porque eran laicos como ellos. Por ende, y además de que el eremitismo era una forma de vida cristiana válida y loable, optaron por tratar de apropiarse de ellos y encauzar sus acciones, más que limitarlos o prohibirlos, salvo en escasas ocasiones. Después de todo, la pervivencia y el caminar de la Iglesia no solo dependía de los clérigos, sino también y en buena medida, de los fieles, de los laicos, tal y como había sido en los primeros siglos de su existencia.

Finalmente, solo me resta añadir que, como se habrá dado cuenta el lector, existen aún muchos elementos y aspectos vinculados a los ermitaños novohispanos (o de cualquier parte del orbe hispánico) que pueden ser estudiados y, con ello, seguir profundizando en este tema. Entre estos se encontrarían las obras teológicas y espirituales que leían o de las que tenían noticia, así como los mecanismos que emplearon para apropiarse de su contenido; el vínculo que existió entre estos personajes y los grupos de alumbrados que llegaron a América desde mediados y hasta finales del siglo XVI; la manera en la que se transformó el eremitismo durante el siglo XVIII; o las diferencias y similitudes existentes entre la vida eremítica seglar

y la que se desarrolló al interior de los claustros o los desiertos institucionalizados. Asimismo, resultaría muy interesante (y necesario) un estudio comparativo entre los anacoretas de estas tierras y los que surgieron en otras latitudes de la Monarquía hispánica, como los virreinos de Perú y Nápoles o los territorios de la propia Península Ibérica. Después de todo, estos personajes que estuvieron tan presentes en la religiosidad y en el imaginario de sus coetáneos son uno de los senderos que nos permitirá continuar acercándonos a la vida espiritual de aquella época.

Anexo 1. Cuadro de ermitaños novohispanos

Nombre	Lugar de nacimiento	Calidad respecto a su origen	Edad ¹	Vestimenta y apariencia	Carrera, oficios o actividades que desempeñaron antes o durante su vida eremítica	Espacios de actuación	Fechas de actuación	¿Sabía leer o escribir?	Fuentes en donde se puede encontrar información al respecto ²
1.- Gaspar Díez	Algún lugar de Extremadura	Peninsular	Se desconoce, pero debió convertirse en ermitaño a una edad madura	Se desconoce	Soldado	Los alrededores de Huejotzingo	Primera mitad del siglo XVI	Se desconoce	Bernal Díaz del Castillo, <i>Historia verdadera de la conquista de la Nueva España</i> , 23ª ed., introd. y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 2007, cap. CCV, p. 569-570.
2.- Ermitaño anónimo compañero de Díez	Se desconoce	Posiblemente peninsular	Se desconoce, pero debió convertirse en ermitaño a una edad madura	Se desconoce	Se desconoce	Los alrededores de Huejotzingo	Primera mitad del siglo XVI	Se desconoce	Bernal Díaz del Castillo, <i>Historia verdadera de la conquista de la Nueva España</i> , 23ª ed., introd. y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 2007, cap. CCV, p. 569-570.

¹ Con respecto a la edad, me refiero a los años que dichos personajes tenían (o pudieron tener) cuando se convirtieron en ermitaños o cuando empezaron a ejercer esta forma de vida en Nueva España.

² En esta sección, me limito a señalar las fuentes principales que dan cuenta de la vida y obra de los ermitaños. No he colocado aquí la totalidad de la documentación o los estudios monográficos que existen al respecto: estas fuentes pueden verse a lo largo de la tesis.

3.- Segundo ermitaño anónimo compañero de Díez	Se desconoce	Posiblemente peninsular	Se desconoce, pero debió convertirse en ermitaño a una edad madura	Se desconoce	Se desconoce	Los alrededores de Huejotzingo	Primera mitad del siglo XVI	Se desconoce	Bernal Díaz del Castillo, <i>Historia verdadera de la conquista de la Nueva España</i> , 23ª ed., introd. y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 2007, cap. CCV, p. 569-570.
4.- Juan González	Algún lugar del obispado de Badajoz: posiblemente Fregenal, Valencia de Mombuey o Villanueva del Fresno.	Peninsular	Se hizo ermitaño hacia los cincuenta años	Vestimentas clericales	Clérigo secular. Antes de ser ermitaño fue canónigo de la catedral y rector de la universidad de México.	El pueblo de Xochimilco, la ciudad de México, los alrededores de Texcoco (especialmente el pueblo de Huexotla) y el pueblo de Ahuehuetlán (después, pueblo de la Piedad, a las afueras de la ciudad de México).	1560-1590	Sabía leer y escribir	Jerónimo de Mendieta, OFM., <i>Historia eclesiástica indiana</i> , publicada por Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería (Portal de Agustinos), 1870, L. IV, cap. III, p. 369-372; Juan de Torquemada, OFM., <i>Monarquía indiana</i> , ed. y coord. de Miguel León Portilla, México, UNAM, IIH, 1975, vol. V, L. XV, cap. XXVIII, p. 117-126; Hernando de Ojea, OP., <i>Libro tercero de la historia religiosa de la Provincia de</i>

									<i>México de la Orden de Santo Domingo</i> , ed. de José Rubén Romero Galván, México, UNAM, III, 2007, cap. VII, p. 160-163; y Alonso Franco, <i>Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores, en la Nueva España</i> , ed. de José María Ágreda, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, cap. XXXI, p. 115-117.
5.- Gregorio López	Madrid	Peninsular	Empezó su vida eremítica en Nueva España hacia los veintiún años, aunque parece ser que años atrás, cuando todavía estaba en España, ya había vivido un tiempo como ermitaño.	Usaba un hábito pardo ceñido por un cinto; portaba zapatos y medias. Era alto y delgado, de rostro aguileño y frente ancha. Tenía ojos grandes, entre verdes y negros, y su cabello y	Antes de ser ermitaño trabajó como escribano. Ya cuando se convirtió en eremita, fue maestro de primeras letras y vivía de la caridad.	El valle de Atemajac [Zacatecas], la zona de la Huasteca, la villa de Atlixco, el santuario de los Remedios, el hospital de Oaxtepec, la ciudad de México y el pueblo de Santa Fe.	1563-1596	Sabía leer y escribir	Francisco Losa, <i>La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España</i> , México, Imprenta de Juan Ruiz, 1613 y AAV, <i>Congregazione dei Riti</i> , vol. 1704.

				barba eran de color avellana.					
6.- Sebastián Mejía	Se desconoce	Peninsular	Se desconoce, pero debió convertirse en ermitaño a una edad madura	Se desconoce. Posiblemente usó un sayal como el de Gregorio López.	Antes de ser ermitaño fue estanciero en el valle de Atemajac	El valle de Atemajac	Hacia 1566	Se desconoce, pero lo más seguro es que sí supiera leer y escribir	Francisco Losa, <i>La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España</i> , México, Imprenta de Juan Ruiz, 1613, fol. 11-11v y AGI, <i>Indiferente</i> , 1965, L. 12, f. 71v.
7.- Lope Rodríguez	Villa de Cangas	Peninsular	Se desconoce	Vestía el hábito de los hipólitos	Hipólito	Alrededores del pueblo de Oaxtepec	Segunda mitad del siglo XVI	Es casi seguro que sí supiera leer y escribir	Juan Díaz de Arce, <i>Libro cuarto del prójimo evangélico</i> , México, por Hipólito de Ribera, 1652, cap. IX, fol. 23-23v.
8.- Juan de Mesa	Utrera	Peninsular	Se desconoce, pero Jerónimo de Mendieta estipula que abrazó la vida eremítica a una edad avanzada	Vestimentas clericales	Clérigo secular	La villa de Tampico	Segunda mitad del siglo XVI	Sabía leer y escribir	Jerónimo de Mendieta, OFM., <i>Historia eclesiástica indiana</i> , publicada por Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería (Portal de Agustinos), 1870, L. IV, cap. IV, p. 373-375 y Juan de Torquemada, OFM., <i>Monarquía</i>

									<i>indiana</i> , ed. y coord. de Miguel León Portilla, México, UNAM, IIH, 1975, vol. V, L. XV, cap. XXIX, p. 126-131.
9.- Diego Hernando Moreno	Baeza	Peninsular	Se desconoce, pero debió convertirse en ermitaño a una edad madura	Usaba un sayal de color negro	Había sido músico de arpa y de vihuela (oficios que había enseñado). También, había sido tejedor de terciopelo; incluso, llegó a tener unos telares en Sevilla. Desde que se convirtió en ermitaño, solo se sostenía con las limosnas que pedía.	El santuario de los Remedios y la ciudad de México	Hacia 1575	Se desconoce	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 117, exp. 7, f. 77-124.
10.- Fernando de Córdoba Bocanegra	Ciudad de México	Criollo	Comenzó su vida eremítica hacia los dieciséis años	Vestía un paño fraileco, parecido al de los franciscanos. Después, al ordenarse, debió usar vestimentas clericales.	Durante su vida eremítica, siempre recibió el apoyo de sus padres, ya que residió en una casa que ellos tenían en Texcoco.	Principalmente en la ciudad de Texcoco, aunque también llegó a ir a la ciudad de México	Entre 1581 y 1589	Sabía leer y escribir	Alonso Remón, OM., <i>Vida y muerte del siervo de Dios don Fernando de Córdoba y Bocanegra</i> , Madrid, Imprenta de Luis Sánchez, 1616.
11.- Francisco Losa	Pueblo de Cea	Peninsular	Empezó a vivir como	Vestimentas clericales	Clérigo secular. Antes de ser	El pueblo de Santa Fe y la	1590-1626	Sabía leer y escribir	Francisco Losa, <i>La vida que hizo</i>

			ermitaños hacia los cincuenta y cuatro años		ermitaño, fue racionero de la catedral de México y se encargaba de socorrer y dar limosna a los pobres vergonzantes.	ciudad de México			<i>el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España, México, Imprenta de Juan Ruíz, 1613; Carlos de Sigüenza y Góngora, Paraíso Occidental, pról. de Margarita Peña, México, CONACULTA, 2003; AGN, Inquisición, vol. 281, exp. 40, f. 636-640 [también aparece como f. 172-176]; y AAV, Congregazione dei Riti, vol. 1704.</i>
12.- Juan Escoto	Se desconoce	Peninsular	Se desconoce	Se desconoce	Enseñaba a los niños los fundamentos de la doctrina cristiana y las primeras letras	La ciudad de la Habana	Principios del siglo XVII	Sabía leer y escribir	AGI, <i>Contratación</i> , 5313, N. 49, s.f.
13.- Juan Fortuño	Se desconoce	Peninsular	Alrededor de treinta años	Se desconoce en cuanto a su vestimenta, pero se sabe que era rubio, barbado, mediano de cuerpo y tenía pecas en el rostro.	Vivía de las limosnas que le daban	Se desconoce. Solo se sabe que pasó en una flota a Nueva España.	Principios del siglo XVII	Se desconoce	AGI, <i>Contratación</i> , 5337, N. 16, s.f.

14.- Cristóbal García	Se desconoce	Peninsular	Más de cincuenta años	Traía un hábito de Nuestra Señora de la Candelaria. Tenía la barba y el cabello largos, así como una cicatriz debajo del ojo izquierdo.	Al parecer, vivía de las limosnas que le daban.	Se desconoce. Solo se sabe que pasó en una flota a Nueva España.	Principios del siglo XVII	Se desconoce	AGI, <i>Contratación</i> , 5335, N. 77, s.f.
15.- Diego de la Asunción	Se desconoce	Posiblemente peninsular	Se desconoce	Se desconoce	Se desconoce. Tras estar viviendo un tiempo como ermitaño, decidió profesar como carmelita.	La región de Guatemala	Principios del siglo XVII	Se desconoce. Debió haber aprendido por lo menos a leer.	Agustín de la Madre de Dios, OCD., <i>Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano</i> , versión paleográfica, introd. y notas de Eduardo Báez Macías, México, UNAM, 1986, L. IV, cap. II, p. 262.
16.- Ermitaño de Apaseo	Se desconoce	Posiblemente peninsular	Se desconoce	Se desconoce	Se desconoce	El pueblo de Apaseo (Querétaro)	Hacia 1615	Se desconoce	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 308 [segunda parte], exp. 42, f. 336.
17.- Juan Corzo	Algún lugar de Italia, posiblemente Génova	Extranjero (italiano)	Se desconoce	Hábito de Nuestra Señora del Carmen	Peregrino. Demandaba limosnas por las ánimas del Purgatorio.	El valle de Mixco, en Guatemala	Entre 1615 y 1621	Sabía leer y escribir	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 333, exp. 49, f. 31-32 y vol. 339, exp. 7 [aunque en el documento dice 2], f. 416-418. También, Francisco Vázquez, OFM.,

									<i>Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala</i> , 2ª ed., pról., notas e índices de fray Lázaro Lamadrid, Guatemala, Tipografía Nacional, 1944, t. IV, L. V, cap. X, p. 435-436.
18.- Ermitaño de la catedral	Algún lugar de Portugal	Portugués	Se desconoce	Andaba descalzo y semidesnudo, en hábito de penitente. Portaba un bastón, un rosario y una cruz en el pecho.	Solo vivía de las limosnas que le daban	La ciudad de México. Pasaba todo el día en las obras de la construcción de la nueva catedral.	Hacia 1616	Lo más seguro es que no supiera leer ni escribir	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 312, exp. 37, f. 167-173 [185-191]
19.- Bartolomé de Jesús María [Bartolomé de Torres]	Villa de Jalapa	Mestizo	Debió empezar su vida eremítica hacia los cincuenta años	Hábito de lego agustino	Antes de convertirse en ermitaño, se desempeñó como arriero. Posteriormente, ya como anacoreta, se dedicó a demandar limosnas y a cuidar de la ermita de Chalma y del	El santuario del Santo Cristo de Chalma, aunque también recorrió varios lugares demandando limosnas, como las ciudades de México y Puebla y la villa de Cuernavaca.	Entre 1619 y 1658	Sabía leer y escribir	Francisco de Florencia, <i>Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las cuevas en el Reino de Nueva España [...] con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María y</i>

					Cristo que ahí se encontraba.				<i>algunas noticias del santo fray Juan de San Joseph, su compañero, Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús, 1689.</i>
20.- Ermitaño del Realejo ³	Se desconoce	Posiblemente peninsular	Se desconoce, aunque se le tenía por viejo	Se desconoce	Se desconoce, aunque seguramente vivía de las limosnas que le daban	Puerto del Realejo (Nicaragua)	Se desconoce	Se desconoce	Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, <i>Zodiaco Mariano</i> , México, Imprenta Real del Colegio de San Ildefonso, 1755, parte IV, cap. VII, p. 255-257.
21.- Diego Felipe	Sevilla	Peninsular	Se desconoce, aunque se le tenía viejo	Hábito de Nuestra Señora del Carmen	Antes de ser ermitaño había trabajado como guardamina en Zacatecas. Después, ya como eremita, fue sacristán en el convento de Santa Teresa de la ciudad de México. Posteriormente, vivió de las limosnas y donativos que le daban.	La ciudad de México y el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe (extramuros de México)	Entre 1620 y 1635	Se desconoce. Es probable que no supiera leer, o, en todo caso, solo lo básico.	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 364, exp. 7, f. 373-423.

³ Como se mencionó en su momento, es difícil establecer si el anacoreta conocido como “ermitaño del Realejo” realmente existió o si más bien se trató de una leyenda, recogida años más tarde por Francisco de Florencia. No obstante, dado que considero que hay una gran posibilidad de que haya existido, lo incluyo en la contabilización.

22.- Juan Bautista de Jesús	Toledo	Peninsular	Comenzó su vida eremítica a los veintidós años	En un principio andaba con un pedazo de sayal, casi desnudo. Después, portó el hábito de la Tercera Orden de San Francisco.	Vivía de las limosnas y donativos que le daban	En los alrededores de las ciudades de Puebla y Tlaxcala. Pasó la mayor parte de su vida en el bosque de Atlahuitec.	Entre 1621 y 1660	Sabía leer y escribir	Pedro Salgado de Somoza, <i>Breve noticia de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa...con un epítome de la vida del anacoreta Juan Bautista de Jesús</i> , Puebla México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1845.
23.- Lucas de San Joseph	Alguna población de Extremadura	Peninsular	Empezó a vivir como eremita en Nueva España hacia los sesenta años	Llevaba un hábito de la congregación de ermitaños de San Pablo y un escapulario. Era alto, barbado y le faltaba la mitad del brazo izquierdo.	Al parecer solo vivía de las limosnas que le daban y de la ayuda que recibía, por lo general de los indios. Anteriormente había pertenecido a la Congregación de ermitaños de San Pablo.	La ciudad de Zacatecas y el pueblo de Tenancingo	Entre 1627 y 1630	Al parecer sabía leer	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 369, exp. 24, 8f. e <i>Indiferente virreinal</i> , caja 4712, exp. 001, 3f.
24.- Juan Rodríguez de la Mota	Huamantla	Posiblemente mestizo	Se convirtió en ermitaño hacia los veintisiete años	Andaba descalzo, con un sayal pardo y un cordón parecido al que usaban los franciscanos.	Se desconoce. Lo amparaban los agustinos del convento de Huejutla.	El pueblo de Huejutla (Hidalgo)	Hacia 1629	Se desconoce	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 289, exp. 3A, f. 221-229 [El expediente se encuentra intercalado dentro de otro expediente: el de don Fernando de Ribadeneira,

									justicia mayor de Taxco.
25.- Juan Barragán Cano	Celaya	Criollo	Se desconoce, pero debió empezar su vida eremítica a una edad madura	Vestimentas clericales	Clérigo secular	A las afueras de San Luis Potosí	Entre 1630 y 1666	Sabía leer y escribir	Antonio de Robles, <i>Diario de sucesos notables (1665-1703)</i> , ed. y pról. de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1946, t. I, p. 27-28 y, Manuel María Gorriño y Arduengo, <i>Oración eucarística que en la solemne acción de gracias que celebró la ciudad de San Luis Potosí [...] por el pronto socorro de las aguas</i> , México, en la Oficina de don Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1806.
26.- Ermitaño de Tehuacán, posiblemente llamado Francisco Ruiz	Se desconoce	Se desconoce. Posiblemente peninsular	Se desconoce	Se desconoce	Se desconoce	El pueblo de Tehuacán	Hacia 1633	Se desconoce	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 377, exp. 14 [originalmente era el 12], f. 145-156.
27.- Antón el ermitaño	Se desconoce	Se desconoce. Posiblemente peninsular	Se desconoce	Se desconoce	Se desconoce	La ciudad de Puebla	Hacia 1633	Se desconoce	AGN, <i>Indiferente virreinal</i> , caja 5172, exp. 078, 2f.
28.- Pedro García Arias	Provincia de Cózar	Peninsular	Se debió haber convertido en	Usaba un sayal de Nuestra	Antes de ser ermitaño había sido pastor,	Los pueblos de Tepotzotlán y Chimalistac, la	Entre 1636 y 1651, año en que fue	Sabía leer y escribir	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 429, exp. 1, 189f.; vol. 436,

			ermitaño hacia los treinta y cinco años	Señora del Carmen y una sotanilla sin ceñir. Portaba un sombrero negro y un “mantuelo” (manto). Era de estatura baja, no tenía barba y estaba rapado.	vendido fruta y maíz y trabajado en un molino. Como anacoreta se limitó a vivir de las limosnas y donativos que le daban.	villa de Cuernavaca y la ciudad de San Luis Potosí.	apresado por el Santo Oficio. Moriría ocho años después.		exp. 41, f. 240-613; y vol. 505, exp. 1, 550f.
29.- Ermitaño ciego de Acolman	Granada	Peninsular	Se desconoce, pero debió haber tenido una edad avanzada	Andaba descalzo y traía la barba y el cabello largos. La mayoría de los días usaba un saco de jerga, pero los días de fiesta un paño pardo.	Vivía de las limosnas y de la caridad de las personas	Los pueblos de San Juan Teotihuacan y Acolman. También estuvo en la ciudad de México.	Hacia 1637	Al parecer sabía leer, pues antes de quedar ciego había revisado algunos libros.	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 376, exp. 28, f. 416-418.
30.- Ermitaño anónimo de Guatemala	Se desconoce	Se desconoce. Posiblemente peninsular	Se desconoce	Se desconoce	Se desconoce	La zona de Guatemala	Hacia 1637	Se desconoce	AGN, <i>Inquisición</i> , caja 1568B, exp. 276, 2f.
31.- Ermitaño de Jacona	Se desconoce	Se desconoce. Posiblemente peninsular	Se desconoce	Se desconoce	Vivía de la caridad que le daban los frailes agustinos del convento de Jacona	El pueblo de Jacona (Michoacán)	Hacia 1637	Se desconoce	Diego de Basalenque, <i>Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de Nuestro Padre San Agustín México</i> , Edición de la “Voz de México, 1886.

32.- Diego de los Santos Ligerero	Posiblemente en la ciudad de Puebla o en la de Tlaxcala	Posiblemente criollo	Se desconoce, aunque debió haber empezado su vida eremítica más o menos joven	Portaba un saco de jerga	Se desconoce	A las afueras de la ciudad de Puebla y de Tlaxcala, especialmente en una cueva del bosque de Atlahuitec	Entre 1638 y 1648	Se desconoce, aunque es posible que supiera leer	Antonio González Lazo, <i>Oración panegírica que en la traslación de las cenizas del venerable varón Diego de los Santos Lijero, eremita en los desiertos de la ciudad de Tlaxcala</i> , Puebla, por la viuda de Juan de Borja y Gandía, 1657.
33.- Juan de Sevilla	Se desconoce. Posiblemente era natural de Sevilla	Posiblemente peninsular	Se desconoce	Se desconoce	Pedía limosna	La ciudad de México	Década de 1640	Se desconoce	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 432, exp. 8, f. 129.
34.- Luis de Alcobia	Algún lugar de Portugal, posiblemente Coímbra	Portugués	Se desconoce	Se desconoce	Se desconoce	El pueblo de Xochimilco	Entre 1640 y 1650	Sabía leer y escribir	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 522, exp. 6, f. 334, 351-351v y 362v-363.
35.- Juan Gómez	Oporto	Portugués	Debió hacerse ermitaño después de los treinta años	Primero usó un hábito de donado de San Diego, y después un saco de sayal fraileasco. A veces andaba descalzo, pero en otras ocasiones usaba medias y guantes de lana.	Antes de ser ermitaño había sido esterero (hacía esteras de junco) y había estado en varios conventos como donado. Como anacoreta se limitó a vivir de las limosnas y donativos que recibía	Los pueblos de Tepotzotlán, Jiquipilco, Tenancingo, San Ángel, Santa Fe y Coyoacán; las villas de Toluca e Ixtlahuaca; la jurisdicción de Tlalnepantla y la ciudad de México.	Entre 1640 y 1658	Sabía leer y escribir	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 1501, exp. 1, 447f. y AHN, <i>Inquisición</i> , 1733, exp. 7.

36.- Antón de Candía	Se desconoce. Posiblemente era originario de Texcoco o de algún pueblo de los alrededores	Mestizo	Se desconoce, pero debió haber tenido una edad	Se desconoce	Antes de ser ermitaño se dedicaba a mendigar. Después, ya como eremita, pedía limosnas para la ermita de la Virgen de Tulantongo (que él mismo había construido) y, con las ganancias que fue adquiriendo, fundó un obraje de jerguetas y sayales, una panadería y una tocinería. También, criaba mulas, ovejas, carneros y bueyes, y hacía sementeras de todo género de semillas.	El pueblo de Tulantongo y los alrededores de la ciudad de Texcoco	Entre 1640 y 1660	Se desconoce	AGN, <i>Indios</i> , vol. 20, exp. 194, f. 140-141v [también aparece como 141-142v] y exp. 200, f. 151-153v [también aparece como 152-154v].
36A.- Antonio Gil ⁴	Se desconoce	Se desconoce. Posiblemente peninsular	Se desconoce	Se desconoce	Se desconoce	La ciudad de Puebla	Hacia 1642	Sabía leer y escribir	AGN, <i>Inquisición</i> , caja 1576B, exp. 159, 2f.

⁴ Desde mi perspectiva, es muy probable que Antonio Gil y Antón el ermitaño fueran la misma persona, ya que poseen características muy similares: ambos se llamaron Antonio, vivieron en la ciudad de Puebla y actuaron por las mismas fechas (entre 1620 y 1640). A ello se puede sumar el hecho de que los expedientes en los que aparecen poseen cierta continuidad: el que da fe de Antón el ermitaño es una carta de don Antonio de Cervantes, comisario de Puebla, al Santo Oficio, fechada en 1633, en la cual les comunicaba a los inquisidores que, junto a dicha misiva, les enviaba las informaciones que hasta ese momento había hecho contra este personaje. Por su parte, el expediente de Antonio Gil es también una carta de otro comisario de Puebla, el doctor Juan Bautista de Elorriaga, fechada en 1642, en la cual informaba al tribunal de México que no había podido hacer las rectificaciones de los testigos que depusieron contra este eremita porque estaban fuera de la ciudad; no obstante, les hacía llegar un libro manuscrito que había escrito el propio Gil y un “breviario viejo” que le pertenecía. Así pues, a manera de hipótesis, se podría pensar que en 1633, cuando se envió la primera carta, el comisario de Puebla apenas estaba haciendo las primeras

37.- Francisco de Pereyra (alias “de la Cruz”)	Villa de Valadares	Portugués	Se desconoce	Usaba una sotanilla parda	Latonero	La villa de Atlixco, la ciudad de México y el valle de Amilpas	Entre 1645 y 1649	Sabía leer y escribir	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 432, exp. 8, f. 273-284v y vol. 445, exp. 1, f. 3 y 16.
38.- Ermitaño francés	Algún lugar de Francia	Extranjero (francés)	Se desconoce	Se desconoce	Se desconoce	A un lado del Santo Desierto de Santa Fe (Desierto de los Leones)	Mediados del siglo XVI	Se desconoce	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 445, exp. 1, f. 57.
39.- Juan Fabián Arias	Escalona de Castilla	Peninsular	Debió empezar a ejercer el eremitismo en Nueva España hacia los cincuenta años, aunque desde los cuarenta andaba como peregrino	Portaba un hábito pardo, como el de la Tercera Orden de San Francisco y medias de lanas. Llevaba un rosario al cuello y un escapulario de las Mercedes. Era mediano de cuerpo y medio calvo, aunque tenía algunas canas, al igual que barba y bigote.	Antes de ser ermitaño había trabajado con varios mercaderes y servido como gentilhombre. También, se había desempañado como soldado y como escritor de cartas. Como peregrino y ermitaño vivía de las limosnas que recibía, pero también se ayudaba fabricando	Los alrededores de Guerrero y Oaxaca; los pueblos de Mixcoac y Santa Fe; y la ciudad de México. No obstante, también recorrió parte de las regiones de Chiapas y Guatemala, además de que viajó por Campeche, Veracruz, Acapulco y Valladolid.	Entre 1657 y 1677 [aunque desde 1665 estuvo recluido en el hospital de San Hipólito]	Sabía leer y escribir	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 502, exp. 2, f. 145-265v.

informaciones contra un ermitaño que vivía en dicha ciudad y respondía al nombre de Antón, mientras que, para 1642 (nueve años después), cuando otro comisario envió la segunda carta, ya se habían realizado más investigaciones sobre este personaje (solo faltaba que rectificaran los testigos), por lo cual ya se tenían más noticias de él, como por ejemplo, que su nombre era Antonio Gil. Lamentablemente, no se conservan dichas informaciones (o al menos no las he localizado hasta el momento), las cuales, no solo ayudarían a validar o modificar esta hipótesis, sino que nos permitirían conocer el perfil de un ermitaño que, al parecer, tuvo una gran presencia en la ciudad de Puebla, y que, junto a otros eremitas, como Gregorio López, Fernando de Córdoba Bocanegra, Juan Bautista de Jesús, Luis de Alcobia, Juan Fabián Arias, Pedro García Arias, Juan de San José y Manuel Fernández, quiso difundir sus ideas a través de un manuscrito. Así pues, por estos argumentos, he decidido considerar y contabilizar a Antón el ermitaño y Antonio Gil como un mismo individuo.

					rosarios y claveteando agujetas.				
40.- Juan de San José	Toluca	Criollo	Desde los ocho años estuvo viviendo en la ermita de Chalma, ya que fue donado por sus padres	Hábito de lego agustino	Siempre se dedicó a demandar limosnas y a cuidar de la ermita y del Cristo de Chalma.	El santuario del Santo Cristo de Chalma, aunque también recorrió varios lugares, demandando limosnas, como la ciudad de México, Taxco, Toluca y Zacualpan.	Segunda mitad del siglo XVII. Murió hacia 1689	Sabía leer y escribir	Francisco de Florencia, <i>Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las cuevas en el Reino de Nueva España [...] con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María y algunas noticias del santo fray Juan de San Joseph, su compañero,</i> Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús, 1689.
41.- Salvador de Victoria, antes Pedro de Zabalza	Provincia de Álava	Peninsular	Cerca de cincuenta años	Hábito de los donados o descalzos de San Francisco. Portaba una capa, una cuerda ceñida a la cintura y unos cacles. Era alto, delgado y	Antes de ser ermitaño se había desempeñado como carpintero. Ya como eremita, se limitó a vivir de las limosnas y donativos que le daban.	La ciudad de México y el pueblo de Santa Fe	Hacia 1659	Sabía leer y escribir	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 445, exp. 1, 366f.

				canoso, y llevaba una barba muy grande.					
42.- Juan Bernardino	Pueblo de Tulantongo	Indio	Se desconoce. Es probable que tuviera cerca de veinte años	Se desconoce	Era mayordomo de la ermita de Nuestra Señora de Tulantongo	El pueblo de Tulantongo	Hacia 1661	Se desconoce	AGN, <i>Bienes Nacionales</i> , caja 1061, exp. 10, 6f.
43.- Ermitaño anónimo de Tepeaca	Se desconoce	Se desconoce	Se desconoce	Se desconoce	Se desconoce	En los montes cercanos a Tepeaca	Hacia 1670	Se desconoce	Sebastián de Santander y Torres, OP., <i>Vida de la venerable madre María de San Joseph, religiosa agustina recoleta, fundadora de los conventos de Santa Mónica de la ciudad de la Puebla y después el de la Soledad de Oaxaca</i> , México, por los Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera, 1723, cap. X, p. 100-101.
44.- Carlos de Santa Rosa, antes llamado Bartolomé de Guevara Lorite	Écija	Peninsular	Se desconoce. Pudo haber empezado a los cuarenta años, ya que murió a los cincuenta	Se desconoce	Servía al jesuita Antonio Núñez de Miranda. Antes de mudar de vida había residido en su ciudad natal, en	El santuario de Chalma y la ciudad de México	Debió estar activo hacia la década de 1670, ya que murió en 1680	Se desconoce	Antonio de Robles, <i>Diario de sucesos notables (1665-1703)</i> , ed. y pról. de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1946, t. I, p. 274.

					donde tuvo esposa e hijos.				
45.- Juan Bautista de Cárdenas	Isla de Tenerife (posiblemente Icod de los Vinos)	Peninsular	Cerca de cincuenta y cinco años	Vestía un saco pardo; llevaba cacles, medias de lana, una sogá en la garganta, una alcancía para recoger limosnas, una cruz y un rosario grueso. Era alto, tenía la barba larga y algunas canas. En algún momento decidió hacerse una tonsura.	Demandaba limosnas. Antes de ser ermitaño había trabajado como pescador (incluyendo las perlas), marinero, soldado y mercachifle, además de que laboró en una hacienda de cacao.	La ciudad de Puebla	Entre 1670 y 1673	Sabía leer y escribir	AGN, inquisición, vol. 602, exp. 22, f. 294-301v; vol. 623, exp. 1, 185f.; y AHN, <i>Inquisición</i> , vol. 1729, exp. 7.
46.- José Valdés	Ciudad de México	Criollo	Debió empezar su vida eremítica hacia los cuarenta y siete años	Hábito de Nuestra Señora de la Misericordia y el Calvario, perteneciente a la Santa Congregación y Compañía de Jesucristo de la Vía Crucis del Calvario, la cual se encontraba en	Oficial de sastre. Después se dedicó a cuidar ermitas y a demandar limosnas para las ánimas.	Las ciudades de Puebla y México, y los pueblos de Tacubaya, San Ángel y Santa Fe	Entre 1671 y 1691	Al parecer sabía leer	AGN, <i>Bienes Nacionales</i> , vol. 1015, exp. 7, s.f.

				la ciudad de Puebla.					
47.- Pedro del Espíritu Santo	Córdoba	Peninsular	Se desconoce, aunque para 1675 llevaba ya veinticinco años como ermitaño, de ahí que pudo haber empezado con esta vida a una edad relativamente joven.	Un saco de paño pardo parecido al de los franciscanos. Andaba descalzo, traía la barba larga, un báculo en la mano y una cruz de madera ceñida a la cintura.	Al parecer solo vivía de la caridad. Anteriormente había pertenecido a la Congregación de ermitaños de San Pablo y había pasado a la Nueva España en el séquito del virrey duque de Veragua.	La ciudad de México. Se hospedaba en el hospital de la Concepción (Jesús Nazareno) e iba a comer al colegio dominico de Porta Caeli.	Entre 1673 y 1675	Se desconoce	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 626, exp. 5, f. 129-141.
48.- Manuel Fernández	Villa de Manteigas	Portugués	Tenías más de setenta años, aunque es posible que hubiera empezado con su vida eremítica hacia los cuarenta	Hábito exterior de la Tercera Orden de San Francisco	Demandaba limosnas para las ánimas del Purgatorio. Cuidaba una ermita dedicada a estas en Cholula.	Las ciudades de Puebla y Cholula	Entre 1674 y 1684	Sabía leer y escribir	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 522, exp. 6, f. 330-363.
49.- Ermitaño anónimo de Coyoacán	Se desconoce	Se desconoce. Posiblemente peninsular	Se desconoce	Andaba en hábito de San Francisco y se había hecho una tonsura en la cabeza	Pedía limosna	El pueblo de Coyoacán	Hacia 1675	Se desconoce	Antonio de Robles, <i>Diario de sucesos notables (1665-1703)</i> , ed. y pról. de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1946, t. I, p. 159.

50.- Francisco de Hualde o de Ugalde	Navarra	Peninsular	Se desconoce	Se desconoce	Posiblemente vivía de las limosnas y donativos que recibía	La villa de Jerez (Zacatecas) y el pueblo de Santa Fe	Entre 1675 y 1689	Sabía leer y escribir	BNMAH, <i>Fondo Franciscano</i> , vol. 188.
51.- Juan Ramos	Se desconoce	Posiblemente peninsular	Se desconoce	Hábito de Nuestra Señora del Carmen	Peregrino: vivía de la caridad	Varios lugares de Perú, Nueva España y Castilla	Último tercio del siglo XVII	Se desconoce	AGN, <i>Reales cédulas duplicadas</i> , vol. D38, exp. 32, f. 17v-18.
52.- Diego del Río	Villa de Jalapa	Criollo	Debió haber empezado su vida eremítica hacia los setenta años	Se desconoce	Se desconoce. Es probable que viviera de las limosnas que le daban	La ciudad de Puebla	Década de 1680	Se desconoce	Juan García de la Rea, <i>Vida ejemplar y ejercicios de virtudes del venerable varón Diego del Río</i> , Puebla, impreso por Diego Fernández de León, 1692.
53.- Juan de Urbina	Se desconoce	Se desconoce. Posiblemente peninsular	Se desconoce	Se desconoce	Demandaba limosnas para el santuario de San Miguel del Milagro	Las áreas de Puebla y Texcoco. Debió radicar en el santuario de San Miguel del Milagro.	Hacia 1680	Se desconoce	AGN, <i>Indiferente virreinal</i> , caja 5499, exp. 020, 2f.
54.- Diego Bayas	Puebla	Criollo	Se hizo ermitaño a los veintiún años	Posiblemente usaba un hábito parecido al de los franciscanos	Cuando se convirtió en ermitaño estudiaba teología moral y lengua mexicana en los colegios de San Juan y San Pedro de Puebla	El convento franciscano de recolección de Totimehuacán (Puebla)	Hacia 1684	Sabía leer y escribir	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 522, exp. 35, f. 531-534.

55.- Pedro Antonio	Se desconoce. Pudo haber nacido en algún lugar de Puebla	Mulato	Se desconoce, pero debió convertirse en ermitaño a una edad madura	Llevaba un hábito muy parecido al que usaban los franciscanos. También portaba un sayal que le llegaba hasta las rodillas, un capote (capa) azul, un calzado de medias y un cucurucho en la cabeza (como el que usaban los betlemitas). Era alto, algo encorvado, de aspecto amulatado y se hacía unas trenzas en el cabello parecidas a las que usaban los indios (balcarrotas).	Se desconoce a qué se dedicaba antes de ser ermitaño. Desde que lo fue, vivía como peregrino y se limitaba a vivir de las limosnas y de la caridad	La ciudad de Oaxaca y los pueblos circunvecinos. También deambuló por la zona de Guatemala.	Entre 1688 y 1694	Sabía leer y es posible que también supiera escribir	AGN, <i>Inquisición</i> , vol. 693, exp. 11, f. 536-561.
56.- Francisco Lerín	Sevilla	Peninsular	Empezó su vida eremítica hacia los cuarenta y un años	Usaba un saco de penitente	Antes de ser ermitaño fue un prominente mercader. Después, sirvió en el santuario de la virgen de la Salud de	Principalmente en la ciudad de Pátzcuaro, aunque recorrió parte de Michoacán, del obispado de Guadalajara y	Entre 1692 y 1731	Sabía leer y escribir	Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, <i>Zodiaco Mariano</i> , México, Imprenta Real del Colegio de San Ildefonso, 1755,

					Pátzcuaro y se dedicó a demandar limosnas para esta imagen.	del Nuevo Reino de León			parte V, cap. I, p. 260-269 y Pedro Sarmiento, <i>Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud que se venera en su santuario</i> , reimpresa en México por don Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1795.
57.- Ermitaño anónimo de la flor	Se desconoce	Se desconoce	Se desconoce	Usaba un hábito de Jesús Nazareno	Se desconoce. Posiblemente vivía de las limosnas que le daban. Les daba a oler a las mujeres una flor que traía, la cual las “atarantaba”.	La ciudad de México	Hacia 1694	Se desconoce	Antonio de Robles, <i>Diario de sucesos notables (1665-1703)</i> , ed. y pról. de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1946, t. II, p. 312.

Fuentes y bibliografía

Archivos y bibliotecas

Archivo General de la Nación de México (AGN)

Biblioteca Nacional de México (BNM)

Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia “Eusebio Dávalos y Hurtado” (BMNAH)

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)

Biblioteca Nacional de España (BNE)

Archivo General de Indias (AGI)

Archivo Histórico Nacional de España (AHN)

Archivo Apostólico Vaticano (AAV)

Biblioteca Apostólica Vaticana (BAV)

Fuentes impresas

Acosta, Cristóbal de, *Tratado en contra y pro de la vida solitaria*, Venecia, por Giacomo Cornetti, 1592.

Alcalá y Mendiola, Miguel de, *Descripción en bosquejo de la Imperial Cesárea muy noble y muy leal ciudad de Puebla de los Ángeles* (editada por Mariano Cuevas bajo el nombre de *La Puebla de los Ángeles en el siglo XVII. Crónica de la Puebla* y atribuida erróneamente a Miguel Zerón Zapata), México, Editorial Patria, 1945.

Aquino, O.P., Santo Tomás de, *Suma teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

Argaiz, Gregorio de, *Vida y escritos del venerable varón Gregorio López*, Madrid, impreso por Antonio Francisco de Zafra, 1678.

Asís, San Francisco de, *Escritos*, edición preparada por José Antonio Guerra, trad. de Julio Herranz y José Antonio Guerra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.

Basalenque, OSA., Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de Nuestro Padre San Agustín México*, México, Edición de la “Voz de México”, 1886.

- Beristaín de Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, edición facsimilar, 3v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos A.C, 1981.
- Bermúdez de Castro, Diego Antonio, *Teatro Angelopolitano o historia de la ciudad de la Puebla en Nicolás León*, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, t. IV., sección primera, México, Imprenta de la Viuda de Francisco Díaz de León, 1907.
- Calascibetta, Manuel, *La Rosa de Palermo, antídoto de la peste y de todo mal contagioso. Santa Rosalía, virgen esclarecida, fina amante de Jesús, que vivió anacoreta y solitaria en los desiertos*, Madrid, por Bernardo de Villa Diego, 1668.
- Catecismo de la Iglesia católica (compendio)*, Bogotá, San Pablo, Arquidiócesis de Guatemala, 2005.
- Cervantes, Miguel de, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Albor Libros, 2014.
- _____, *Novelas ejemplares II*, 31ª ed., ed. de Harry Sieber, Madrid, Cátedra, 2017.
- Cisneros, O. de M., Luis de, *Historia del principio, origen y progresos y venidas a México y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México*, edición, introducción y notas de Francisco Miranda, Zamora [Michoacán], El Colegio de México, 1999.
- Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, impreso por Luis Sánchez, 1611.
- Cruz, San Juan de la, *Obras Completas*, 2ª ed., edición crítica, notas y apéndices de fray Lucino Ruano de la Iglesia, OCD., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- Dávila Padilla, OP., Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, 2ª ed., Bruselas, impresa en Casa de Iván de Meerbeque, 1625.
- Daza, Antonio, *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones, de la bienaventurada virgen sor Juana de la Cruz, de la Tercera Orden de nuestro seráfico padre san Francisco*, Madrid, por Luis Sánchez, 1613.
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*, 45ª ed., trad. de Bernabé Dalmau, Constantino Ruiz, Eva Martín y Roberto H. Bernet, Barcelona, Herder, 2017.
- Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570. Otros documentos*, ed. de Luis García Pimentel, México, José Joaquín Terrazas e hijas impresores, 1897.

Diario del viaje que por orden de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide hizo a la América Septentrional en el siglo XVIII el padre fray Francisco de Ajofrín, 2v., edición y prólogo de Vicente Castañeda, Madrid, Real Academia de la Historia, 1958.

Díaz de Arce, Juan, *Libro cuarto del prójimo evangélico ejemplificado en la vida del venerable Bernardino Álvarez, español, patriarca de la Orden de la Caridad instituida en su hospital general que fundó en San Hipólito de México, aprobada y privilegiada por los beatísimos pontífices Gregorio XIII y Sixto V, Clemente VIII y Paulo V*, México, impreso por Hipólito de Ribera, 1652.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 23ª ed., introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 2007.

Dicastillo, Miguel de, *Descripción del Aula de Dios* en Miguel del Riego, *Colección de obras poéticas españolas*, Londres, impreso por Carlos Wood, Poppin's Court, 1842, p. 1-24.

Don Vasco de Quiroga: Documentos, introducción y notas de Rafael Aguayo Spencer, México, Editorial Polis, 1940.

Encarnación, Mariana de la, "Historia del convento de San José de las carmelitas descalzas de la ciudad de México desde su fundación" en Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas, fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, p. 331-369.

Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano, *Baluartes de México. Descripción histórica de las cuatro milagrosas imágenes de Nuestra Señora que se veneran en la muy noble, leal e imperial ciudad de México, capital de la Nueva España, a los cuatro vientos principales en sus extramuros y de sus magníficos santuarios, con otras particularidades*, México, en la Imprenta de don Alejandro Valdés, 1820.

_____, *Historia de la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles en la Nueva España. Su descripción y presente estado*, 2t., México, Imprenta "Labor", 1931.

Flores, S.I., Francisco de, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reino de Nueva España, [e] invención de la milagrosa imagen de Cristo Nuestro Señor Crucificado que se venera en ellas. Con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María y algunas noticias del santo fray Juan de San Joseph, su compañero*, Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús, 1689.

_____ y Juan Antonio de Oviedo, S.I., *Zodiaco Mariano en que el sol de justicia, Cristo, con la salud en las alas visita como signos y casas propias para beneficio de los hombres, los templos y lugares dedicados a los cultos de su Santísima Madre por medio de las más célebres y milagrosas imágenes de la misma Señora que se veneran en esta América Septentrional y reinos de la Nueva España*, México, Imprenta del Real Colegio de San Ildefonso, 1755.

- Franco, OP., Alonso, *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores, en la Nueva España*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900.
- García, OSA., Esteban, *Libro Quinto: Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México*, paleografía, introducción, notas y edición de Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1997.
- Geli, Miguel Monserrat, *Libro de la vida monástica y eremítica que hicieron los antiguos Padres y hacen hoy día los verdaderos ermitaños de San Pablo*, Mallorca, por Rafael Moya y Thomas Impresor, 1670.
- Giginta, O.Cart., Miguel de, *Tratado de remedio de pobres*, edición y estudio introductorio de Félix Santolaria Sierra, Barcelona, Ariel, Edicions Universitat de Barcelona, 2000.
- Godínez, S.I., Miguel, *Práctica de la Teología Mística*, Sevilla, por Juan Bejarano, 1682.
- González Lasso, Antonio, *Oración panegírica que en la traslación de las cenizas del venerable varón Diego de los Santos Liger, eremita en los desiertos de la ciudad de Tlaxcala, que a costa suya hizo el capitán don Diego de Tapia y Sosa, oró el licenciado Antonio González Lasso, cura beneficiado por Su Majestad, comisario del Santo Oficio de la Inquisición y de la Santa Cruzada, vicario y juez eclesiástico de la misma ciudad y su partido, y abad de la Congregación de Nuestro Padre San Pedro*, Puebla, por la viuda de Juan de Borja y Gandía, 1657.
- Grijalva, OSA., Juan de, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Imprenta Victoria, 1624.
- Guerra, Francisco, *El Tesoro de Medicinas de Gregorio López, 1542-1596*, estudio, texto y versión, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1982.
- Guijo, Gregorio Martín de, *Diario*, 2t., edición y prólogo de Manuel Romero de Terreros, México, Porrúa, 1952
- Jesús, Santa Teresa de, *Obras completas*, 9ª ed., transcripción, introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios, OCD. y Otger Steggink O.C., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.
- López, Gregorio, “Explicación del Apocalipsis por el santo Gregorio López”, manuscrito datado en el siglo XVIII.
- Losa, Francisco, *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España y principalmente en el pueblo de Santa Fe, dos leguas de la ciudad de México, donde fue su dichoso tránsito*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1613.
- Loyola, San Ignacio de, *Ejercicios espirituales*, 9ª ed., texto modernizado de Manuel Iglesias, S.J., México, Buena Prensa, 2011.

- Madre de Dios, OCD., Agustín de la, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, México, Probusa, Universidad Iberoamericana, 1984.
- Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- Mendieta, OFM., Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, publicación preparada por Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería, Portal de Agustinos, 1870.
- Molina, O. de M., Tirso de, *El condenado por desconfiado*, ed., introd. y notas de Ysla Campbell, Barcelona, Castalia, 2013.
- Muñón Chimalpahin, Domingo Francisco de San Antón, *Diario*, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.
- Muñoz, Luis, *Vida que el siervo de Dios Gregorio López hizo en algunos lugares de la Nueva España, principalmente en el pueblo de Santa Fe*, Madrid, en la Imprenta Real, 1632.
- Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999.
- Núñez de Miranda, S.I., Antonio, *Sumarias meditaciones de los que parecen más principales y efectos motivos a la devoción y socorro de las benditas ánimas del Purgatorio. Amplificadas de propósito por el padre prefecto de la Purísima a toda la congregación en las pláticas ordinarias los martes. Que reducidas compendiosos puntos a luz el Licenciado Roque Hernández, prefecto actual de la misma congregación*, México, Viuda de Bernardo de Calderón, 1676.
- Olivares, OSA., Joseph de, *Oración panegírica que a la festiva solemnidad de la nueva capilla se consagró a Nuestra Señora de Guadalupe y traslación de la peregrina y milagrosa efigie de Cristo crucificado que, por tiempo inmemorial, se adora y venera en las cuevas y santuario de San Miguel de Chalma del Orden de Nuestro Padre San Agustín*, México, por la viuda de Calderón, 1683.
- Pané, Fray Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, 3ª ed., notas y apéndices de José Juan Arrom, México, Siglo XXI, 2008.
- Pérez de Herrera, Cristóbal, *Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos, y de la fundación y principio de los albergues de estos reinos y amparo de la milicia de ellos*, Madrid, impreso por Luis Sánchez, 1598.
- Poma de Ayala, Felipe Guamán, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 2ª ed., edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, trad. y análisis textual del quechua de Jorge L. Urioste, México, Siglo XXI, 2013.

- Ponce de León, Joseph Antonio, *La abeja de Michoacán. La venerable señora doña Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud. Breve noticia de su vida que dirige a su amada feligresía*, México, Imprenta del Nuevo Rezado de doña María de Rivera, 1752.
- Quevedo, Francisco de, *La vida del Buscón llamado Don Pablos*, 25ª ed., edición de Domingo Ynduráin, Madrid, Cátedra, 2014.
- Ramos, S.I., Alonso, *Los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, 3t., edición de Gisela von Wobeser, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2017
- Recopilación de las leyes de estos reinos hecha por mandado de la Majestad Católica del rey don Felipe II nuestro Señor*, Alcalá de Henares, impreso en la Casa de Andrés Angulo, 1569.
- Recopilación de leyes de los reinos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del rey don Carlos II*, Madrid, impresa por Antonio Pérez de Soto, 1774.
- Relaciones geográficas del Arzobispado de México, 1743*, 2t., preparación y transcripción de los textos de Catalina Romero, *et. al.*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998.
- Remón, O. de M., Alonso, *Vida y muerte del siervo de Dios don Fernando de Córdoba y Bocanegra, y el libro de las colaciones y doctrinas espirituales que hizo y recopiló en el tiempo de su penitencia el año de 1588*, Madrid, Imprenta de Luis Sánchez, 1616.
- _____, *Vida y muerte misteriosas del grande siervo de Dios Gregorio López, natural de Madrid*, Madrid, impreso por Francisco Martínez, 1630.
- Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, 3t., ed. y prólogo de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1946.
- Robles, OSB., Juan de, *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*, Salamanca, impreso en la Casa de Juan de Junta, 1545.
- Romero Galván, José Rubén, *Contextos y texto de una crónica. Libro tercero de la historia religiosa de la Provincia de la México de la Orden de Santo Domingo de fray Hernando Ojea, O.P.*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.
- San Bernardo, OFM., Juan de, *Vida y milagros de santa Rosalía virgen*, Barcelona, por Thomas Piferrer, 1689.
- San Cecilio, O. de M., Pedro de, *Anales del Orden de Descalzos de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos Cristianos*, tomo primero, parte primera, Barcelona, por Dionisio Hidalgo, 1669

- Santander y Torres, OP., Sebastián de, *Vida de la venerable madre María de San Joseph, religiosa agustina recoleta, fundadora de los conventos de Santa Mónica de la ciudad de la Puebla y después el de la Soledad de Oaxaca*, México, por los Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera, 1723.
- Sardo, OSA., Joaquín, *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de Nuestro Señor Jesucristo Crucificado, aparecida en una de las cuevas de San Miguel de Chalma, hoy real convento y santuario de este nombre de religiosos ermitaños de nuestro gran padre y doctor san Agustín en esta Nueva España y en esta Provincia del Santísimo Nombre de Jesús, con los compendios de las vidas de los dos venerables religiosos legos y primeros anacoretas de este santo desierto, fray Bartolomé de Jesús María y fray Juan de San José*, México, Casa de Arizpe, 1810.
- Sarmiento, Pedro, *Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud que se venera en su santuario, fundado en el hospital de Santa Marta de la ciudad de Pátzcuaro, con una novena consagrada a la misma Santísima Señora*, México, reimpresa por Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1795.
- Sevilla, San Isidoro de, *Etimologías*, texto latino, versión española y notas de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Sicardo, OSA., Joseph, *Interrogatorio de la vida y virtudes del Venerable hermano fray Bartolomé de Jesús María, natural de Xalapa, religioso lego del Orden de Nuestro Padre San Agustín*, México, Imprenta de Juan de Ribera, 1683.
- _____, *Suplemento crónico a la historia de la Orden de Nuestro Padre San Agustín de México*, paleografía, introducción, notas y edición de Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1996.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Paraíso occidental*, prólogo de Margarita Peña, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.
- Solitudo sive Vitae Foeminarum Anachoritarum*, ¿Amberes?, por Adriaen y Jan II Collaert y Cornelis Galle, entre 1590 y 1618.
- Solitudo sive Vitae Patrum Eremiticolarum*, ¿Colonia?, por Juan y Rafael Sadeler, entre 1585 y 1586.
- Somoza, Pedro Salgado de, *Breve noticia de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa, colocada en el tabernáculo del suntuoso retablo de la capilla de los Reyes de la santa iglesia catedral de la ciudad de Puebla, con un epítome de la vida del venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1845.
- Sylvae Sacrae: Monumenta Sanctorum Philosophie quam severa Anachoretarum*, Múnaco, por Juan y Rafael Sadeler, 1594.

Tercer Concilio Limense (1583-1591), edición bilingüe de los decretos, edición de Luis Martínez Ferrer y traducción de José Luis Gutiérrez, Lima, Universidad Pontificia de la Santa Cruz-Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 2017.

Trophaeum Vitae Solitariae, Venecia, por Juan y Rafael Sadeler, 1598.

Vázquez, OFM., Francisco, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, 2ª ed., 4t., prólogo, notas e índices de fray Lázaro Lamadrid, Guatemala, Tipografía Nacional, 1937-1944.

Vetancurt, OFM., Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares de la Nueva España en el Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, 4v., Madrid, José Porrúa, 1960.

“Vida de santa María Egipciaca” en *Antigua poesía española, lírica y narrativa*, 6ª ed., selección, prólogo y estudios críticos de Manuel Alvar, México, Porrúa, 2005, p. 53-126.

Villa Sánchez, OP., Juan de, *Puebla Sagrada y Profana*, Puebla, Casa de José María Campos, 1835.

Villaseñor y Sánchez, José Antonio, *Teatro Americano. Descripción general de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Imprenta de la viuda de don Joseph Bernardo de Hogal, 1746.

Vorágine, OP., Santiago de la, *La leyenda dorada*, 2t., trad. de fray José Manuel Macías, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

Zerón, Zapata, *La Puebla de los Ángeles en el siglo XVII. Crónica de la Puebla*, prólogo de Mariano Cuevas, México, Editorial Patria, 1945.

Bibliografía

Abadie-Aicardi, Aníbal, “El canónigo Juan González, rector universitario y ermitaño en la Nueva España del siglo XVI”, Separata de *Missionalia Hispánica*, año XXIX, no. 87, 1972, 52 p.

Acerbi, Silvia y Ramón Teja, “En las raíces del eremitismo cristiano: la vida en el desierto concebida como conquista del cielo en la tierra” en José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja (coords.), *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo [Palencia], Fundación Santa María la Real, 2011, p. 9-29.

Agten, Els, “Las traducciones de la Biblia al castellano y la Reforma” en Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Khan (eds.), *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo XVI* (formato EPUB), Madrid, Casa de Velázquez, 2018, p. 95-110.

- Aguilar García, Carolina Yeveth, “Entre la verdad y la mentira. Control y censura inquisitorial en torno a las reliquias en la Nueva España”, *Letras Históricas*, no. 7, otoño de 2012-invierno de 2013, p. 13-32.
- _____, “La Tercera Orden Franciscana de la ciudad de México, siglo XVIII”, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2014.
- Aguirre Sorondo, Antxon, “Diaconisas, beatas, seroras, ermitaños, santeros y sacristanes”, *Boletín de Estudios Históricos sobre San Sebastián*, n. 46, 2013, p. 15-80.
- Albarrán Samaniego, Arturo, “Los santos ermitaños de Puebla, México. Un acercamiento a los grabados flamencos de Marten de Vos y al discurso iconográfico de la *Vida Antoni*”, *Potestas*, no. 13, diciembre de 2018, p. 45-75.
- Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, 6ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Álvarez Bouza, José Luis, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, pról. de Julio Caro Baroja y Antonio Domínguez Ortiz, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- Álvarez Márquez, María Carmen, “La enseñanza de las primeras letras y el aprendizaje de las artes del libro en el siglo XVI en Sevilla”, *Historia, Instituciones, Documentos*, no. 22, 1995, p. 39-85.
- Andrade, Vicente de Paula, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, 2a. ed., México, Imprenta del Museo Nacional, 1899.
- Andrés Martín, Melquiades, *Los místicos de la Edad de Oro en España y América (antología)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Ángel Cruz, Eduardo, “El espejo invisible. La demanda de limosnas por comisión real en la Monarquía hispánica, 1550-1622”, tesis de maestría en Historia internacional, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2020.
- Arias Cuba, Ybeth Merly, “Integración de un sistema devocional indiano en la Monarquía Hispana. El culto de santa Rosa de Santa María en las ciudades de Lima y México, 1668-1737”, tesis de doctorado en Historia, México, El Colegio de México, 2019.
- Astell, Anne W., “Introducción” a Anne W. Astell, *Lay Sanctity, Medieval and Modern. A Search of Models*, Notre Dame [Indiana], University of Notre Dame Press, 2000, p. 1-26.
- Ayala Calderón, Javier, *El Diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guanajuato, 2010.

- Backzo, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, trad. de Paulo Betesh, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984.
- Balderas Vega, *La Reforma y la Contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la Modernidad*, 2ª ed., México, Universidad Iberoamericana, 2009.
- Ballesteros, Víctor M., “La Orden de San Agustín en Nueva España: expansión, septentrional en el siglo XVI, pensamiento y expresión”, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1991.
- Baños Vallejo, Fernando, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce vidas individuales castellanas*, Oviedo, Departamento de Filología española, 1989.
- _____, “El ermitaño en la literatura medieval española: arquetipo y variedades” en José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja (coords.), *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo [Palencia], Fundación Santa María la Real, 2011, p. 123-151.
- Barbeito, María Isabel, “Mujeres eremitas y penitentes. Realidad y ficción”, *Via spiritus*, no. 9, 2002, p. 185-215.
- Bartra, Roger, *El siglo de oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma*, México, Universidad Iberoamericana, 1998.
- _____, *El mito del salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2ª ed., trad. de Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Belting, Hans, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, trad. de Cristina Díez y Jesús Espino, Madrid, Akal, 2012.
- Bieñko, Doris, “Juan de Jesús María y Miguel Godínez: dos propuestas del discernimiento de espíritus” en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, p. 125-142.
- _____, “Las verae efigies y los retratos simulados. Representaciones de los venerables angelopolitanos, siglos XVII y XVIII” en Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio (coords.), *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018, p. 255-281.
- Bilinkoff, Jodi, “Francisco Loya and Gregorio López: Spiritual Friendship and Identity Formation on the New Spain Frontier” en Allan Greer y Jodi Bilinkoff (eds.), *Colonial Saints. Discovering the Holy in the Americas*, Nueva York, Routledge, 2003, p. 115-128.

- Borah, Woodrow, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, 2ª ed., compilación y traducción de Isabel Jiménez, México, Siglo XXI, 2011.
- _____, “El gobernador como administrador civil” en Woodrow Borah (coord.), *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 71-81.
- Brown, Peter, *El culto a los santos. Su desarrollo y su función en el cristianismo latino*, trad. de Francisco Javier Molina de la Torre, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2018.
- Brading, David A., *La Nueva España. Patria y religión*, trad. de Dennis Peña, et. al., México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Buelna Serrano, María Elvira, “Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga (1536-1543”, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2005.
- Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa Moderna*, 3ª ed., trad. de Antonio Feros y Sandra Chaparro, Madrid, Alianza Editorial, 2014.
- _____, *Formas de historia cultural*, 2ª ed., trad. de Belén Urrutia, Madrid, Alianza, 2015.
- _____, *¿Qué es la historia cultural?*, trad. de Pablo Hermida, Barcelona, Paidós, 2016.
- Burton Russell, Jeffrey, *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*, 2ª ed., trad. de Óscar Luis Molina, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1995.
- Cano Vargas, Alexander, “De la historia de las mentalidades a la historia de los imaginarios sociales”, *Ciencias Sociales y Educación*, vol. 1, no. 1, enero-junio de 2012, p. 135-146.
- Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal, 1978.
- Carreño Rivero, Myriam, “Pobres vagabundas en el Proyecto de recogimiento de pobres y reforma social de Cristóbal Pérez de Herrera”, *Revista Complutense de Educación*, vol. 8, no. 1, 1997, p. 19-42.
- Casal, Raquel, José Miguel Andrade y Roberto J. López (eds.), *Galicia monástica. Estudios en lebranza da profesora María José Portela Silva*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2009.
- Castillo Gómez, Antonio, “Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco”, *Via Spiritus*, no. 7, 2000, p. 99-122.

Castro Gutiérrez, Felipe, *Los tarascos y el imperio español, 1600-1740*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004.

_____, “Jueces, reos y sentencias. La justicia criminal novohispana y el historiador”, conferencia presentada el jueves 18 de febrero de 2021 en el ciclo de conferencias “Los laberintos del patrimonio histórico. Materiales, actores y circulación documental, organizado por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Puede verse en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=5Sk6w2UfZn0>

Castro Sánchez, Álvaro, “Los alumbrados del reino de Toledo. Religiosidad interior y recepción de la Reforma en Juan y María de Cazalla” en Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Khan (eds.), *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo XVI* (formato EPUB), Madrid, Casa de Velázquez, 2018, p. 165-179.

Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte, Nueva España, México, Museo Nacional de Arte, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto Nacional de Bellas Artes, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999.

Cavero Domínguez, Gregoria, *Inclusa intra parietes. La reclusión voluntaria en la España medieval*, Toulouse, FRAMESPA, 2010.

Cavillac, Michele, “La ‘reforma de los pobres’ y el círculo del doctor Pérez de Herrera (1595-1598) en José Martínez Millán (coord.), *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, Madrid, Parteluz, 1998, t. II, p. 197-204.

_____, “Mendigos y vagabundos en 1596-1597: la carta del licenciado Francisco Vallés a Cristóbal Pérez de Herrera”, *Bulletin Hispanique*, t. 101, no. 2, 1999, p. 387-414.

Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, 2ª ed., trad. de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 2010, p. 257-269

Chartier, Roger, “‘Cultura popular’: retorno a un concepto historiográfico”, *Manuscrits*, no. 12, enero de 1994, p. 43-62.

_____, “La construcción estética de la realidad. Vagabundos y pícaros en la Edad Moderna”, *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, vol. 3, no. 7, 2002, 1- 15.

_____, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, trad. de Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 2005.

Chartier, “Lecturas y lectores ‘populares’ desde el Renacimiento hasta la época clásica” en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, trad. de María Barberán, México, Taurus, 2012, p. 335-351.

- Chenot, Béatrice, “Presencia de ermitaños en algunas novelas del Siglo de Oro”, *Bulletin Hispanique*, t. 82, no. 1-2, 1980, p. 59-80.
- Chocano Mena, Magdalena, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2000.
- Christian Jr., William A., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, trad. de Eloy Fuente, Madrid, Nerea, 1990.
- _____, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, trad. de Javier Calzada y José Luis Gil, Madrid, Nerea, 1991.
- Cilveti, Ángel L., *Introducción a la mística española*, Madrid, Cátedra, 1974.
- Civil, Pierre, “Retratos milagrosos y devoción popular en la España del siglo XVII” en Christoph Strosetzki (ed.), *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro, Münster 1999*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2001, p.
- Colombás, OSB., García M., “La `santa montaña de Monserrat’” en *España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963*, Pamplona, s.e., 1970, p. 165-210.
- Conde y Díaz-Rubín, José Ignacio y Javier Sanchiz Ruiz, *Historia genealógica de los títulos y dignidades nobiliarias en Nueva España y México*, v. I: *Casa de Austria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2008.
- Corcuera de Mancera, Sonia, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Cortés Arrese, Miguel, “Los eremitas de las iglesias orientales y sus manifestaciones artísticas” en José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja (coords.), *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo [Palencia], Fundación Santa María la Real, 2011, p. 31-55.
- Cuadriello, Jaime, *Las glorias de la República de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, Museo Nacional de Arte, 2004.
- Cué, “Juan González. Ermitaño y confesor” en *Los pinceles de la historia. El origen del reino de la Nueva España, 1680-1750*, edición preparada por el Museo Nacional de Arte y el Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, Patronato del Museo Nacional de Arte, Banco Nacional de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1999, p. 261-265.

- Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, trad. de Mauro Armíño, Madrid, Alianza, 1990.
- _____, *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII)*, trad. de Mauro Armíño, Madrid, Taurus, 2019.
- Destefano, Michael Thomas, “Miracles and monasticism in Mid Colonial Puebla, 1600-1750: charismatic religion in a conservative society”, tesis de doctorado en Filosofía, Florida, Universidad de Florida, 1977.
- Díaz Martínez, José Alberto, “Tebaida mexiquense. Una aproximación histórica a los inicios eremíticos del Santuario del Señor de Chalma” en Carlos Barreto Zamudio, *et. al.* (coords.), *Miradas históricas y contemporáneas a la religiosidad popular. Una visión multidisciplinaria*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 2017, p. 23-50.
- Díaz-Trechuelo, Lourdes, “El asentamiento andaluz en la Nueva España” en *Congreso de Historia del Descubrimiento (1492-1556). Actas (ponencias y comunicaciones)*, Madrid, Real Academia de la Historia, Confederación Española de Cajas de Ahorros, 1992, vol. II, p. 477-532.
- Dones y promesas: 500 años de arte ofrenda: exvotos mexicanos*, trad. de Leticia Leduc, México, Centro Cultural de Arte Contemporáneo, Fondo Cultural Televisa, 1996.
- Dougnac, Antonio, *Manual de historia del derecho indiano*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, McGraw-Hill, 1998.
- Duby, George, “Historia de las mentalidades” en *Obras selectas de George Duby*, presentación y selección de Beatriz Rojas, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 44-66.
- _____, “Historia social e ideologías de las sociedades” en *Obras selectas de George Duby*, presentación y selección de Beatriz Rojas, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 67-83.
- Durán, Norma, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- Durand, Gilbert, *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, trad. de Víctor Goldstein, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Egido, Teófanos, “Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de San Juan de la Cruz)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, no. 25, 2000, p. 61-85.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, trad. de Tomás Segovia, México, Era, 2013.
- Fallena Montaña, Rosa Denise, “La imagen de María: simbolización de conquista y fundación en los valles de Puebla-Tlaxcala: la Conquistadora de Puebla, la Virgen de la Asunción de

- Tlaxcala y Nuestra Señora de los Remedios de Cholula”, tesis de doctorado en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2013.
- Farfán Caudillo, Miguel Ángel, “La peregrinación a Chalma en Milpa Alta”, *Nueva Gaceta Bibliográfica*, año 15, no. 58, abril-junio de 2012, p. 19-44.
- Farge, Arlette, *La atracción del archivo*, trad. de Anna Montero, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana D’ Estudis I Investigació, 1991.
- Favrot Peterson, Jeanette, “Perceiving Blackness, Envisioning Power: Chalma and Black Christs in Colonial Mexico” en Dana Leibsohn y Jeanette Favrot Peterson (eds.), *Seeing Across Cultures in the Early Modern World*, Ashgate, 2012, p. 49-71.
- Fernández Fernández, José Manuel, “Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu”, *Papers: revista de sociología*, vol. 98, no.1, 2013, p. 33-60.
- Fernández Serrano, Francisco, “Fray Ramón Pane, primer ermitaño del Nuevo Mundo” en *España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963*, Pamplona, s.e., 1970, p. 679-686.
- Firpo, Arturo R., “Prólogo” a George Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, trad. de Arturo R. Firpo, Madrid, Taurus, 1992, p. 15-23.
- Flor, Fernando de la, “Eremitismo y marginalidad en la cultura española del siglo de Oro (Comentarios al capítulo 24 de la segunda parte del Quijote)”, *Vía spiritus*, no. 7, 2000, p. 31-65.
- _____, *Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002.
- Flori, Jean, *Pedro el ermitaño y el origen de las cruzadas*, trad. de Manuel Serrat Crespo, Barcelona, Edhasa, 2006.
- Fort y Cogul, Eufemiano, “El eremitismo en la archidiócesis Tarraconense” en *España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963*, Pamplona, s.e., 1970, p. 79-139.
- Freedberg, David, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, 5ª ed., trad. de Purificación Jiménez y Jerónima G. Bonafé, Madrid, Cátedra, 2018
- Freitas, José Adriano de, “Eremitismo em Portugal na Época Moderna: homens e imagens”, *Via spiritus*, no. 9, 2002, p. 83-145.

- Frenk, Margit, “Lectores y oidores. La difusión oral de la literatura en el Siglo de Oro” en *Actas del séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, celebrado en Venecia del 25 al 30 de agosto de 1980*, Roma, Bulzoni, p. 101-123.
- Galí, “El patrocinio episcopal en la ciudad de Puebla: el caso del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, 1677-1699” en *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2001, p. 71-90.
- Garabandal Martínez Santiago, Gloria de, “La seudomística, una paraliteratura subversiva novohispana (Los desengaños del alma..., de Pedro García Arias)” tesis de licenciatura en Lenguas y Literaturas Hispánicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1997.
- García Cárcel, Ricardo, “¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?” en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 96-110.
- García de Cortázar, José Ángel, *Historia religiosa del Occidente medieval (años 313-1464)*, Madrid, Alianza, 2012.
- García Sanz, Ana y Juan Martínez Cuesta, “La serie iconográfica de ermitaños del monasterio de las Descalzas Reales” en *Coloquios de Iconografía (31 de mayo-2 de diciembre de 1990). Ponencias y Comunicaciones, I*, no. 7, 1991, p. 291-304.
- Geremek, Bronislaw, *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, trad. de Juan Antonio Matesanz, Madrid, Alianza, 1989.
- Gilabert Hidalgo, Berta, “Las caras del maligno. Nueva España, siglos XVI al XVIII”, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2010.
- Ginzburg, Carlo, *El juez y el historiador. Consideraciones al margen del proceso Sofri*, trad. de Alberto Clavería, Madrid, ANAYA & Mario Muchnick, 1993.
- _____, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, trad. de Francisco Martín, trad. de las citas latinas de Francisco Cuartero, Barcelona, Península, 2016.
- Gomes, João Pedro, “Bajo el signo de Géminis: Portugal y la Monarquía hispánica en los siglos XVI y XVII” en José Javier Ruiz Ibáñez (coord.), *Las vecindades de las Monarquías ibéricas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2013, p. 181-211.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Los muros invisibles. Las mujeres novohispanas y la imposible igualdad* (formato EPUB), México, El Colegio de México, 2016.
- González Leyva, Alejandra, *Chalma: una devoción agustina*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1991.

- González Ramírez, David, “Rémoras y vagabundos en el Madrid de los Austrias. El mensaje contra la ociosidad de la *Guía y aviso de forasteros* (1620) entre los arbitrios de la época”, *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, vol. 28, 2010, p. 57-72.
- González Sánchez, Carlos Alberto, “‘Lectio espiritual’. Lectores y lectura en los libros ascético-espirituales de la Contrarreforma” en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 272-300.
- Goñi Gaztambide, José, “La vida eremítica en el reino de Navarra” en *España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963*, Pamplona, s.e., 1970, p. 327-344.
- _____, “La vida eremítica en el reino de Navarra”, *Príncipe de Viana*, no. 69 (245), 2008, p. 78-80.
- Grande del Brío, Ramón, *Eremitorios altomedievales en las provincias de Salamanca y Zamora. Los monjes solitarios*, Salamanca, Librería Cervantes, 1997.
- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blad Runner” (1492-2019)*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Guzmán Flores, Magdalena y María Concepción Gavira Márquez, “La fundación del convento de Nuestra Señora de la Salud en Pátzcuaro. Estrategia y consolidación de la élite local en la segunda mitad del siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia*, no. 46, junio de 2017, p. 31-54.
- Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, trad. de Manuel Antonio Baeza y Michel Mujica, Barcelona, Anthropos, Universidad de Concepción-Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Central de Venezuela-Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, 2004.
- Helvétius, Anne-Marie, “Ermites ou Moines. Solitude et cénobitisme du V^e au X^e siècle (principalement en Gaule du Nord)” en André Vauchez (dir.), *Ermites de France et d’Italiae (XI^e-XV^e siècle)*, Roma, École Française de Rome, 2003, p. 1-27.
- Henares Díaz, Francisco, “La ermita: una visión multidisciplinar”, *Revista Murciana de Antropología*, no. 11, 2004, p. 115-126.
- Herrejón Peredo, Carlos, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, 2^a ed., México, Frente de Afirmación Hispanista/Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.
- Huerga, Álvaro, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, 5t., Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1986, t. III: *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*.
- Huerta Sánchez, Yasir, “La cofradía de Nuestra Señora de la Guía de los oficiales del gremio de sastres, calceteros y jubeteros. Ciudad de México (1680-1730)”, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2014.

- Icaza, Francisco A. de, *Conquistadores y pobladores de Nueva España. Diccionario autobiográfico sacado de los textos originales*, 2v., Madrid, Imprenta de “El adelantado de Segovia”, 1923.
- Israel, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Jaffary, Nora E., *False Mystics. Deviant Orthodoxy in Colonial Mexico*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004.
- Jaramillo Escutia, OSA., Roberto, “Prólogo” a Francisco de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el reino de Nueva España e invención de la milagrosa imagen de Cristo Nuestro Señor Crucificado que se venera en ellas*, México, Profesorio agustiniano Santa Mónica, 2017.
- Jiménez Gómez, Ramón, “La Venerable Tercera Orden de Penitencia de Santo Domingo. Institucionalización y consolidación en la Ciudad de México, 1682-1702”, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2015.
- _____, “Reliquias y milagros de un ermitaño. La devoción a Gregorio López en Nueva España durante la primera mitad del siglo XVII” en Gisela von Wobeser, María Fernanda Mora Reyes y Ramón Jiménez Gómez, *Devociones religiosas en México y Perú, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, 2021, p. 199-236.
- Jiménez Rueda, Julio, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, México, Imprenta Universitaria, 1946.
- Julia, Dominique, “La religión: Historia religiosa” en Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Hacer la Historia*, trad. de Jem Cabanes, Barcelona, Editorial Laia, 1984, vol. 2, p. 143-174.
- _____, “Lecturas y Contrarreforma” en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, trad. de María Barberán, México, Taurus, 2012, p. 299-333.
- Kagan, Richard L., *Los cronistas y la Corona. La política de la historia en España en las Edades Media y Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, Marcial Pons Historia, 2010.
- Khan, “España ante la heterodoxia. La Inquisición, el luteranismo y la definición del tipo penal alumbrado (1519-1530)” en Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo XVI* (formato EPUB), Madrid, Casa de Velázquez, 2018. p. 39-51.

- Kay Lewis, Leslie, “Colonial Texcoco. A province in the Valley of Mexico, 1570-1630”, tesis de doctorado en Filosofía de la Historia, Los Ángeles, University of California, 1978.
- Lacarrière, Jacques, *Los Hombres ebrios de Dios*, trad. de Antonio Valiente, Barcelona, Aymá, 1964.
- Lavrin, Asunción, “La Congregación de San Pedro. Una cofradía urbana del México colonial, 1604-1730”, *Historia Mexicana*, vol. 29, no. 4 (116), abril-junio de 1980, p. 562-601.
- Lecouteux, Claude, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, trad. de Placido de Prada, Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta, 1999.
- Le Goff, Jacques, “Las mentalidades. Una historia ambigua” en Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Hacer la Historia*, trad. de Jem Cabanes, Barcelona, Editorial Laia, 1984, vol. 3, p. 81-98.
- _____, *El nacimiento del purgatorio*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1985.
- _____, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, 4ª ed., trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2017.
- Linage Conde, Antonio, *El monacato en España e Hispanoamérica*, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, 1997.
- Lira, Andrés y Luis Muro, “El siglo de la integración” en *Historia General de México, versión 2000*, obra preparada por el Centro de Estudios Históricos, México, El Colegio de México, 2009.
- Lobrichon, Guy, *La religion des laïcs en Occident, XI^e-XV^e siècles*, París, Hachette Livre, 1994.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios en el México central, del siglo XVI al XVIII*, trad. de Roberto Reyes Mazzoni, México, Fondo de Cultura Económica, 2019.
- López Luján, Leonardo y Laura Filloy Nadal, “La Señora de Chalma”, *Arqueología Mexicana*, vol. 19, no. 17, septiembre-octubre de 2012, p. 71-77.
- Lugo Olín, María Concepción, *Una literatura para salvar el alma: nacimiento y ocaso del género, 1600-1760*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.
- Luque Agraz, Elin y Carlos Monsiváis, *Los relatos pintados: la otra historia, exvotos mexicanos*, México, Centro de Cultura Casa Lamm, 2010.
- Maravall, José Antonio, *La literatura picaresca desde la historia social*, Madrid, Taurus, 1986.
- _____, “La crítica a la ociosidad en el primer capitalismo” en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, p. 521-538.

- Martín, Eloísa, “Santuarios y altares” en Roberto Blancarte (coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2018, p. 594-599.
- Martin, Norman, *Los vagabundos en la Nueva España*, siglo XVI, México, Jus, 1957.
- Martínez, José Luis, *Pasajeros de Indias. Viajes trasatlánticos en el siglo XVI*, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Martínez Baracs, Rodrigo, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacan”, 1521-1580*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Martínez Burgos García, Palma, “*Ut pictura natura*. La imagen plástica del santo ermitaño en la literatura espiritual del siglo XVI”, *Norba: Revista de Arte*, no. 9, 1989, p. 15-27.
- _____, , “La meditación de la muerte en los penitentes de la pintura española del siglo de oro. Ascetas, melancólicos y místicos”, *Espacio, Tiempo y Forma*, serie VII, Historia del Arte, t. 12, 1999, p. 149-172.
- Martínez Cuesta, Juan, “San Antonio Abad y san Pablo, primer ermitaño. Velázquez y la iconografía eremítica del siglo XVII” en *V Jornadas de arte. Velázquez y el arte de su tiempo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Historia del Arte “Diego Velázquez”, editorial alpuerto, 1991, p. 127-133.
- Martínez Gil, Fernando, “Religión e identidad urbana en el Arzobispado de Toledo (siglos XVI-XVII)” en J. Carlos Vizueté Mendoza y Palma Martínez-Burgos García, *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, p. 15-57.
- Martínez López-Cano, Marí del Pilar, *La Iglesia, los fieles y la Corona: la bula de la Santa Cruzada en Nueva España, 1574-1660*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2017.
- Martínez Tejera, Artemio Manuel, “La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)” en José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja (coords.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo [Palencia], Fundación de Santa María la Real, 2006, p. 58-97.
- Mattehi, OSB., Mauro, “La vida eremítica en Hispanoamérica” en *España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963*, Pamplona, s.e., 1970, p. 663-677.
- Mazín, Óscar, *El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.

- _____, “Alarde de monarquía: las diócesis del Cuzco y Michoacán en 1650” en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones del Lirio, 2019, p. 297-338.
- Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2t., Madrid, Librería Católica de San José, 1880.
- Merlo Juárez, Eduardo, Miguel Pavón Rivero, José Antonio Quintana, et. al., *La Basílica Catedral de la Puebla de los Ángeles*, Puebla, Litografía Alai, 1991.
- Milhou, Alain, “Gregorio López, el iluminismo y la Nueva Jerusalén americana” en *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América*, Sevilla, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, Consejería de Cultura y Medio Ambiente (Junta de Andalucía), 1992, vol. III, p. 55-83.
- Millar Carvacho, René, “Las hagiografías y los procesos de canonización como fuentes para la historia de la religiosidad en la América Hispana”, *Revista Historia UdeC*, año 20, vol. I, enero-junio de 2013, p. 137-145.
- Mínguez, Víctor, “Imágenes para leer: Función del grabado en el libro del Siglo de Oro” en Antonio Castillo Gómez (comp.), *Escribir y leer en el Siglo de Cervantes*, pról. de Antonio Petrucci, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 255-283.
- Miranda Godínez, Francisco, *Dos cultos fundantes: los Remedios y Guadalupe (1521-1649). Historia documental*, Zamora [Michoacán], El Colegio de Michoacán, 2001.
- Mollat, Michele, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media. Estudio social*, trad. de Carlota Vallée, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Monreal Jimeno, Luis Alberto, *Eremitorios rupestres altomedievales (El alto valle del Ebro)*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989.
- Mora Reyes, María Fernanda, “La fiesta de la virgen de la Piedad en la colonia Piedad Narvarte de la ciudad de México”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, enero-abril de 2014, p. 24-31.
- _____, “Orígenes del santuario de Nuestra Señora de la Piedad, de la Ciudad de México, 1595-1652”, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2015.
- _____, “El culto a la imagen de Nuestra Señora de la Piedad, al sur de la ciudad de México: sus inicios y su resignificación simbólica” en Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio, *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*,

México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018, p. 119-120.

_____, “De venerable fraile dominico a venerable anónimo: la formación y desarrollo de la leyenda del dominico de la Piedad, siglos XVI al XIX” en Eugenio Martín Torres, O.P. (ed.), *Tomo V. Arte y hagiografía, siglos XVI-XIX*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás de Aquino, 2019, p. 85-112.

_____, “Un venerable entre dos hábitos y carismas: la vida del canónigo Juan González en las crónicas franciscanas y dominicas novohispanas” texto aceptado para ser publicado en las *Memorias del XXVIII Encuentro de investigadores del Pensamiento novohispano*.

Moreno Martín, Francisco J., “Los escenarios arquitectónicos del eremitismo hispano. Límites para su estudio” en José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja (coords.), *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real-Centro de Estudios del Románico, 2011, p. 85-119.

Morera y González, Jaime Ángel, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

Moro, Raffaele, “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’. Entre historia e imaginario”, *Historia Mexicana*, vol. 66, no. 4 (LXVI), abril-junio de 2017, p. 1759-1818.

_____, “¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas ‘indígena’ en la Nueva España del siglo XVIII (Arzobispado de México)”, *Estudios de Historia Novohispana*, no. 46, enero-junio 2012, p. 115-172.

Moreno Gamboa, Olivia, “Disonancias entre la Inquisición de México y la Suprema. A propósito de la censura del Ramillete de divinas flores (1690-1711)” en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López Cano (coords.), *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana, México*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, p. 165-198.

Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, tomo I: *Fundaciones del siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Cruz Roja Mexicana, 1990.

_____, *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.

Nunes, “Nascimento, vida e morte admiráveis do grande servo de Deos Gregorio Lopes, portuguez, natural da antiga Villa de Linhares: reler a estória de um homem do século XVI na História Moderna de Portugal”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, no. 16, 2016, p. 137-161.

- _____, “The anti-biography of Gregorio Lopez: Deconstructing a sixteenth-century vita”, tesis de doctorado en Filosofía, Groningen, University of Groningen, 2020.
- O’ Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.
- Obregón, Gonzalo, “El real convento y santuario de Chalma” en *Homenaje a Silvio Zavala. Estudios Histórico Americanos*, México, El Colegio de México, 1953, p. 109-182.
- Olmedo Muñoz, Martín, “La visión del mundo agustino en Metztlán. Ideas y virtudes en tres pinturas murales”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXI, no. 94, 2009, p. 27-58.
- _____, “Espiritualidad, temporalidad e identidad en un proyecto agustino. La pintura mural de los conventos de la Orden de Ermitaños en Nueva España”, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2012.
- Ong, Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, trad. de Angélica Scherp, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Orlandis, José, “La disciplina eclesiástica española sobre la vida eremítica” en *España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963*, Pamplona, s.e., 1970, p. 63-77.
- Othón de Mendizábal, Miguel, “El santuario de Chalma”, *Anales del Museo Nacional de México*, no. 3, 1925, p. 88-107.
- Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo irracional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2012.
- Paniagua, Jesús, “Gregorio López: hagiografía de un iluminista del siglo XVI en la Nueva España” en Alessandro Musco y Giovanna Parrino (ed.), *Santi, santuari, pellegrinaggi. Atti del seminario internazionale di studio (San Giuseppe Jato-San Cipirello, 31 agosto-4 de settembre 2011)*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2014, p. 145-163.
- Pastor Cuevas, María Carmen, “Tipología del Ermitaño: Ficcionalización y Función en los Libros de Caballerías Hispánicas (Zifar, Amadís y Tirante el Blanco)” en *Literatura Medieval, Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1º-5 de octubre de 1991)*, Lisboa, Cosmos, 1993, p. 35-39.
- Peña Espinosa, Jesús Joel, “Entre espiritualidad y cultura ilustrada. La congregación del Oratorio de San Felipe Neri en Nueva España”, *Historia y Grafía*, año 26, no. 51, julio-diciembre de 2018, p. 53-87.
- Peña Velasco, Concepción de la, “Ascetismo en imágenes: los ermitaños del desierto de Sordo el siglo XVIII”, *Hispania Sacra*, vol. LXVI, Extra-I, enero-junio de 2014, p. 225-263.

- Pereda, Felipe y María Cruz de Carlos, “Desalmados: imágenes del demonio en la cultura visual de Castilla (siglos XIII-XVII). Un itinerario” en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *El Diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 233-252.
- Pérez Puente, Leticia, “El gobierno episcopal en México, siglo XVII: Mateo Sagade Bugueiro” en Ernesto de la Torre Villar y Alicia Mayer (coords.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2005, p. 55-66.
- _____, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, El Colegio de Michoacán, Plaza y Valdés Editores, 2005.
- Po-Chia Hsia, Ronnie, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, trad. de Sandra Chaparro, Madrid, Akal, 2010.
- Powell, Philip W., *La guerra chichimeca (1550-1600)*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Pulido Echeveste, Mónica, “Las Ciudades de Mechuacan: Nobleza, memoria y espacio sagrado en la disputa por la capitalidad. Tzintzuntzan, Pátzcuaro, Valladolid. Siglos XVI-XVIII”, tesis de doctorado en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2014.
- Quezada Ramírez, María Noemí, *Los matlatzincas. Época prehispánica y colonial hasta 1650*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Ragon, Pierre, *Les saints et les images du Mexique (XVIe-XVIIIe siècle)*, París, L’Harmattan, 2003.
- Ramírez Figueroa, Adán José, “Ricardo Corazón de León y Saladino en el Conde Lucanor: hacia un análisis del imaginario literario”, tesis de Maestría en Letras Españolas, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2017.
- Ramírez Méndez, Jessica, “Las nuevas órdenes religiosas en las tramas semántico-espaciales de la ciudad de México, siglo XVI”, *Historia Mexicana*, t. LXIII, no. 3, 2014, p. 1015-1075.
- _____, *Los carmelitas descalzos en la Nueva España. Del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2015.
- _____, “Fundaciones del clero regular para el fortalecimiento de Valladolid, Michoacán, 1578-1607” en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones del Lirio, 2019, p. 47-77.

- Ramírez Vázquez, María Alejandra, “Un poeta novohispano en olor a santidad: Fernando de Córdoba y Bocanegra (1565-1589). Obra literaria y bio-hagiografía”, tesis de licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2013.
- Ramos, Raymundo, *Fernando de Córdoba y Bocanegra: vida breve y obra reunida*, ed. y notas de Rubén D. Medina, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad Estudios Superiores Acatlán, 2009.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2ª ed., trad. de Ángel María Garibay, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Robles, O.P., Antonio, “Las ermitas de Córdoba hasta 1613” en *España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos*. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963, Pamplona, s.e., 1970, p. 543-550.
- Román Gutiérrez, José Francisco, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de Jalisco, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1993.
- Romero Mensaque, Carlos José, “El fenómeno de los rosarios públicos en España durante la época moderna. Estado actual de la cuestión”, *Revista de Humanidades*, no. 19, 2012, p. 87-115.
- _____, “Antecedentes históricos de los rosarios públicos de Sevilla. Un nuevo estado de la cuestión” en José Roda Peña (ed.), *XVII Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su Provincia*, Sevilla, Fundación Cruzcampo, 2016, p. 15-46.
- Roselló Soberón, Estela, *Así en la Tierra como en el Cielo. Manifestaciones religiosas de la culpa y el perdón en los siglos XVI y XVII en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 2006.
- _____, “El cuerpo de María Magdalena en un devocionario novohispano: la corporalidad femenina en la historia de salvación del siglo XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, no. 42, enero-junio de 2010, p. 57-79.
- Rubial, Antonio, “La insulana, un ideal eremítico en la Nueva España”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 6, 1978, p. 39-46.
- _____, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.
- _____, “Fray Diego Velázquez de la Cadena. Un eclesiástico cortesano en la Nueva España de fines del siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XLVI, 1989, p. 173-194.
- _____, *Una monarquía criolla. La provincia agustiniana de México en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

- _____, “Tebaidas en el paraíso. Los ermitaños de Nueva España”, *Historia Mexicana*, vol. 44, no. 3 (175), enero-marzo de 1995, p. 355-383.
- _____, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, con un apéndice: *Vida de fray Martín de Valencia, escrita por fray Francisco Jiménez*, estudio introductorio de Pedro Ángeles, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1996.
- _____, “Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España” en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 2ª ed. corregida, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, p. 71-105.
- _____, “Cuerpos milagrosos: creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 18, 1998, p. 13-30.
- _____, “Los venerables de la Nueva España. Gregorio López, Juan de Palafox y fray Antonio Margil” en *Los pinceles de la historia. El origen del reino de la Nueva España, 1680-1750*, edición preparada por el Museo Nacional de Arte y el Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, Patronato del Museo Nacional de Arte, Banco Nacional de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1999, p. 231-245.
- _____, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1999.
- _____, “El rostro de las mil facetas. La iconografía palafoxiana en la Nueva España” en José Pascual Buxó (ed.), *Juan de Palafox y Mendoza. Imagen y discursos de la cultura novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Seminario de Cultura Literaria Novohispana, 2002, p. 301-324.
- _____, “Las santitas del barrio. ‘Beatas’ laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 59, no. 1, 2002, p. 13-37.
- _____, “Josefa de San Luis Beltrán, la cordera de Dios: escritura, oralidad y gestualidad en una visionaria del siglo XVII novohispano (1654)” en Asunción Lavrín y Rosalva Loreto, *Mujeres escritoras novohispanas*, México, Puebla, Archivo General de la Nación, Universidad de las Américas, 2002, p. 161-204.
- _____, “El hábito de los santos. Construcción y recepción de la santidad de los laicos en Nueva España” en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2003, p. 347-363.

- _____ y Doris Bieñko, “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, no. 83, 2003, p. 5-54.
- _____, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2006.
- _____, “Juan de Palafox. Promotor de prodigios” en Patricia Escandón (ed.), *De la Iglesia indiana. Homenaje a Elsa Cecilia Frost*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 117-130.
- _____, “*Hortus eremitarum*. Las pinturas de tebaidas en los claustros agustinos novohispanos”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXX, no. 92, primavera de 2008, p. 86-105.
- _____, “Los ángeles de la Puebla. La larga construcción de una identidad patria” en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alonso Vález Pliego”, 2008, p. 103-128.
- _____, “Imágenes y ermitaños. Un ciclo ignorado por la historiografía”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. LXVI, julio-diciembre de 2009, p. 213-239.
- _____, “Los conventos mendicantes” en Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo II: *La ciudad barroca* (coordinado por Antonio Rubial), México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 169-192.
- _____, “La hagiografía como historiografía” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II: *La creación de una imagen propia. La tradición española*, t. II: *Historiografía eclesiástica*, coord. de Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 695-712.
- _____, “Las reformas de los regulares novohispanos anteriores a la secularización de sus parroquias (1650-1750)” en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad de Puebla, 2014, p. 143-166.
- _____, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2014.

- _____, “Construyendo el paraíso o cubriendo necesidades: las imágenes milagrosas de la ciudad de México en el *Zodiaco mariano* (1600-1755)” en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 293-314.
- _____, “Íconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de las episcopólis de Nueva España (1610-1730)” en María del Pilar Martínez López-Cano y Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017, p. 217-265.
- _____, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, milagros y represión*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2020.
- _____ (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad de Puebla, Educación y Cultura, 2020.
- Ruiz Zavala, Alipio, *Historia de la Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, 2t., México, Porrúa, 1984.
- Saavedra y Ramírez, Ángel de, *Don Álvaro o la fuerza del sino*, 11ª ed., pról. de Antonio Magaña-Esquivel, México, Porrúa, 2014.
- Saint-Saëns, Alain de, “Vida y viajes de Antón de la Fuente, ermitaño de Castilla en el siglo XVII” en *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988, tomo VII: *Conflictos sociales y evolución económica en la Edad Moderna* (2), p. 147-153.
- _____, *La nostalgie du désert. L’ idéal érémitique en Castille au Siècle d’ Or*, prefacio de Bartolomé Bennassar, San Francisco, Mellen Research University Press, 1993.
- Sánchez Lora, José Luis, “Hechura de un santo: procesos y hagiografías”, en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 336-352.
- _____, “Demonios y santos: el combate singular” en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *El Diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 161-186.
- Sánchez Reyes, Gabriela, “Sobre la ruina y desaparición del pueblo y el Santuario de la Piedad de la Ciudad de México en 1942”, *Boletín de monumentos históricos*, tercera época, no. 44, septiembre-diciembre de 2018, p. 180-203.

- Scheper Hughes, Jennifer, *Biography of a Mexican Crucifix. Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Schwaller, John F., “Los miembros fundadores de la Congregación de San Pedro, México, 1577” en María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas-Facultad de Filosofía y Letras, 1998, p. 109-118.
- Silva Prada, Natalia, “‘Con piel de oveja en lo exterior y siendo lobo rapante’: Juan Gómez, un portugués común transformado en profeta eremita (ca. 1605-1659)”, PROHAL MONOGRÁFICO, *Revista del Programa de Historia de América Latina*, vol. 3, Primera Sección: *Vitral Monográfico*, no. 3, Buenos Aires, Instituto Ravignani, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, 2012, p. 70-106.
- Taylor, William B., *Shrines and miraculous images. Religious Life in Mexico Before the Reforma*, Albuquerque, Universidad de Nuevo México, 2010.
- _____, *Theater of a thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, Cambridge University Press, 2014.
- Tinajero Morales, José Omar, “La vicaría dominica de Tepetlaoxtoc, eremitismo y evangelización. ¿Contradicción o complemento?”, *Estudios de Historia Novohispana*, no. 41, julio-diciembre de 2009, p. 17-44.
- Toribio Medina, José, *La imprenta en la Puebla de los Ángeles (1640-1821)*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1908.
- Torres Pérez, José María, “Inédita colección de grabados franceses en Sevilla”, *Norba: Revista de arte*, no. 8, 1988, p. 143-173.
- Traslosheros, Jorge, *La reforma de la Iglesia del antiguo Michoacán: la gestión episcopal de fray Marcos Ramírez de Prado, 1640-1666*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Escuela de Historia, Secretaría de Difusión Cultural, 1995.
- _____, *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*, México, Porrúa, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- Turner, Víctor y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (formato EPUB), introducción de Deborah Ross, New York, Columbia University Press, 2011.
- Uchmany, Eva Alexandra, *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España, 1580-1606*, México, Archivo General de la Nación, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Unzueta Echebarria, Antonio, “Nuevos datos sobre el reformador de ermitaños y poeta vasco Juan de Undiano”, *Fontes linguae vasconum: Studia et documenta*, no. 14 (39), 1982, p. 329-338.

- Valle Arizpe, Artemio del, *Gregorio López, hijo de Felipe II (Su vida y muerte en México)*, México, Compañía General de Ediciones, 1957.
- Vauchez, André, “El santo” en Jacques Le Goff (ed.), *El hombre medieval*, trad. de Julián Martínez Mesanza, Madrid, Alianza, 1990, p. 323-358.
- _____, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, 2ª ed., trad. de Paulino Iradiel, Madrid, Cátedra, 1995.
- _____, *Sainthood in the Later Middl Age*, trad. de Jean Birrell, Lexington, Cambridge University Press, 2018.
- Viñao Frago, Antonio, “Alfabetización y primeras letras (siglos XVI-XVII)” en Antonio Castillo Gómez (comp.), pról. de Antonio Petrucci, *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 39-84.
- Viqueira, Carmen y José Ignacio Urquiola, *Los obrajes en Nueva España, 1530-1630*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- Virgen del Carmen, OCD., Eulogio, “Los santos desiertos carmelitanos en España” en *España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963*, Pamplona, s.e., 1970, p. 587-632.
- Wobeser, Gisela von, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2005.
- _____, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Jus, 2011.
- _____, *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.
- _____, *Orígenes del culto a Nuestra Señora de Guadalupe, 1521-1688*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Fondo de Cultura Económica, 2020.