

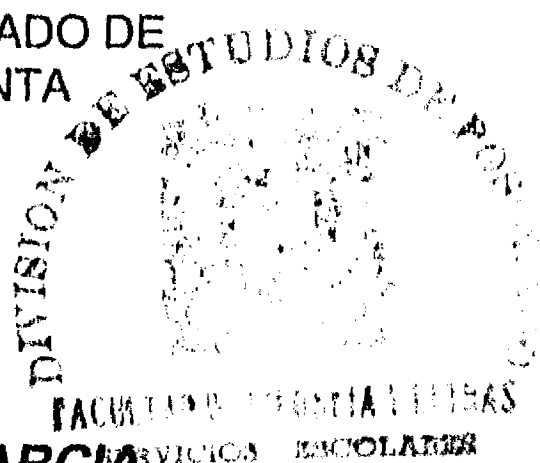
01085

# LA SANTIDAD CONTROVERTIDA

HAGIOGRAFIA Y CONCIENCIA CRIOLLA ALREDEDOR  
DE LOS VENERABLES NO CANONIZADOS DE NUEVA ESPAÑA.

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTOR EN HISTORIA PRESENTA

*Antonio*  
**ANTONIO RUBIAL GARCIA**



TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

1976

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



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 está 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.

ESTA TAPA HA DEBE  
SER DE LA EDICIÓN

La Nueva España es una época en la que el arrobo de una monja, la milagrosa curación de un agonizante, el arrepentimiento de un penitenciado o los vaticinios de una beata, son más noticia que el alza en el precio de los oficios o la imposición de una alcabala; una época en las que son de más momento los viajes al interior del alma que las expediciones a California o a Filipinas; una época, en fin, para la que el paso del régimen de la encomienda al del latifundio, resulta preocupación accidental frente al desvelo ontológico de conquistar un ser propio en la historia. Todo esto explica por que el doblar de las campanas que marca el pausado ritmo de una vida interior volcada hacia la febril actividad de tejer un glorioso sueño, haya apagado el estruendo de las gestas y de los quehaceres pragmáticos, y el historiador que ignore esa jerarquía en los valores vitales de la época, podrá ofrecernos un relato documentado y exhaustivo, si se quiere, de los sucesos que la llenan, pero no penetrará en la cámara secreta de su acontecer más significativo.

Edmundo O'Gorman, Prólogo a Francisco de la Maza, *Catarina de San Juan*, 2a. ed., México, 1990.

**TESIS**

**COMPLETA**



## THESIS SUMMARY. THE CONTROVERTIAL SANCTITY

Each society shows its conception of human perfection through the hero. For centuries, the occidental culture considered that the saints represented the paradigm of that perfection and proposed their heroic deeds and virtues as a model for the faithful in the immemorial struggle between good and evil. The conception of man and of the social values of each country and epoch were manifested by means of the description of the lives, and deaths of these exceptional human beings.

The New Spain of the XVII and XVIII centuries, with a prosperous economy and a poly-ethnic society in search of cohesion elements, was a country that needed to guarantee its collective conscience. Their craftsmen were a group of well learned creole clergymen, makers of the new codes of socialization and identity. The search for their own "saints" was an important element in the forming of this incipient nationalism.

In this piece of work the case of five personalities who had a frustrated beatification process in Rome are studied: The hermit Gregorio López, the martyr Bartolomé Gutiérrez, the nun María de Jesús Tomellín, the bishop Juan de Palafox and the missionary Antonio Margil de Jesús. Their biographies, their processes at the Vatican, and the cult that was generated by the images and relics of these "colonial heroes" in the New Spain are reviewed.

## RESUMEN DE LA TESIS.

Cada sociedad muestra su concepción de la perfección humana a través del héroe. Durante siglos, la cultura occidental consideró que los santos representaban el paradigma de esa perfección y propuso sus hazañas y virtudes como modelo para los fieles en la lucha inmemorial entre el bien y el mal. La concepción del hombre y de los valores sociales de cada país y época se manifestaron por medio de la descripción de las vidas, y de las muertes, de esos seres excepcionales.

La Nueva España de los siglos XVII y XVIII, con una economía próspera y una sociedad pluriétnica en busca de elementos de cohesión, era un país que necesitaba afianzar su conciencia colectiva. Sus artífices fueron un grupo de clérigos criollos cultos, forjadores de los nuevos códigos de socialización y de identidad. La búsqueda de "santos" propios constituyó un elemento clave en la construcción de este incipiente nacionalismo.

En este trabajo se estudian los casos de cinco personajes que tuvieron un proceso frustrado de beatificación en Roma: el ermitaño Gregorio López, el mártir Bartolomé Gutiérrez, la monja María de Jesús Tomellín, el obispo Juan de Palafox y el misionero Antonio Margil de Jesús. De estos "héroes coloniales" se <sup>VENISAN</sup> estudian sus biografías, sus procesos en el Vaticano y el culto que generaron sus imágenes y reliquias en Nueva España.

## INTRODUCCION.

Desde la infancia estamos acostumbrados a escuchar historias de nuestros héroes nacionales, Hidalgo, Morelos, el Pípila, los Niños de Chapultepec. Toda una mitología nacionalista se nos ha imbuido lunes tras lunes en los "honorés a la bandera" y cada 16 de septiembre, 5 de mayo o 20 de noviembre. Con excepción del culto a la Virgen de Guadalupe, el elemento religioso está ausente de nuestra conciencia nacional. Algo muy distinto sucedía en la época virreinal, que consideraba como sus héroes a los hombres y mujeres reputados como santos, seres que habían vivido y derramado sus bendiciones sobre esta tierra.

La mayoría de las religiones del planeta han venerado desde tiempos remotos a aquellos seres humanos que se han distinguido por su vida virtuosa y por su intensa comunión con lo divino. En el cristianismo esa veneración va más allá de la simple remembranza: los santos son modelos a seguir e intermediarios entre Dios y los hombres; se rinde culto a sus restos mortales y se considera que Dios, a través de ellos, distribuye sus gracias. Hasta ahora, el estudio de tales personajes había estado restringido al ámbito de la religión y sus vidas eran descritas por tratados de hagiografía; la historiografía científica no consideraba pertinente ocuparse de estas vidas casi mitificadas. Sin embargo, las cosas comenzaron a cambiar desde principios de la década anterior cuando algunos investigadores franceses y norteamericanos dedicaron interesantes estudios a descifrar los códigos de la hagiografía. A través de ellos descubrieron datos poco conocidos sobre la religiosidad, la mentalidad y los valores sociales.

Uno de los primeros historiadores que llamó la atención sobre estos temas fue Michel de Certeau, quien aplicó a este estudio los métodos de disciplinas como la lingüística, la antropología y la psicología. El fue también el primero en considerar la hagiografía como una rama de la "escritura de la historia". A partir de aquí, los estudios regionales y por épocas se han multiplicado; Peter Brown publicó en 1981 un insuperable estudio sobre los santos en el cristianismo primitivo del mundo mediterráneo; Rudolph Bell y Donald Weinstein en Estados Unidos y Alain Baureau y André Vauchez en Francia han hecho enormes aportaciones sobre la santidad medieval; y más recientemente Jean Michel Sallmann publicó un fascinante estudio sobre los santos napolitanos en el siglo XVII en el marco del movimiento contrarreformista.

Con esta dirección, la presente investigación pretende hacer un análisis de los casos de cinco siervos de Dios a los que se les inició un proceso de beatificación en la época virreinal, pero que no llegaron a los altares: el madrileño Gregorio López, los criollos fray Bartolomé Gutiérrez y sor María de Jesús Tomellín, el aragonés Juan de Palafox y Mendoza y el valenciano fray Antonio Margil de Jesús. Curiosamente, en los cinco se ven representados los modelos hagiográficos más comunes en el ámbito novohispano: el ermitaño, el mártir en el Japón, la religiosa, el obispo y el misionero.

Los cinco fueron, sin duda, personajes históricos que vivieron en un tiempo real y que dejaron, algunos en forma abundante, escritos y fundaciones. Pero el presente trabajo no tiene por finalidad ocuparse de estos aspectos, que están más relación con la biografía o con la hagiografía; lo que aquí se estudiará es el personaje que ha sido mitificado, transformado a partir de un modelo hagiográfico y utilizado para una función didáctica, moralizante y "nacionalista". En palabras de Bell y Weinstein: "lo que a nosotros nos interesa no es si los personajes llamados santos fueron figuras reales o creaciones de la leyenda del mito o de la propaganda, sino que a través de ellos una sociedad dada manifiesta, por medio de la antítesis y de la proyección, sus propios valores".<sup>1</sup> La hagiografía crea esquemas de pensamiento, concreta formas abstractas de racionalización trayéndolas a la vida cotidiana, dramatiza los valores dominantes por medio de imágenes básicas que se afianzan en los terrenos de la emotividad y del sentimiento.

Tres son las líneas narrativas que seguiré a lo largo de este trabajo. Una es la hagiográfica, el discurso oficial de un grupo de clérigos criollos y peninsulares que controlaban los medios de difusión y que los usaban para transmitir los valores vigentes. En esta literatura se plasma cómo fueron captadas la contrarreforma y la cultura barroca en la Nueva España. Las vidas de los venerables que nacieron o que actuaron en México se nos muestran como construcciones de una realidad social, como modelos de comportamiento, como testimonio de los valores y de las actitudes imperantes en este territorio durante los siglos XVII y XVIII. Gracias a los comentarios del hagiógrafo podemos descubrir variados aspectos de la vida cotidiana, de los prejuicios, de las expectativas, de los sentimientos y, sobre todo, de la formación de conciencias de identidad local o nacional.

---

<sup>1</sup>. Rudolph M. Bell y Ronald Weinstein, *Saints and Society*, Chicago, 1982, p. 8.

Un tema central de los estudios sobre la hagiografía es el de los modelos, el análisis de la confrontación entre lo específicamente histórico (lo particular e individual) y lo literario (lo general, lo modélico). Autores como Certeau consideran que:

la hagiografía tiene una estructura propia, independiente de la historia, pues no se refiere esencialmente a lo que pasó, sino a lo que es ejemplar.... La individualidad en la hagiografía cuenta menos que el personaje. Los mismos rasgos o los mismos episodios pasan de un nombre propio al otro: con esos elementos flotantes, palabras o joyas disponibles, las combinaciones componen una u otra figura y le señalan un sentido. Más que el nombre propio, importa el modelo que resulta de esta "artesanía", más que la unidad biográfica, importa la asignación de una función y del tipo que la representa.<sup>2</sup>

Por tanto, el género está más cercano a la novela que a la historia y debe ser analizado como tal.

Sin embargo, a diferencia de la literatura novelada, la hagiografía tenía la pretensión de tratar con materiales históricos, es decir con hechos que realmente sucedieron, y no con ficciones, por lo que los rasgos individuales, sobre todo en el periodo que nos ocupa, son muy notorios. Además, claro está, de las características diferenciadoras que la realidad novohispana impuso al modelo europeo. Al estudiar cada caso deberemos preguntarnos entonces, cuáles aspectos de la narración son producto de la copia de un modelo y cuáles son los que nacen de su adaptación a una situación histórica concreta.

Una segunda línea narrativa se referirá a la recepción de la figura "mítica" en la sociedad novohispana. Chartier explica que en el estudio del discurso,

lo que importa es la historia social de las interpretaciones partiendo de los usos de los textos por sus lectores sucesivos...Las obras no tienen un sentido estable, universal, fijo. Están investidas de significaciones plurales y móviles, construidas en el reencuentro entre una proposición y una recepción, entre las formas y motivos que les dan su estructura y la competencia y expectativas de los públicos que se adueñan de ellas... Descifradas a partir de los esquemas mentales y afectivos que constituyen la cultura propia (en el sentido antropológico) de las

---

<sup>2</sup>. Michel de Certeau, *La escritura de la Historia*, México, 1985, pp. 287 y 294.

comunidades que las reciben, las obras se tornan, en reciprocidad, una fuente preciosa para reflexionar sobre lo esencial, a saber, la construcción del lazo social, la conciencia de la subjetividad, la relación con lo sagrado".<sup>3</sup>

Tal estudio necesita tener en cuenta que emisores y receptores del discurso están sujetos a esquemas representacionales similares. Se debe considerar también el impacto que tuvo la obra a través de la imprenta, del número de ediciones o de versiones del texto, de su existencia en bibliotecas conventuales o particulares, de las múltiples formas de difusión, como las lecturas públicas. Pero la literatura es sólo uno de los muchos aspectos que abarca la "recepción" de la vida de los venerables entre las masas; junto a ella, la piedad popular que se manifiesta a través del culto a las imágenes, a las reliquias y a los lugares que los venerables santificaron con su presencia, es un importante dato sobre el impacto que tuvieron tales figuras en la conciencia colectiva. Es en este campo donde se muestra la funcionalidad de los textos literarios.

Una tercera línea, muy relacionada con la anterior, es la que busca reconstruir el proceso de beatificación. En él se reflejan las inquietudes de los criollos, que por medio de donaciones testamentarias, limosnas y promoción ante las instancias oficiales, intentan conseguir la autorización papal para la veneración de sus santos propios. Esta investigación también nos refiere la actitud de la Iglesia romana y de la monarquía española. La relación entre autoridad y fieles en este aspecto es muy compleja; la primera legitima el culto público, pero los segundos son los que lo promueven, lo crean y lo amplifican con el eco de los milagros; los santos lo son por que el pueblo los reconoce como tales, por que un gran concurso de gente va a visitar sus tumbas y venera sus imágenes y reliquias.<sup>4</sup>

Para la elaboración del presente trabajo se ha hecho uso de muy variadas fuentes. La principal ha sido la hagiografía colonial, tanto la individual, es decir, las biografías particulares que existen de cada siervo de Dios, como la que se encuentra incluida en crónicas provinciales. A menudo a partir de una primera narración surge todo un ciclo hagiográfico que la reproduce, aumentando sin embargo elementos y opiniones. Para evitar repeticiones tediosas, sólo haré un

---

<sup>3</sup>. Roger Chartier, *El mundo como representación*, Barcelona, 1992, pp. VII y XI.

<sup>4</sup>. Jean Michel Sallmann, *Naples et ses saints*, Paris, 1994, pp. 122 y s.

análisis pormenorizado de la primera versión impresa del ciclo, mencionando en las demás únicamente sus características diferenciadoras.

Un segundo grupo de fuentes, no siempre abundante, es el que aporta la iconografía. Su análisis me ha dado acceso a datos que sólo pueden obtenerse a través del mundo de la imagen, fundamental en ese ámbito semialfabetizado. Fueron también de gran ayuda los documentos encontrados en varios archivos españoles y mexicanos, muchos de ellos referidos a la "recepción" popular y a los procesos de beatificación. Se notará la ausencia de los archivos vaticanos, pero al no ser de mi interés el análisis pormenorizado de los procesos en la corte romana, creo que esta información ha sido cubierta suficientemente con el archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Madrid. Por otro lado, este repositorio tiene la gran ventaja de darnos la perspectiva del ámbito oficial de la monarquía española, básico para estos procesos sujetos al Regio Patronato y a la fiscalización del Estado.

En cuanto a los estudios contemporáneos, existen una docena de textos, casi todos anteriores a la década de los cincuenta, que siguen la línea hagiográfica y narran en los términos modernos lo mismo que nos dicen los textos de la época virreinal. Salvo algunos datos novedosos, estas obras, básicamente biográficas y apologéticas, no me han servido de mucho. De mayor utilidad han sido los numerosos estudios que se han hecho sobre la vida monacal femenina en Nueva España, (Lavrin, Franco, Myers, Ramos, Glanz, Bravo, Cervantes y Espinoza) cuyos aportes he utilizado en el caso de sor María de Jesús. Fuera de estos trabajos, de otro de Alain Milhou sobre Gregorio López y de varios estudios sobre Juan de Palafox (Arteaga, Sánchez Castañer, Bartolomé), el interés por estos temas con relación a Nueva España ha sido muy escaso.

Considero que el hacer una nueva lectura sobre este tipo de literatura puede aportar interesantes datos sobre la formación de nuestra conciencia nacional. A través de ella podemos aseverar que la historia de México en el periodo virreinal se escribió en términos hagiográficos. El mito es parte integrante y actuante en la conciencia histórica de todos los pueblos, y en el mexicano, el mito cristiano formó uno de los núcleos culturales más significativos.

Con la llegada del liberalismo y del positivismo estos temas fueron considerados como "patrañas infundadas"; pero su presencia estaba todavía viva en la conciencia popular. ¿Por qué si no el papado canonizó a Felipe de Jesús en 1862 y beatificó a Bartolomé Gutiérrez y a Bartolomé Laurel en 1867, en plena lucha entre liberales y conservadores?; ¿por qué si no se cambiaron los festejos

del 5 de febrero, fiesta de san Felipe de Jesús (hasta hoy en día el único santo mexicano) por la celebración de la constitución de 1857?

El fenómeno no deja de ser de gran actualidad, si consideramos las significativas beatificaciones de santos indígenas que está realizando la Iglesia católica. Esta vez para contrarrestar la pérdida de adeptos causada por la secularización de la vida y por la proliferación de sectas protestantes y de otras doctrinas religiosas que están tratando de llenar el vacío espiritual que vive nuestro mundo.

#### AGRADECIMIENTOS.

Toda investigación tiene mucho de obra colectiva y ésta no es la excepción. Este trabajo se enriqueció gracias a la aportación de materiales, a los consejos y a la orientación hacia algunas lecturas básicas de numerosas personas. Quiero agradecer especialmente a Sergio Ortega Noriega, director de esta tesis, su paciencia y entusiasmo y a Rosa de Lourdes Camelo y a Elsa Cecilia Frost, mis tutoras del doctorado, sus atinadas recomendaciones. También estoy en deuda con Dolores Bravo, con María de Jesús Díaz Nava, con Norma Durán, con Alfonso Mendiola, con Oscar Mazín, con Nuria Salazar, con Elena Estrada de Gerlero, con Roberto Jaramillo y con Manuel Ramos por los numerosos materiales que me facilitaron; quiero agradecer finalmente sus aportaciones a Clara García Ayuardo, a Juana Gutiérrez Haces, a Cándida Fernández Baños, a Gustavo Curiel, a Eduardo Ibarra, a Marcela Corvera, a Edelmira Ramírez, a Consuelo Maquivar, a Valquiria Wey y a Margo Glanz. Sin la colaboración de todas estas personas no hubiera sido posible realizar este trabajo.



## CAPITULO I

### LA FUNCION SOCIAL DE LOS SANTOS.

La vida de un santo se inscribe dentro de la vida de un grupo, Iglesia o comunidad; supone a un grupo ya existente, pero representa la conciencia que éste tiene al asociar una figura a un lugar... que se convierte en el producto o signo de un acontecimiento... La vida de un santo es la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva.<sup>1</sup>

Los habitantes de las ciudades romanas de los siglos IV y V, sobre todo los que aún no eran cristianos, quedaron impresionados por un hecho insólito en el ámbito urbano: los obispos católicos, que desde el 312 ya contaban con el apoyo imperial, estaban trasladando los huesos de los mártires, víctimas de las persecuciones de los siglos anteriores, desde las catacumbas hacia los hermosos templos construidos *ex profeso* para contenerlos. Para una sociedad que tenía delimitado el mundo de los muertos (fuera de los muros de la ciudad) del de los vivos, eso era algo inusual y escandaloso.<sup>2</sup>

Al mismo tiempo, junto a aquellos que dieron su vida por la fe, comenzaron a ser venerados los restos mortales de los ermitaños que, con sus actos de renuncia por amor a Cristo, de algún modo también habían muerto al mundo. Muy pronto este culto se hizo extensivo a los cadáveres de los obispos destacados por su caridad, por su sabiduría y por su labor en la difusión del cristianismo. Los cuerpos de los mártires, de los eremitas y de los obispos se convirtieron en reliquias y las tumbas que los contenían se volvieron santuarios de peregrinación, lugares donde se tocaban el cielo y la tierra. Un largo trayecto se había recorrido desde el cristianismo primitivo, que consideraba santo a todo creyente bautizado, hasta esta religión institucionalizada y jerarquizada que comenzaba a rendir culto a una elite de seres excepcionales que vivían en un cielo palaciego, como cortesanos alrededor de la figura imperial de Cristo.

Los santos se volvieron patronos, al igual que la aristocracia terrateniente que vinculaba a su patronazgo a amplias capas de población; se transformaron en los compañeros invisibles, en los amigos y protectores contra los males del mundo, en los intermediarios entre Dios y los hombres. Sus reliquias, que probaban su presencia en

---

<sup>1</sup>. Certeau, *op. cit.*, p. 290.

<sup>2</sup>. Peter Brown, *The cult of the saints*, Chicago, 1981, pp. 8 y ss.

la tierra, aseguraban protección y solidaridad con los seres humanos; sus méritos, los hacían los "amigos del Señor" y les daban el destacado lugar que ocupaban en el cielo. Con ellos los hombres podían entablar vínculos que se postulaban en forma de transacciones; a cambio de cirios, limosnas, peregrinaciones, y actitudes de dependencia, en fin de "reverencia", los santos manifestaban su "potencia", su poder a través del milagro: la curación de la enfermedad, provocada por el pecado, la salvación en los peligros, el encuentro de objetos y personas perdidos, la protección de cosechas y animales. El santo, personaje de vida inimitable por el común de los mortales, se volvió un intercesor más que un modelo.<sup>3</sup>

La jerarquía oficial intentó delimitar muy pronto el tipo de culto que se les debía a estos hombres excepcionales, la dulcía o veneración, frente a la latría o adoración que se dirigía a Cristo. Sin embargo, para la religiosidad popular tales sutilezas teológicas eran incomprensibles y el culto a los santos constituyó una rica veta de posibilidades de sustitución de los antiguos dioses; el politeísmo pagano encontró su sucesor en el santoral cristiano.

Junto a la veneración popular a estos seres excepcionales, el siglo IV vio nacer también un tipo de literatura panegírica llamada hagiografía, que contaba las "leyendas" o gestas de los santos. Las actas de los mártires, registros oficiales de las torturas y muertes, se transformaron en narraciones apologéticas de una Iglesia que triunfaba sobre el paganismo con el apoyo del emperador. Las vidas de los eremitas que habitaron los desiertos orientales, como los egipcios Antonio y Pablo y el sirio Simeón el Estilita, mostraron la posibilidad del triunfo del alma cristiana sobre las fuerzas diabólicas. La veneración que las sedes episcopales comenzaron a tener por sus santos y sabios obispos, las llevó también a poner por escrito sus vidas, como la de san Martín de Tours, cuya tumba fue uno de los santuarios de peregrinación más visitados en la Edad Media. Mientras que en las biografías de los mártires el interés recaía en la muerte, en las de los ermitaños y los obispos eran sus vidas las que atraían más la atención de los escritores. "Frente a los martirios, propios de una etapa en la que la comunidad está marginada, las virtudes y milagros pertenecen a una iglesia establecida, epifanía del orden social en que se inscribe".<sup>4</sup>

Estas vidas se diferenciaban de las biografías que hacían los clásicos, como Plutarco, donde la virtud acompañaba al hombre para la gloria del hombre; en las vidas de los santos, en cambio, las virtudes humanas servían para mostrar la gloria de Dios.

---

<sup>3</sup>. *Ibidem*, pp. 20 y ss.

<sup>4</sup>. Certeau, *op. cit.*, p. 291.

En adelante, el culto a los santos se convirtió en un medio ideal para cristianizar a los pueblos paganos y en una nueva forma de socialización basada en el patronazgo y en la subordinación a las sedes episcopales que guardaban las reliquias y los santuarios.<sup>5</sup> A pesar de su importancia, durante los siglos IV y V el Papado guardó silencio sobre este fenómeno; incluso un decreto del papa Gelasio (492-496) prohibió las gestas de los mártires y, de hecho, las "pasiones", narraciones sobre la muerte de aquellos que entregaron su vida por la fe, no se introdujeron en la liturgia latina sino hasta el siglo VIII.<sup>6</sup>

Mientras tanto, la literatura hagiográfica y la labor episcopal promovían nuevos modelos de santidad y nuevos temas. La imagen de un Dios-juez temible y lejano, obligaba a los fieles a buscar un número cada vez mayor de intermediarios eficaces para encontrar solución a las innumerables necesidades cotidianas. Así, encabezados por el arcángel san Miguel, una multitud de santos se repartieron, especializándose, los atributos divinos. A los ya existentes, el monacato y sus propuestas de vida agregaron un rico catálogo entre los siglos VI y XII. Obispos y monjes creadores de reglas monacales como san Isidoro y san Benito, sabios como san Beda y misioneros fundadores de las nuevas iglesias germánicas, celtas y eslavas, como san Bonifacio, fueron los héroes de entonces. Con algunas excepciones, como la vida de la monja anoréxica santa Radegunda, escrita por Venancio Fortunato, la presencia de la mujer es escasa en este periodo. Junto con las virtudes, sobre todo la caridad, el ascetismo y la castidad, el tema de los milagros tomó un nuevo cariz.

La necesidad de hacer patente la "potencia" de esos patronos celestiales, llevó a los biógrafos a introducir en las narraciones elementos fantasiosos, nacidos de la emulación de las distintas comunidades para exaltar a sus santos locales. Surgió así una hagiografía que estilizaba las muertes y los milagros conforme a patrones establecidos. Una muestra clara de ese gusto por lo maravilloso son las obras de san Gregorio de Tours y de san Gregorio Magno quienes no sólo recopilaron esa literatura fantástica, sino que también le dieron al elemento milagroso-mítico la sacralidad y veracidad que conservaría por mucho tiempo. Lo "maravilloso" cristiano se volvió algo tan conocido, esperado y repetido en la literatura hagiográfica que dejó de ser tal.<sup>7</sup>

Además de la actividad milagrosa como prueba de santidad, la hagiografía occidental quedó marcada en esta época por otros dos rasgos fundamentales: el

---

<sup>5</sup>. Brown, *op. cit.*, pp. 50 y ss.

<sup>6</sup>. Certeau, *op. cit.*, p. 292.

<sup>7</sup>. Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, 1986, p. 14.

predominio de los santos varones (el 90 por ciento de los casos) sobre las mujeres; y los estrechos vínculos entre aristocracia y perfección moral y religiosa, dado que la mayoría de los santos pertenecían a las más altas esferas sociales.<sup>8</sup>

Con las transformaciones que sufrió Europa desde el siglo XI llegaron cambios profundos tanto en la concepción de la santidad y en su elevación al culto público, como en la difusión de la literatura hagiográfica. Por un lado, el renacimiento urbano, el espíritu burgués y la consolidación de las monarquías, enriquecieron la literatura hagiográfica con nuevos tipos de santos, de escasa o nula presencia en la época anterior: fundadores de las modernas órdenes monásticas cistercienses y mendicantes (san Bernardo, san Francisco y santo Domingo), pilares de la Iglesia que conseguían la salvación de los fieles con la predicación y el ejemplo; hombres laicos como los reyes que promovieron la cristianización de sus pueblos (san Olaf, san Esteban, san Wenceslao); los nobles y burgueses que imitaban las virtudes monásticas de castidad y ascetismo; y las mujeres, monjas y reinas, que proponían una perspectiva de santidad específicamente femenina dentro del cristianismo.

Uno de los aspectos más sobresalientes de la época fue el proceso de santificación de los laicos, efecto de los continuos cuestionamientos que éstos comenzaban a hacer a la autoridad eclesiástica. Algo similar sucedió con el papel cada vez mayor que desempeñaron las mujeres en las promociones a la santidad, pues era necesario ejercer sobre ellas una vigilancia más eficaz a causa de su gran participación en las herejías, sobre todo en la de los cátaros.

Junto a la necesidad de mayores controles, la aparición de santos laicos y mujeres fue también consecuencia de la nueva religiosidad promovida por los mendicantes. La predicación de la pobreza como virtud cristiana destacada permitió la ascensión de los grupos urbanos laicos hacia la santidad. No obstante, la nobleza y la realeza siguieron siendo los receptáculos principales de santidad entre los laicos; su espectacular rechazo del mundo y sus riquezas, para hacer notoria la virtud de la pobreza, fue considerado más heroico que la aceptación de una condición irremediable por parte de los miserables. En cuanto al crecido número de mujeres santas, es innegable la influencia ejercida por los conventos femeninos de los mendicantes, no sólo porque promovieron una mayor participación de la mujer en la vida religiosa, sino porque fomentaron una espiritualidad más intimista y emotiva que

---

<sup>8</sup>. André Vauchez, "El santo" en Jacques Le Goff y otros, *El hombre medieval*, Madrid, 1991. pp. 332 y s.

permitió el desarrollo de una mística visionaria femenina. No es gratuito que de los 214 santos mendicantes aprobados entre los siglos XIII y XVI, 50 fueran mujeres.<sup>9</sup>

Un segundo aspecto que se debe resaltar es la fuerte presencia en la espiritualidad del tema de la encarnación de Cristo. El acento que se puso sobre los rasgos humanos del Salvador, fortalecidos con la presencia afectiva y maternal de la Virgen María, fueron elementos que permitieron que la figura de Cristo fuera imitable. Por otro lado el siglo XIII inició una época en la que la familia ocupó un importante papel en el desarrollo de la espiritualidad personal y el matrimonio sacramental recibió un fuerte impulso. Como consecuencia de estos hechos, se hizo patente la presencia de la infancia y de la adolescencia en las vidas de los santos y el tema del matrimonio espiritual con Cristo en las de las santas. Aquí también, la predicación de los mendicantes fue un elemento clave.

La humanización de Cristo y la apertura de la santidad hacia los laicos fueron algunos de los muchos efectos que produjo en la cultura la nueva visión del hombre y de su papel en el mundo que introdujeron san Bernardo de Claraval y san Francisco de Asís: cada ser humano, en el ámbito donde Dios lo ha colocado, debe ganarse el cielo en la tierra. "La santidad [era] el fruto de una experiencia interior y de un amor que se esforzaba en redescubrir en todos los hombres, y sobre todo en los más desheredados, el semblante de Dios".<sup>10</sup> A partir de aquí se insistirá en que las virtudes son tan importantes como los milagros, y en que los santos debían ser considerados como modelos de vida cristiana del mismo modo que lo eran como intercesores.

Desde el siglo XIV, con el espectáculo de las terribles epidemias y la crisis general, la presencia de lo corporeo en las manifestaciones de la santidad se hizo cada vez más fuerte. Así el fenómeno de la autoflagelación llegó al paroxismo, lo mismo que la veneración de las reliquias, los ataques físicos de Satanás y las visiones alucinantes de un cielo y de un infierno sumamente materializados. En este periodo fueron sin duda las mujeres quienes marcaron con su actuación las pautas del cambio. Religiosas como Margarita de Cortona, Clara de Montefalco y Angela de Foligno, mostraban un tipo de santidad específicamente femenina relacionada con el tema del matrimonio espiritual y con las visiones sobrenaturales. Otras, como santa Brígida y santa Catalina de Siena, tenían el don de profecía y participaron activamente en la vida política de su época. Curiosamente, estas mujeres no fueron canonizadas en el periodo medieval sino hasta el Renacimiento y el Barroco. Aunque con Clara de Montefalco la Iglesia tomó en consideración por primera vez los fenómenos

---

<sup>9</sup>. Bell y Weinstein, *op. cit.*, pp. 224.

<sup>10</sup>. Vauchez, *op. cit.*, pp. 340 y 352.

paramísticos y las visiones, muchos clérigos desconfiaban de esas mujeres que afirmaban la posibilidad de la unión con Dios a través del amor en esta tierra, y que amenazaban con expropiarles su función de intermediarios entre Dios y los hombres.<sup>11</sup>

La misma desconfianza se puede notar contra el movimiento eremítico que, iniciado en el siglo XI, se prolongó hasta este periodo. Los ermitaños, al igual que las visionarias, reivindicaban nuevas formas de comunicar la palabra de Dios al pueblo. Esto era intolerable para una Iglesia que ejercía cada vez mayores controles y que consideraba la predicación como una actividad exclusiva de los clérigos. Los eremitas itinerantes comenzaron a ser considerados contestatarios y peligrosos para los intereses de orden y control que exigía la nueva sociedad y fueron perseguidos. La vida eremítica se sujetó a reglas monásticas como la de los cartujos, y la predicación a las masas se convirtió en un monopolio casi exclusivo de las órdenes mendicantes. En una era de orden y control estos extravagantes no tenían cabida.

A pesar de esta oposición, fue imposible para la Iglesia contener esas tendencias que desde todos los ámbitos de la cultura buscaban nuevos caminos hacia Dios. Los movimientos de renovación cristiana, influidos por el humanismo, cuestionaban el monopolio de la escolástica y encontraban en el cristianismo primitivo una respuesta a los problemas que planteaba una sociedad cada vez más compleja. La realidad cambiante de una etapa de rupturas, llevó a otros a la búsqueda de códigos de comunicación con la divinidad a partir del individualismo extrainstitucional de la mística. En todos, la oración mental e intimista constituía la base de una experiencia de lo divino, y por consiguiente de la santidad, que cuestionaba las propuestas tradicionales de la escolástica; las nuevas teologías proponían, a partir de la filosofía platónica, otros caminos para la espiritualidad cristiana.

Todos los cambios sucedidos entre los siglos XI y XV no sólo afectaron las concepciones teológicas sobre la santidad; también la hagiografía como género literario y forma narrativa se vio profundamente modificada. Una de las causas principales de estos cambios fue la popularización de las "leyendas aureas". Por un lado, la difusión de materiales hagiográficos se fue intensificando en la liturgia (durante las fiestas de los santos se hacía la lectura de sus vidas llenas de alusiones portentosas) y en los sermones (en los que se incluyeron *exempla* que narraban los prodigios conseguidos por su intercesión).<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup>. *Ibidem*, p. 342.

<sup>12</sup>. Luis Maldonado, *Génesis del Catolicismo Popular*, Madrid, 1979. pp. 63 y ss.

Por otro lado, en esta época la hagiografía recibió una gran influencia de los otros géneros narrativos, sobre todo de la crónica histórica, de la novela de caballería y de la novela bizantina. En el primer caso, la pretensión de la hagiografía de tratar con materiales históricos no la privó de su carácter literario. De hecho la línea divisoria entre historia y literatura tampoco era tan tajante como lo es para nosotros, ya que ficción y realidad a menudo se confundían. Por otro lado, las vidas de los santos, difundidas por los juglares junto con las de los héroes guerreros, aportaron y recibieron numerosos elementos de los géneros narrativos novelados, en formación en ese periodo.

Entre los elementos que la novela de caballería tomó de la hagiografía están: ser un repertorio de modelos de comportamiento; la lucha antagónica entre el bien y el mal; el carácter edificante y ejemplar de la narración, lo que lleva implícita la publicidad; la exageración y licencia para romper los planos entre la realidad y la ficción con la narración de hechos prodigiosos. Por su parte, la hagiografía tomó de la novela las siguientes características: división de la obra en libros; protagonismo del biografado; progresión en el tiempo y el espacio; cambios marcados por los tonos de fortuna y las vicisitudes, lo que le da a la narración suspenso y un tono de aventura; convenciones físicas (belleza igual a bondad) y familiares (linaje ilustre, familia cristianísima, niñez ejemplar); sentido de la fama y la permanencia en la memoria de los hombres.<sup>13</sup> En este proceso de formación de modelos jugó también un importante papel la retórica. Con su codificación de técnicas, con sus tropos, sus reglas y sus alegorías, con su reutilización de modelos clásicos, la retórica definió en adelante, hasta el Renacimiento y el Barroco, los usos sociales de la lengua y afectó todos los campos del discurso.<sup>14</sup>

La nueva literatura hagiográfica se enriqueció además con los *libelli miraculorum*, recopilaciones de historias de milagros realizados por las reliquias, que los clérigos guardianes de los santuarios hicieron públicos. En este periodo las vidas de los santos se convirtieron en "sofisticadas biografías ricas en detalles y delineación de personalidad".<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup>. Dolores Bravo, "Santidad y narración novelesca en las crónicas de las órdenes religiosas" en *América-Europa. Memorias del II encuentro y diálogo entre dos mundos*, México 1993, p. 35.

<sup>14</sup>. Michel de Certeau, *La fábula mística*, México, 1993, pp. 110, 148 y 173.

<sup>15</sup>. Bell y Weinstein, *op. cit.*, p. 8.



El siglo XIII, siglo enciclopédico, produjo la primera recopilación monumental de materiales hagiográficos la *Leyenda Dorada* del dominico Jacobo de la Vorágine. Este texto encierra, además del carácter didáctico tradicional, todo un programa de apostolado basado en un sólido cuerpo escolástico, dogmático y doctrinal; cargado de expectativas escatológicas y de un espíritu de lucha contra la herejía, el libro fue escrito como un manual auxiliar de la predicación y de la liturgia, en una época para la cual la escritura estaba al servicio de la palabra. Con la *Leyenda dorada* se introducen elementos autenticadores en las historias (como las referencias a la Sagrada Escritura y a la patrística y una incipiente crítica documental), se instaura una nueva tipología hagiográfica y se fija el modelo narrativo que seguirá la hagiografía posterior.<sup>16</sup>

Paralelamente a estos cambios en la concepción de la santidad y en la hagiografía, se fue dando también en esta época, como consecuencia de la necesidad de generar un mayor control por parte del papado, nuevos métodos para elevar a la veneración pública a los "siervos de Dios". A partir del siglo XII la canonización (inscripción en el canon) fue derecho exclusivo del pontificado, con lo que se daba fin al antiguo proceso practicado desde el siglo V por el cual la elevación de un personaje al culto público era realizada por la devoción popular y ratificada con la autorización del obispo de la región y muy rara vez por el papa. En el siglo XIII las *Decretales* de Gregorio IX postularon, como parte del derecho canónico, que sólo el Sumo Pontífice tenía potestad para elevar a una persona al culto público y se mencionaban los dos pasos a seguir en el proceso: la beatificación y la canonización. Los papas de Avignon, que transformaron la curia romana en una burocracia eficiente, convirtieron los procesos de canonización en procesos legales, con defensores (procurador de la causa) y fiscales (promotores de la fe). No bastó además la fama popular para iniciar un proceso, fue necesario que los obispos y los reyes solicitaran la apertura mediante cartas. De ahí en adelante sólo tuvieron derecho a ser llamados "sancti" y a recibir un culto litúrgico aquellos que hubieran sido canonizados por el papa, mientras que los que eran venerados sólo localmente o por determinadas órdenes religiosas se les llamó "beati", y su veneración requirió únicamente la autorización episcopal.<sup>17</sup>

La tolerancia de cultos locales, por un lado, y de santos con reconocimiento oficial, por el otro, trajo, asimismo, dos tipos de literatura hagiográfica: la oficial clerical

<sup>16</sup>. Alain Boureau, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, 1984. pp. 19 y ss.

<sup>17</sup>. Vauchez, *op. cit.*, p. 339; Kenneth L. Woodward, *La fabricación de los santos*, Barcelona, 1991, p. 80.



El siglo XIII, siglo enciclopédico, produjo la primera recopilación monumental de materiales hagiográficos la *Leyenda Dorada* del dominico Jacobo de la Vorágine. Este texto encierra, además del carácter didáctico tradicional, todo un programa de apostolado basado en un sólido cuerpo escolástico, dogmático y doctrinal; cargado de expectativas escatológicas y de un espíritu de lucha contra la herejía, el libro fue escrito como un manual auxiliar de la predicación y de la liturgia, en una época para la cual la escritura estaba al servicio de la palabra. Con la *Leyenda dorada* se introducen elementos autenticadores en las historias (como las referencias a la Sagrada Escritura y a la patrística y una incipiente crítica documental), se instaura una nueva tipología hagiográfica y se fija el modelo narrativo que seguirá la hagiografía posterior.<sup>16</sup>

Paralelamente a estos cambios en la concepción de la santidad y en la hagiografía, se fue dando también en esta época, como consecuencia de la necesidad de generar un mayor control por parte del papado, nuevos métodos para elevar a la veneración pública a los "siervos de Dios". A partir del siglo XII la canonización (inscripción en el canon) fue derecho exclusivo del pontificado, con lo que se daba fin al antiguo proceso practicado desde el siglo V por el cual la elevación de un personaje al culto público era realizada por la devoción popular y ratificada con la autorización del obispo de la región y muy rara vez por el papa. En el siglo XIII las *Decretales* de Gregorio IX postularon, como parte del derecho canónico, que sólo el Sumo Pontífice tenía potestad para elevar a una persona al culto público y se mencionaban los dos pasos a seguir en el proceso: la beatificación y la canonización. Los papas de Avignon, que transformaron la curia romana en una burocracia eficiente, convirtieron los procesos de canonización en procesos legales, con defensores (procurador de la causa) y fiscales (promotores de la fe). No bastó además la fama popular para iniciar un proceso, fue necesario que los obispos y los reyes solicitaran la apertura mediante cartas. De ahí en adelante sólo tuvieron derecho a ser llamados "sancti" y a recibir un culto litúrgico aquellos que hubieran sido canonizados por el papa, mientras que los que eran venerados sólo localmente o por determinadas órdenes religiosas se les llamó "beati", y su veneración requirió únicamente la autorización episcopal.<sup>17</sup>

La tolerancia de cultos locales, por un lado, y de santos con reconocimiento oficial, por el otro, trajo, asimismo, dos tipos de literatura hagiográfica: la oficial clerical

<sup>16</sup>. Alain Boureau, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, 1984. pp. 19 y ss.

<sup>17</sup>. Vauchez, *op. cit.*, p. 339; Kenneth L. Woodward, *La fabricación de los santos*, Barcelona, 1991, p. 80.

(destinada a ser leída en los oficios litúrgicos) y otra más popular (la de Gonzalo de Berceo, de los sermonarios y de los relatos de juglares) destinada al pueblo.<sup>18</sup>

La jerarquía oficial insistió sobre todo en que las vidas de los santos y sus virtudes debían ser modelos para los cristianos, pero el culto popular prefería venerarlos por sus milagros; y de hecho fue esta actitud, y no la primera, la que propició que entre 1200 y 1500 la difusión del culto a los santos fuera más amplia que nunca. Cada ciudad, región, orden religiosa, gremio o cofradía, veneró a sus santos patronos propios. El culto cívico, que reforzaba los vínculos urbanos, hacía depender de ellos la prosperidad de la ciudad y la concordia de sus ciudadanos.<sup>19</sup> Italia sobre todo, con sus comunas, sus hermandades, su clero integrado a la política municipal y sus luchas entre güelfos y gibelinos fue un territorio fértil y privilegiado para esas santidades llenas de milagros, de visiones, de signos celestiales. Los santos fueron, además de protectores, símbolos cívicos para promover la conciencia colectiva, timbres de orgullo local que movían el patriotismo a través de la emotividad.<sup>20</sup>

Los santos, encargados de expiar las culpas de los miembros de la comunidad, ofrecieron un servicio social único pues facilitaron la adecuación entre los valores religiosos y los intereses materiales. Los fieles, con muy poco tiempo e inclinación para perseguir la perfección por ellos mismos, solucionaban con el culto a los santos patronos la ansiedad creada por la inadecuación entre el ser y el deber ser. Hombres y mujeres que vivieron rechazando al mundo, vinieron a ser dispensadores de favores mundanos; santos cuyas vidas se habían dedicado a buscar la paz, eran llevados como estandartes en las batallas; los restos mortales de aquellos que habían trascendido la existencia material y que habían sido considerados por sus poseedores como receptáculos del pecado, se convertían en talismanes contra las vicisitudes de la vida terrena.<sup>21</sup>

A partir del siglo XIV, las corrientes evangélicas entraron en conflicto con esta visión humanizada y paganizada de los santos. La Iglesia institucional, por su lado, que toleraba las manifestaciones populares del culto, aceptó también algunas de las críticas que exponían los movimientos de renovación cristiana como el erasmismo.

Para el siglo XVI fue ya imposible sostener una actitud tan ambigua, sobre todo a partir del surgimiento del protestantismo, cuya posición respecto al culto de los santos fue radical: una sociedad sin sacramentos y sin sacerdocio donde todos los creyentes

<sup>18</sup>. Certeau, *La escritura...*, p. 289.

<sup>19</sup>. Vauchez, *op. cit.*, p. 355.

<sup>20</sup>. Bell y Weinstein, *op. cit.*, pp. 176 y ss.

<sup>21</sup>. *Ibidem*, pp. 239 y s.

tenían la obligación de llegar al sumo grado de perfección, no necesitaba santos. La Iglesia católica reaccionó frente a la idea luterana proponiendo una mayor jerarquización dentro de la comunidad de los fieles, una preeminencia de los clérigos sobre los laicos y un alejamiento de los santos, seres excepcionales a los que difícilmente se podía imitar, y a los que los fieles debían resignarse a pedir favores. La reforma católica, encabezada por el Concilio de Trento, postuló así dos líneas de actuación sobre este asunto: por un lado, se ejerció un mayor control sobre las manifestaciones populares del culto por medio de confesores e inquisidores y se les atribuyó el derecho de canonizarlas o prohibirlas; en 1588 se creó la Sagrada Congregación de Ritos para "aumentar la piedad de los fieles y el culto divino" y se encargó a la Congregación del Santo Oficio reprimir los abusos en estas materias.<sup>22</sup> Al mismo tiempo se fomentó en tal forma el ritualismo y la veneración a imágenes y reliquias, que se facilitó el fortalecimiento de un cristianismo mágico lleno de prácticas paganas. Los santos volvieron a ser más "intercesores" de los favores de una autoridad divina, que "protectores" que daban sus dones por propia voluntad. La Iglesia retomando su papel rector convirtió a los santos en uno de los recursos más eficaces de la contrarreforma.

El país más beneficiado con la nueva posición de la Iglesia fue España. Como Italia en los siglos anteriores, la península ibérica encontró en el culto a los santos un fuerte elemento de cohesión en una época de profundos cambios. Su papel hegemónico en la política europea, su control sobre la mayor parte de Italia y la vinculación entre su monarquía y su iglesia nacional la ponían en una situación privilegiada dentro del mundo católico. Al convertirse en la campeona de la ortodoxia contrarreformista y en la defensora del papado frente al protestantismo, España se llenó con un ejército de místicos, obispos, misioneros, fundadores y reformadores de órdenes, que con su elevación a los altares ratificaban el apoyo divino a su obra mesiánica. Con la canonización en 1622 de san Ignacio, de san Francisco Xavier y de santa Teresa de Avila España demostraba ser la elegida de Dios. Poco a poco, la promoción de los venerables de su inmenso imperio se convirtió en una de las obligaciones importantes del Regio Patronato, junto con la recolección y administración de las limosnas que se recogían para tal fin.

La Iglesia postridentina, al mismo tiempo que proponía la veneración de los santos, en abierta oposición a las tesis protestantes, imponía una serie de reglas que ceñían a un mayor control por parte del papado tanto los procesos de canonización como la

---

<sup>22</sup>. Sallmann, *op. cit.*, pp. 109 y ss y 123.

hagiografía. El pontífice que mayores reformas hizo a este respecto en ambos sentidos fue Urbano VIII, que subió al trono pontificio en 1623. Después de las grandes canonizaciones españolas del año anterior, este papa declaradamente adverso a los intereses hispánicos, ordenó que no podían iniciarse procesos de canonización con personas muertas en los últimos cincuenta años, ni proponer más de cuatro santos juntos.<sup>23</sup> Asimismo, él fue el primero que estipuló los pasos a seguir en procesos ordinarios de beatificación de siervos de Dios fallecidos en tiempos recientes. El primer paso debía darlo el obispo del lugar donde había vivido el venerable; él promovería informaciones sobre los escritos, vida, fama de santidad y milagros del postulado, por medio de preguntas a testigos que incluían los datos del proceso y por tanto inducían las respuestas; el obispo debía anexar también a su informe una sentencia de *non cultu* ratificando que no se daba culto público a aquella persona, que no se prendían cirios ni se ponían ex-votos a sus imágenes, aunque si era permitido un discreto culto privado. Después, la Sagrada Congregación de Ritos haría una revisión de esos papeles y prepararía las "letras remisoriales" que serían enviadas junto a una "bula de rótulo" a la diócesis de donde era originario el pretendiente. A partir de entonces se consideraba abierta la causa y el postulante podía ser llamado "siervo de Dios".

Una vez recibidas letras y bulas, cada una de las sedes episcopales en las que actuó el siervo de Dios instituirían un tribunal apostólico encargado de recoger testimonios, pruebas y documentos sobre virtudes y milagros y de remitirlos de nuevo a Roma. Ahí, la Santa Sede nombraría a un cardenal como "postulador de la causa" o "ponente", y éste presentaría el caso ante tres congregaciones distintas: antepreparatoria, preparatoria y general; en ellas se discutirían la ortodoxia de los escritos del postulado (si los había), la heroicidad de sus virtudes y la veracidad de sus milagros. Un cardenal, "promotor de la fe", se encargaría de presentar las "animadversiones" y "dubios" pertinentes sobre la causa. El papado se reservaba la última palabra y con ella se emitiría el decreto de beatificación. Finalmente, si el caso lo ameritaba, y con la prueba de dos milagros más, se podría abrir el proceso para la canonización.<sup>24</sup>

Con Urbano VIII el culto a los santos quedó totalmente sometido a la autoridad papal y quitó a los obispos incluso su antiguo privilegio de beatificar; pero

<sup>23</sup>. Miguel Avilés, *Historia de España*, Madrid, Gredos, 1988 v. IX, p. 211.

<sup>24</sup>. Ermanno Ancilli, (ed.), *Diccionario de Espiritualidad*, v. I, pp. 298 y s.

simultáneamente generó también un gran crecimiento de la burocracia vaticana, y sobre todo de un ejército de gestores y procuradores, lo que propició un aumento exorbitante en los costos de los procesos. Aguinaldos para los criados de los cardenales, obsequios de chocolate, tabaco, paños finos e imágenes para los cardenales postulador y promotor de la fe, pago de derechos para los ministros de la Congregación, salarios de abogados, agente, copistas y traductores, impresión de memoriales, remisoriales, sumarios y biografías, factura de pinturas y estampas de los postulados para promover su culto y sus milagros y el salario de los gestores. Todos estos gastos debían salir de las limosnas recogidas en los países que querían ver a sus venerables en los altares.<sup>25</sup> El complicado papeleo de los procesos, la pereza de los funcionarios y el dolo de los gestores, que prolongaban las causas para asegurarse más entradas, hicieron que éstas, en la mayoría de los casos, duraran varias décadas.

Los controles papales no sólo afectaron los procesos, incidieron también en las imágenes y en la literatura hagiográfica. En materia de retratos, se prohibió desde 1625 que los venerables no beatificados fueran representados con atributos sobrenaturales como aureolas o rayos. En cuanto a la literatura, el surgimiento de nuevos factores hacían necesario ejercer sobre ella mayores controles. La imprenta había traído consigo una enorme difusión de contenidos, haciendo más rigurosos el pensamiento y la elaboración de conceptos y categorías, por lo que su expansión, y la posición crítica que ella conllevaba, ponía en peligro la integridad de la fe. Por otro lado, la proliferación de venerables durante la segunda mitad del siglo XVI hizo necesario ejercer mayores controles sobre el culto y sobre la literatura que lo nutría.<sup>26</sup> Por último, los movimientos de "alumbrados" del siglo anterior y sus arrobos hacían sospechar de cualquier manifestación mística que no fuera controlada y certificada por la Iglesia.

Un decreto de Urbano VIII firmado el 13 de marzo de 1625 (ratificado en junio de 1631, en julio de 1634 y en agosto de 1640) prohibió imprimir libros que contuvieran sugerencias de santidad, milagros o revelaciones, sin que tuvieran la aprobación explícita de la Iglesia a través de la Sagrada Congregación de Ritos. Todos los autores debían hacer protesta de no dar autoridad alguna a hechos sobrenaturales y de sólo hacerse eco de opiniones humanas. Su finalidad: preservar la autoridad

---

<sup>25</sup>. Carta de Aniello Nipho, procurador de la causa de Gregorio López, 4 de julio de 1727, AGI, México, 3034.

<sup>26</sup>. Jean-Michel Sallmann, *Naples et ses saints a l'age baroque*, Paris, 1994, pp. 20 y 45.

papal, frenar la divulgación de materias heterodoxas y limitar la infiltración de elementos de origen popular. La hagiografía, que durante siglos se habían alimentado de fuentes populares, y por tanto laicas, se vio sometida a una creciente clericalización. La "protesta", que acompañará en adelante todo tratado hagiográfico, consolidaba el viejo argumento que requería la sanción de la autoridad para ratificar la veracidad y autenticidad de cualquier discurso.

Curiosamente, mientras aumentaban los controles oficiales, la literatura hagiográfica se veía enriquecida por una serie de elementos provenientes del humanismo renacentista. En primer lugar, se introdujo una exaltación del individualismo y con ella la influencia de la biografía clásica en la descripción de la vida de los santos, hombres con virtudes humanas; el "modelo", a la manera medieval, comenzó a ceder ante la "biografía", más individualizada. Por otro lado, se insistió en la exaltación del hombre de acción frente al hombre contemplativo, del hombre virtuoso frente al hombre milagroso. En tercer lugar, se fomentó el uso de las descripciones psicológicas, elementos propios de una época que había redescubierto el complejo mundo de las intenciones y de las decisiones humanas. Por último, se fomentó el criticismo, el cuestionamiento de los testimonios, la búsqueda de fuentes históricas. Una muestra clara de ese nuevo espíritu fue la creación de la sociedad bolandista por un grupo de eruditos jesuitas a mediados del siglo XVII. Con ellos, "se introdujo la búsqueda sistemática de manuscritos, la clasificación de fuentes, la conversión del texto en documento, paso discreto de la verdad dogmática a una verdad histórica".<sup>27</sup>

No debemos pensar, sin embargo, que esta actitud se haya generalizado en el ámbito de la hagiografía. Los bolandistas sólo se dedicaron a "los santos antiguos" y, mientras tanto, la literatura "folklorista", edificante, que cultivaba lo afectivo y lo extraordinario y que se dedicaba a los santos contemporáneos, seguía siendo la más divulgada.<sup>28</sup>

Para el siglo XVII esta literatura ya había fijado sus contenidos básicos y seguía, con más o menos variantes, el siguiente esquema.

Una infancia y una adolescencia virtuosas, con mortificaciones, devociones, éxtasis y visiones propias de los adultos, acompañada por la presencia de una madre comprensiva que fomenta la santidad. Normalmente, los pequeños santos evitan la compañía de otros niños que pueden contaminarlos, pues la naturaleza tiene en sí el germen del mal. Aunque existen también algunos casos, los menos, en los que una asombrosa conversión pone fin a una etapa juvenil de relajación y alejamiento de la

---

<sup>27</sup>. Certeau, *La escritura...*, p. 289.

<sup>28</sup>. *Ibidem*.

religión. En todo caso, la santidad aparece más como una predisposición otorgada por Dios a sus elegidos que como un logro de la voluntad.<sup>29</sup>

Una vida adulta estructurada alrededor de tres aspectos, que eran los que se solicitaban en los procesos de canonización: pureza doctrinal, intercesión milagrosa y virtudes heroicas. Por la primera, se aseguraba la ortodoxia, por la segunda se demostraba que el postulado compartía ya la gloria celestial con la comunidad de los santos, por la tercera se distinguía a los hacedores de milagros de los nigromantes, que también realizaban portentos pero por arte de Satanás.<sup>30</sup>

La pureza doctrinal se manifestaba a través del discurso o de los escritos y era calificada por confesores y teólogos. Su presencia en la hagiografía es explicable en una época en la que la lucha contra la herejía era un tema central de la cultura católica.

Los milagros y hechos prodigiosos se referían a aquellos actos que estaban por encima del orden de la naturaleza: la profecía, la clarividencia, el poder sobre los elementos, la curación de las enfermedades. Las visiones sobrenaturales, cargadas de imágenes visuales influidas tanto por la espiritualidad ignaciana como por la mística teresiana, ratifican dogmas como el del purgatorio, fomentan devociones y refuerzan valores morales. La presencia de Satán y un espectacular triunfo sobre él, forman parte también de ese mundo de prodigios. Lo milagroso atestigua la presencia divina y hace públicos los dones que Dios quiere dar a los hombres a través del santo.

Al igual que los milagros, las virtudes son signos de lo extraordinario y de lo maravilloso, pero están también inscritas en el ámbito de lo moral, funcionan como norma social y su existencia muestra los valores predominantes de una época. Las virtudes son descritas conforme a un esquema doctrinal, con ejemplos tomados de la vida cotidiana. A la fe, la esperanza y la caridad, llamadas virtudes teologales, le siguen la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia, denominadas cardinales. La humildad, virtud de difícil acceso para quienes experimentan la fama de santidad en vida, se relaciona con la obediencia y con el desapego a los bienes y a la propia voluntad; éstas, y la castidad, que era el sello más evidente de la auténtica santidad, se asociaban a los votos religiosos y a las más altas esferas de la perfección cristiana. Las prácticas ascéticas, los ayunos, el uso de cilicios y azotes son parte central de estas descripciones de virtudes; en la economía de la salvación el autosacrificio cumplía varios fines: por un lado, aplacar la ira divina ofreciéndole una víctima

---

<sup>29</sup>. Sallmann, *op. cit.*, p. 241.

<sup>30</sup>. Bell y Weinstein, *op. cit.*, p. 141.



inocente, como lo fue Cristo, para restablecer el equilibrio cósmico que los muchos pecados de los hombres habían roto; por el otro la imitación de los sufrimientos del salvador y el control de las perversas inclinaciones del cuerpo frente a las tentaciones sexuales. Las virtudes, que en la mayoría de los casos deben mantenerse ocultas, se hacen públicas gracias a la labor de los hagiógrafos.

Por último, un tema central de la literatura hagiográfica es el que se desarrolla alrededor del cuerpo muerto del santo. Toda una *Paideia* se despliega en torno a materias tan contrastantes como el desprecio por las efímeras glorias del mundo, la necesidad de vivir en continua preparación para la muerte y la exaltación de las alegrías y bellezas que rodean el deceso de los santos.<sup>31</sup> La descripción edificante de la última enfermedad, del rostro apacible y de los miembros "tratables" del cadáver, de los funerales que duran varios días, a los que asiste mucha gente atraída por la fama del santo, y de los prodigios que obran sus reliquias, es el broche que cierra una vida de virtudes y milagros. Esos hechos, que deben hacerse públicos pues un santo no lo puede ser si se ha mantenido en el anonimato, constituyen la revelación de que el venerable goza ya de la gloria y de que es un intercesor eficaz ante Dios. Los santos parecen seguir vivos después de su muerte pues sus cuerpos son exhumados, manipulados, exhibidos y trasladados varias veces de lugar. Su cuerpo muerto, y los objetos que han estado en contacto con él, contienen la potencia divina y, aun fragmentados, son una muestra de la continuidad de su presencia en la tierra. Los cadáveres de los santos prueban su santidad difundiendo, incluso después de varios años, un olor suave, revelación de su castidad y de lo sagrado y muestra del turbador contacto entre lo espiritual y lo corporal.<sup>32</sup>

La hagiografía barroca no ha transformado el contenido de las vidas de santos medievales, lo que ha cambiado es el aspecto formal, tanto en el rebuscamiento del idioma, como en el abuso de alardes de erudición y de digresiones.<sup>33</sup> Como la novela picaresca, su contraparte, la narración de vidas de santos comienza a utilizar un lenguaje realista para contar "hechos realmente acaecidos". El sermón y el teatro, los géneros más difundidos en la época, le prestaron su forma grandilocuente y rebuscada; la literatura emblemática la llenó de símbolos y alegorías sacadas de los escritores clásicos y renacentistas; los tratados morales la influyeron con su tono didáctico y sus consejos para la vida cotidiana. No obstante, la hagiografía barroca

<sup>31</sup>. José L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, 1988, pp. 433 y ss.

<sup>32</sup>. Le Goff, *op.cit.*, p. 42. Sallmann, *op.cit.*, pp. 287 y ss.

<sup>33</sup>. Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, 1978, p. 96.



aún conservó, en la mayoría de los casos, la candidez de los *exempla* medievales (a los que poco a poco terminará por suplantar)<sup>34</sup> y la fresca narrativa de los *Flos Sanctorum*.

Al igual que toda la literatura barroca, la hagiografía presenta los brutales contrastes de una época que se mueve, angustiada y confusa, entre el humanismo renacentista y el escolasticismo medieval. La exaltación de lo sensual, lo espectacular y lo efectista frente a la necesidad de conservar un orden social y moral establecido por Dios; la búsqueda de giros novedosos y metáforas insólitas pero sujetas a un rígido e intolerante esquema teológico y conceptual; sueños, visiones y alegorías conviven con descripciones de un brutal realismo; la comprensión de los mecanismos psicológicos que mueven los actos humanos presenta su otra cara en la manipulación consciente de las emociones y de las pasiones y en la propaganda persuasiva; las alusiones a los personajes históricos del Antiguo y del Nuevo Testamentos comparten el espacio con los dioses y los héroes de la antigüedad grecolatina; la inquietud del devenir y la tensión de la inestabilidad, que nacen de una angustiosa conciencia de la temporalidad y del movimiento, se diluyen en beatíficas visiones de los santos, que como nobles cortesanos se deleitan con cándidos placeres en un cielo eterno e inmutable. Nos enfrentamos a una cultura llena de contrastes y contradicciones que, a pesar de los aparatos de control, encuentra soluciones insólitas, no siempre acordes del todo con la ortodoxia.

Desde el punto de vista formal, la hagiografía presentaba dos cualidades únicas para la institución eclesiástica: era la forma literaria más competente para infundir mensajes sociales y proyectar valores por su función de narrar vidas humanas; poseía una estructura cerrada y acabada, con un inicio (el nacimiento), un desarrollo (acciones, virtudes y milagros), y un final (la muerte). A diferencia de la crónica, que se presentaba siempre como un producto inconcluso pues se quedaba a la mitad de la narración de unos hechos que seguían aconteciendo, el texto hagiográfico podía redondear el mensaje moral y mostrarlo desde diferentes puntos de vista.<sup>35</sup>

Cien años después de que Urbano VIII realizara sus importantes reformas, Próspero Lambertini, un brillante especialista en derecho canónico, ascendía desde las filas de la Congregación de Ritos para convertirse en el papa Benedicto XIV. Este pontífice se propuso la tarea de revisar y clarificar la teoría y la práctica eclesiásticas en la creación de santos. Además de facilitar y agilizar los trámites administrativos de los procesos y de solicitar pruebas médicas más estrictas en materia de milagros, este

---

<sup>34</sup>. Sallmann, *op. cit.*, p. 58.

<sup>35</sup>. Hayden White, *El contenido de la forma*, p. 31.

papa escribió una extensa y magistral obra, *De servorum Dei beatificatione et Beatorum Canonizatione*, cuyos cinco volúmenes fueron publicados entre 1734 y 1738.<sup>36</sup>

La época de Benedicto XIV vio también la firma del concordato entre España y la Santa Sede en 1753. Muchos aspectos sobre las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado borbónico se modificaron con ese documento, y para lo que aquí nos interesa, a partir del concordato se fundó una agencia de preces en Madrid, para atender los asuntos económicos de las beatificaciones y para tener mayor control sobre las cantidades que pasaban a Roma por ese concepto.

Lo que sucedía con España era un mero reflejo de las nuevas tendencias políticas con respecto a la Santa Sede que se habían instaurado en Francia desde fines de la centuria anterior. La creciente secularización de la vida, la separación cada vez más tajante entre los poderes civiles y eclesiásticos y el mayor control del Estado sobre las iglesias nacionales que propugnaba el galicanismo fomentaron un regalismo exacerbado que incidió también en la promoción de los santos nacionales.

Esta "politización" de los procesos de canonización se vio claramente en la pugna entre los jesuitas y sus enemigos, los jansenistas. Una oposición que nació en el siglo XVII a partir de una disputa doctrinal sobre la gracia y el libre albedrío, se volvió en el siglo XVIII una lucha entre partidarios del regalismo, los filojansenistas, y los miembros de la Compañía de Jesús, defensores de los derechos del papado. La reanudación y detención sucesivas bajo el pontificado de Benedicto XIV de las causas del cardenal Roberto Belarmino, tan caro a los jesuitas, y del obispo Juan de Palafox, tan detestado por ellos, es sólo un ejemplo de la infiltración de los problemas políticos de la Europa moderna en el culto a los santos.

Desde 1622 hasta la muerte de Benedicto XIV en 1758, la Iglesia había canonizado cuarenta y un santos, de los cuales dieciséis eran españoles; una de las políticas de la Iglesia postridentina fue fomentar los nacionalismos católicos para contrarrestar aquellos impulsados por el protestantismo. La mayor parte de los canonizados pertenecían al clero regular masculino (mendicantes y jesuitas), aunque había también algún obispo secular, un rey, una reina y unas cuantas religiosas. La exaltación de los sacerdotes, predicadores, misioneros y fundadores de órdenes era un claro ejemplo del proceso de clericalización que había traído consigo la contrarreforma. No obstante, es también notable que a lo largo del siglo XVIII se abrieran las puertas a numerosas beatificaciones. Frente a las diecisiete que se

---

<sup>36</sup>. Woodward, *op. cit.*, p. 90. Sallmann, *op. cit.*, p. 359.

dieron en el siglo anterior, el papado dieciochesco realizó 38 solemnes y más de sesenta confirmaciones informales de beatificación sobre siervos de Dios venerados localmente. A diferencia de lo sucedido con las canonizaciones, aquí los religiosos compartieron su lugar prominente con un número elevado de monjas y de laicos.

Con todo, para fines del siglo XVIII el anticlericalismo y el racionalismo ilustrados presentaban nuevos ataques al culto a los santos. La misma tradición católica, rescatando a los reformistas erasmizantes del siglo XVI, buscaba una religiosidad intimista, sin reliquias, sin imágenes y sin ascetismos exacerbados. Por otro lado, la secularización de la vida propiciaba el abandono de esquemas religiosos y la búsqueda de valores más mundanos. De ahí en adelante Europa encontraría otros héroes, ahora salidos de las filas de los laicos. Los pueblos europeos comenzaban a encontrar en ellos y en los movimientos de liberación nacional nuevos medios de socialización y de cohesión.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, las tierras colonizadas por España en América, como satélites de la civilización occidental que eran, buscaron también la sacralización de su espacio solicitando el reconocimiento de la santidad de sus venerables. A reseñar la historia de estos intentos y de sus controversias nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

**CUADRO DE CANONIZACIONES Y BEATIFICACIONES  
EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII.**

Pontífice	Canoniz *	Beatif. solemn. **	Beatif. noform. ***	Fuente ****
Gregorio XV (1621-23)	5 (4e)	2	-	27/135 s.
Urbano VIII (1623-44)	1	30	-	28/260
Inocencio X (1644-55)	-	-	-	—
Alejandro VII (1655-67)	2 (1e)	1	-	31/106
Clemente IX (1667-69)	2 (1e)	1	-	31/283
Clemente X (1670-76)	5 (3e)	6	-	31/389 s.
Inocencio XI (1676-89)	-	1	-	32/340
Alejandro VIII (1689-91)	5 (3e)	-	-	32/441
Inocencio XII (1691-00)	-	-	-	—
Clemente XI (1700-21)	2	1	14	33/293 s.
Inocencio XIII (1721-24)	-	-	-	—
Benedicto XIII (1724-30)	10 (4e)	4	-	34/143 s.
Clemente XII (1730-40)	4	2	-	34/350
Benedicto XIV (1740-58)	5 (1e)	6	22	35/270 s.
Clemente XIII (1758-69)	6	3	17	36/639 s.
Clemente XIV (1769-74)	-	2	10	37/380 s.
Pio VI (1775-99)	-	20	4	38/282 s.

\* los números que aparecen entre paréntesis con una "e" corresponden a los santos españoles.

\*\* Beatificaciones solemnes, significa que se realizó un acto público de elevación a los altares en San Pedro..

\*\*\* Beatificaciones no formales incluyen aquellos siervos de Dios cuya veneración tradicional recibe la ratificación papal. Estos números no son absolutos y de hecho pueden ser varios más

\*\*\*\* Von Pastor, *Historia de los papas*, 39 v., Barcelona, 1937-1941.

## CAPITULO II.

### NUEVA ESPAÑA, UNA TIERRA NECESITADA DE MARAVILLAS

No sé que deliciosas dulzuras tiene el amor de la patria... que se lleva lo más del afecto... y especialmente si en las circunstancias del nombre trae consigo la etimología de la Patria anuncios de la mayor dicha, indicios de un superior empleo y cifras de felicidades gloriosas... Puebla es... cielo de ángeles en la tierra.<sup>1</sup>

Todos los habitantes de Puebla estaban a la expectativa esa mañana, víspera de los Santos Reyes de 1688. Acababa de morir Catarina de San Juan, una esclava hindú que, liberada de sus amos, se había dedicado a servir en la iglesia de los jesuitas. Cuando su cadáver fue sacado de la casucha donde vivía, los poblanos se arremolinaron a su alrededor y comenzaron a despojar el cuerpo muerto de su mortaja para llevársela como reliquia.

Al llegar al templo de la Compañía donde sería enterrada, después de varias horas de procesión por las calles, las autoridades se vieron forzadas a cerrar las puertas para impedir la entrada a la multitud que seguía clamando por su "santa". Una vez dentro de la iglesia, el cadáver fue de nuevo amortajado y colocado sobre un catafalco para la celebración de las honras fúnebres, a las que solamente asistieron los más honorables miembros de la sociedad poblana. Pero cuando terminó la ceremonia, los canónigos de catedral, los frailes y los ricos hacendados y comerciantes se avalanzaron sobre el cadáver para arrancarle a pedazos mortaja, orejas, dedos y cabellos.<sup>2</sup>

¿Quién era esta mujer que producía tales muestras de devoción? Raptada por unos piratas desde niña, Catarina había sido bautizada por los jesuitas en Cochín y vendida como esclava en Manila donde la compró un mercader que la llevó a Puebla, su patria adoptiva. Un breve matrimonio forzado con un esclavo chino y una rápida manumisión a la muerte de sus amos la convirtieron pronto en viuda y liberta, lo que le permitió dedicarse al servicio del templo de la Compañía. Visionaria y profetisa, virgen aún, a pesar de su azarosa vida, paciente ante las muchas enfermedades que la acosaban y visitada a menudo por Cristo en traje de

---

<sup>1</sup>. Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús*, México, 1676, fol. 6.

<sup>2</sup>. Francisco de Aguilera, *Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heroicas y preciosa muerte de la venerable señora Catarina de San Joan...*, México, 1688, p. 20 vta. y s.

amante y solícito mancebo, esta mujer se había convertido, a lo largo de los sesenta y siete años que vivió en Puebla, en un prodigio viviente.

Tres de sus confesores, dos de ellos jesuitas, escribieron su vida con los materiales que la "beata" les facilitó. En estas biografías, Catarina es presentada como una persona contradictoria. Despreciándose y humillándose a sí misma, se mostraba siempre como la elegida predilecta de Cristo y de la Virgen. Esclava y princesa, virgen y casada, analfabeta y sabia, Catarina era un producto de la cultura barroca que exaltaba los opuestos. La sociedad que la acogió, amante de lo exótico y de lo contrastante, debió estar fascinada al escuchar que esos hechos prodigiosos ocurrían en su tierra.

Sin embargo, a pesar de los intentos de sus biógrafos por iniciar su proceso de beatificación y de la devoción popular a su persona, la causa de Catarina ni siquiera pudo ser llevada a Roma. Los casos de falsas beatas que surgieron en todos los ámbitos del imperio español a raíz de la difusión de la literatura hagiográfica sobre santa Teresa de Jesús, movieron al Tribunal del Santo Oficio a prohibir primero la veneración de las imágenes de la esclava, que ya comenzaban a hacer milagros, después el culto que se le rendía en el aposentillo donde vivió 44 años y, finalmente, la difusión de sus biografías.<sup>3</sup>

El caso de Catarina de San Juan, uno de los muchos que se dieron en la Nueva España en la época barroca, es un claro indicador de numerosos fenómenos sociales. Por un lado se nos muestra a una sociedad sedienta de hechos prodigiosos y a un grupo clerical dispuesto a proporcionárselos a través de una rica literatura; por otro lado, vislumbramos una cultura obsesionada por lo religioso y por los contrastes violentos; finalmente descubrimos la existencia de un aparato represivo que controla las manifestaciones populares y que frustra cualquier intento devocional que no se sujete a las normas de la religiosidad oficial. Estamos ante una cultura barroca asimilada y utilizada por los novohispanos para encontrar una identidad propia.

En las décadas finales del siglo XVII y en las primeras del XVIII, Nueva España se encontraba en una etapa de fuerte consolidación económica; las ganancias en las minas y en los obrajes textiles se acrecentaban, se fortalecía el comercio de lujo con Europa y con Filipinas y se incrementaba la producción de las haciendas. La opulencia de la rica colonia trajo como consecuencia el afianzamiento de cerca de ciento veinte familias criollas y peninsulares, detentadoras de los grandes

---

<sup>3</sup>. Francisco de la Maza, *Catarina de San Juan*, México, 1990.

capitales, que eran aplicados, entre otras cosas, al consumo de lujo, a la construcción y decoración de palacios, iglesias y conventos y a la promoción de los procesos de sus "venerables". Esta fue la causa inmediata del florecimiento de la más rica etapa del periodo colonial mexicano, que se manifestó sobre todo en el ámbito urbano y que tuvo como sus capitales las ciudades de México y Puebla.

Junto a una economía que se desarrollaba en fuertes autonomías regionales, se iba configurando también una sociedad marcada por profundas diferencias étnicas y socioeconómicas. La población indígena, empobrecida y diezmada por las epidemias, constituía la fuente principal de mano de obra en el campo y en las ciudades. Un número creciente de mestizos, mulatos y demás gente de mezcla, engrosaba las capas medias y modestas y ejercía actividades tan diversas como la manufactura artesanal, la arriería, el pequeño comercio y el trabajo agrícola y minero. Esa misma variedad social la presentaban los blancos, entre los que había gente de escasos recursos, de mediana fortuna y un reducido núcleo de aristócratas. Eclesiásticos, altos funcionarios, terratenientes y comerciantes que compartían los privilegios del grupo blanco, se diferenciaban sin embargo entre ellos por su lugar de nacimiento. Algunos burócratas civiles y religiosos, y la mayoría de los mercaderes, procedían de la península ibérica, mientras que los hacendados y amplios sectores del clero eran criollos, es decir, nativos de Nueva España. Entre ambos grupos había fuertes pugnas, sobre todo porque los criollos eran discriminados y excluidos de los puestos claves del gobierno, para los que eran preferidos los peninsulares.

De todos los sectores sociales, la Iglesia era el que tenía una mayor cohesión estamental, reforzada por una fuerte presencia económica y política. Exención tributaria, tribunales especiales y una serie de fueros y privilegios que venían desde la Edad Media hacían de los clérigos los miembros más destacados de la sociedad. Su control sobre la doctrina, la liturgia y la moral y a través de ellas sobre el arte, la imprenta, la educación y la beneficencia le daban a la Iglesia una influencia social y cultural única. Herederos de la Contrarreforma católica, los eclesiásticos novohispanos se consideraban a sí mismos como los únicos que podían atajar la herejía y mantener la ortodoxia.

Esta Iglesia, formada casi exclusivamente por blancos y mayoritariamente criollos, era propietaria territorial y gran consumidora de bienes y servicios y estaba integrada con fuertes vínculos en la vida social urbana de la Nueva España. Sus miembros, casi todos individuos instruidos en la teología y en la

literatura, fueron los forjadores de la piedad y de la religiosidad populares a través de cofradías, fiestas, sermones, confesiones y dirección espiritual.

Para el siglo XVII esta institución se enfrentaba a una serie de retos una vez que la labor evangelizadora estaba consumada en Mesoamérica: hacia el norte de Nueva España y en Asia se abría para ella un amplio frente misional; la formación de una sociedad pluriétnica requería la utilización de nuevos métodos de cristianización y de convencimiento; la existencia de una fuerte relajación moral entre algunos clérigos, así como serios problemas internos en el estamento eclesiástico. En efecto, las principales órdenes mendicantes estaban enfrascadas en las luchas de la alternativa que enfrentaban a criollos y peninsulares, mientras que, por su parte, el clero secular, encabezado por los obispos, pugnaba por tener acceso a las parroquias indígenas monopolizadas por los religiosos, quienes se negaban a dar obediencia a las autoridades episcopales. Con tales problemas, la Iglesia novohispana necesitaba redefinir su papel social, para lo cual destacó su vocación y vida ejemplar y mostró que era el único agente efectivo y necesario de la salvación.<sup>4</sup>

Desde principios del siglo XVII la marginalidad criolla y el papel hegemónico que pretendía la Iglesia encontraron en la cultura barroca un lenguaje ideal para manifestar ideas, inquietudes y anhelos. Y no fueron sólo los criollos quienes descubrieron en ella una forma de plasmar un incipiente descontento social; mestizos e indígenas se identificaron también muy pronto con esta cultura que les ofrecía colores brillantes, formas exuberantes y variadas imágenes de niños, mujeres, hombres, ancianos, seres alados y demonios, con los que podían llenar las necesidades de una religiosidad popular que conservaba aún muchos resabios de paganismo. El Barroco, cultura de contrastes, de ambigüedades y de apariencias, se convirtió de inmediato en una tierra fértil, donde todos los que buscaba sus identidades podían afianzar raíces y producir frutos. Criollos, mestizos e indios encontraron en el Barroco un lenguaje plástico en el que se podía definir la cultura que estaba naciendo y que era, como él, inasible, contradictoria y plural. Con elementos de las tradiciones europea e indígena se forjaba un territorio mestizo. México creaba por primera vez su espacio propio, su lengua llena de retruécanos y dobles sentidos, su comida colorida y de sabores y olores contrastantes, su literatura y su arte cargados de originalidad, sus variantes regionales.

---

<sup>4</sup>. Michel T. Destephano, *Miracles and monasticism in mid colonial Puebla, 1600-1750*, Florida, 1977, pp. 39 y ss.



De todos los grupos novohispanos, los únicos que podían manifestar este proceso en forma de discurso coherente eran los eclesiásticos, tanto los criollos como los peninsulares acriollados. Sólo ellos poseían, gracias a su conciencia estamental, las herramientas para crear una cultura que cohesionara una conciencia colectiva; sólo ellos, por medio de su instrucción y del monopolio que ejercían sobre las instancias culturales, podían ser los artífices de los nuevos códigos de socialización.

Entre 1590 y 1640, la conciencia criolla se manifestaba como un difuso sentimiento de diferenciación que mostraba las características propias como positivas, frente a la actitud despectiva del peninsular. Así, la exaltación de la belleza y fertilidad de la tierra novohispana y de la habilidad, ingenio e inteligencia de sus habitantes se oponía a una visión que consideraba a América como un continente degradante para los humanos y a sus pueblos blandos, flojos e incapaces de ningún tipo de civilidad.

Al principio, algunos pensadores criollos compartieron esa visión negativa con respecto a los indios, cuya realidad prehispánica consideraban dominada por Satanás, quien aún mantenía su dominio sobre estas tierras como lo mostraba la supervivencia de las idolatrías entre ellos. Para estos criollos fue indispensable desligarse de cualquier asimilación con los indios y mostrarse como españoles ante la cultura occidental.

Sin embargo, algunos estudiosos del pasado indígena como fray Juan de Torquemada, influidos por un grupo de nobles mestizos conocedores de sus tradiciones, comenzaron a rescatar muchos elementos positivos de la civilización azteca que era, entre lo prehispánico, la mejor conocida. Estos estudios, unidos a la posición cultural de los jesuitas, que con una actitud humanista revaluaban las civilizaciones no cristianas del Oriente, permitieron integrar dentro de la cultura universal el pasado indígena de América, quitándole el carácter demoníaco de que lo habían revestido los frailes del siglo XVI. Así, primero se remontó la predicación cristiana en las tierras del Anáhuac a la época apostólica, con la identificación de santo Tomás, el apóstol perdido, con Quetzalcóatl. Después, se convirtió al mundo prehispánico mexicana en una cultura paralela a la de la antigüedad grecorromana de Europa y se la relacionó con Egipto, lo que la convertía en heredera de la sabiduría universal de la que ese país era cuna. El criollo de fines del siglo XVII podía así sentirse orgulloso heredero de dos imperios gloriosos: el hispánico y el tenochca.

Junto al rescate y desdemonización del pasado mexicana, los clérigos criollos comenzaron a insistir en algo que era mucho más vital para ellos que los logros de los indios prehispánicos: Dios había obrado en estas regiones tales prodigios y maravillas que bien podía considerárselas como una parcela del paraíso. Mostrar la presencia de lo divino en su tierra se convirtió para el novohispano en uno de los puntos centrales de su orgullo y de su seguridad. La existencia de portentos y milagros hacía a la Nueva España un territorio equiparable al de la vieja Europa. La primera toma de conciencia histórica que se dio en México se realizó por medio de esta revisión de su historia sagrada.

Este fenómeno se puede localizar entre 1650 y 1750, época en la que un nuevo tipo de religiosidad se gestaba en Nueva España. Una religiosidad cargada de amor al terruño, de suntuosos y coloridos actos público de culto, de sensiblería y de sensualidad; una religiosidad alimentada por la espiritualidad de san Ignacio, que recomendaba ejercicios de "visualización" que consistían en imaginar visiones, audiciones y olores del infierno y del cielo, de Belén y del Calvario; una religiosidad llena de visiones influidas por el exhuberante arte visual del barroco y plagada de hechos prodigiosos, de reliquias, de imágenes milagrosas, de beatas y monjas profetisas, de ermitaños itinerantes, de heroicos misioneros y de mártires muertos en países exóticos. Esa religiosidad se manifestó en dos generaciones de escritores brillantes y en obras excepcionales: en el *Zodiaco Mariano* de los jesuitas Francisco Florencia y Juan Antonio de Oviedo, en el *Teatro Mexicano* del franciscano Agustín de Vetancurt, en la *Palestra Historial* y en la *Geográfica Descripción* del dominico Francisco de Burgoa, en la *Americana Thebaida* del agustino Matías de Escobar y en la prolífica obra de Carlos de Sigüenza y de sor Juana Inés de la Cruz.

La primera manifestación de esta nueva religiosidad, utilizada como un medio para integrar una conciencia colectiva, fue la promoción devocional dirigida a las imágenes aparecidas en forma milagrosa, de las que México era un verdadero vergel; las Vírgenes de Guadalupe, los Remedios, Ocotlán, San Juan de los Lagos, Izamal y Zapopan y los Cristos de Chalma, Totolapan e Ixmiquilpan, junto con otras muchas imágenes, atraían oleadas continuas de peregrinos a sus santuarios y concentraban en todas las regiones de Nueva España el sentimiento de pertenencia al terruño. Una de ellas, la de Guadalupe, extendió su culto con tanta fuerza por todo el territorio novohispano, que en el siglo XVIII se convirtió en el primer elemento de identidad nacional y en el único símbolo común a todos los grupos sociales.

Junto a las imágenes milagrosas, los clérigos novohispanos también promovieron la veneración y difundieron las vidas de numerosos hombres y mujeres cuyas virtudes, milagros y reliquias enriquecían y protegían estas tierras. Siguiendo el espíritu de Trento, en el cual los santos servían para reforzar la ortodoxia y el regionalismo, las órdenes religiosas y el clero secular propusieron como protectores y como ejemplo a esos venerables que habían nacido o actuado en la Nueva España. Al igual que en el cristianismo primitivo, la existencia de santos locales creaba nuevas formas de socialización y su existencia llenaba de sentido una tierra que no lo tenía aún. Con intermediarios celestes propios, la fertilidad, la salud y la felicidad de la Nueva España estaba asegurada y eso era de sumo interés para todos. Fray José Miguel Aguilera y Castro expresaba esta idea en el sermón apologético predicado el 26 de octubre de 1790 durante las fiestas de beatificación de Sebastián de Aparicio:

¿Reina con Jesucristo en la gloria fray Sebastián de Aparicio? Pues es imposible que vea con indiferencia la felicidad de los que por fortuna nuestra habitamos estos países: debemos estar seguros de que la ha de promover por todos los medios posibles: a esto llamo yo intereses nuestros, particularmente propios...<sup>5</sup>

Sin embargo, frente a la necesidad de los novohispanos de tener santos propios, el papado insistía en limitar el culto sólo a aquellos personajes canonizados. Por tanto, la promoción de procesos de venerables autóctonos ante la Santa Sede se convirtió para los criollos en algo de vital importancia; si su tierra era fértil en frutos de santidad reconocidos por la Iglesia, quedaba demostrada su igualdad con los europeos, pues una tierra que producía santos era una tierra madura espiritualmente. El culto rendido a personas nacidas o relacionadas con Nueva España se convertía en una forma de autoafirmación.

Muchos debieron ser los intentos de llevar a los altares a venerables novohispanos. Los cabildos eclesiásticos y civiles y las órdenes religiosas masculinas y femeninas estaban ansiosos de conseguir esos timbres de gloria para su corporación o para su ciudad. Desde la Edad Media esas instancias eran las que tenían los medios económicos, la organización y el interés para promover a sus santos como símbolos que reforzaban lo mismo el patriotismo cívico, que el orgullo corporativo o la edificación espiritual. Sin embargo, la Nueva España del

---

<sup>5</sup>. José Miguel Aguilera y Castro, *Elogio cristiano del beato Sebastián de Aparicio...*, México, 1791, p. 2.

siglo XVII no era la Italia del siglo XIII ni la España del siglo XVI; no sólo por ser una cultura subalterna y marginal del Occidente, sino porque la Iglesia posterior a Urbano VIII era cada vez más exigente en los requisitos que debían llenar los pretendientes a la santidad canonizada.

Por principio quedaban excluidos los venerables laicos, mestizos o esclavos como Catarina de San Juan, pues los santos sólo podían proceder de los grupos blancos y con preferencia de los estratos eclesiásticos. Después quedaban eliminados aquellos clérigos y monjas virtuosos pero cuya vida y muerte no estaba marcada por abundantes hechos prodigiosos. Al final sólo quedaron nueve casos en el ámbito de la América Septentrional (Nueva España, Guatemala y Filipinas) que merecieron llegar a Roma e iniciar un proceso ante la Sagrada Congregación de Ritos. De estos "siervos de Dios" tan sólo uno logró la beatificación en el siglo XVII: fray Felipe de Jesús, un descalzo franciscano criollo que murió en el Japón en 1597 y que fue beatificado por Urbano VIII en 1627 junto con sus veinticinco compañeros mártires.

A pesar de que la figura del beato criollo no recibió una especial atención en el proceso y de que fue considerado tan sólo uno más dentro del grupo de los veintiséis mártires, los novohispanos insistieron en destacarlo y en impulsar una devoción individual hacia él. Así, en 1629, se realizó una ceremonia en la catedral de México para festejar la beatificación de Felipe; durante ella, y ante la presencia del virrey y de la corte, fue incensado el vientre de la madre del mártir, que aún vivía.<sup>6</sup> A lo largo del siglo XVII, se nombró a Felipe patrono de la ciudad de México y del gremio de plateros, se hicieron cuadros y murales de su martirio, sus imágenes se veneraron profusamente, se le consagró el templo de las religiosas capuchinas de la capital y retablos y capillas en muchos templos y el 5 de febrero, su día de conmemoración, se consideró fiesta de la patria. En todos los actos públicos y textos coloniales, desde el mismo testamento de su madre, Felipe fue llamado "santo", a pesar de que era sólo beato.<sup>7</sup>

Pero "una golondrina no hace verano" y un único beato era muy poco para una tierra preñada de santidades desconocidas y de hechos prodigiosos como la que imaginaban para sí los novohispanos; por esto, cabildos y órdenes religiosas apremiaron a los obispos, quienes se mostraron siempre muy dispuestos a

---

<sup>6</sup>. José Boero, *Los 205 mártires de Japón*, México, 1869, p.23.

<sup>7</sup>. Gustavo Curiel, "San Felipe de Jesús, figura y culto", en *Actas del XI coloquio internacional de Historia del Arte*, México, 1988, pp. 74 y ss.

colaborar, para que se realizaran las informaciones pertinentes con el fin de abrir nuevos procesos de venerables "americanos" en Roma. Antes y después de lograr las bulas de rótulo, grandes cantidades de plata eran enviadas a las cortes madrileña y papal, se imprimían tratados que narraban las vidas de esos siervos de Dios y se solicitaba la intercesión y el apoyo de los reyes de España para promover tales procesos ante la Santa Sede. Estas campañas debieron tener gran influencia en España pues escritores como el carmelita fray Antonio Vázquez de Espinosa y el cronista Gil González Dávila hacen mención de algunos venerables novohispanos entre 1625 y 1650.<sup>8</sup>

Durante el siglo XVII habían sido canonizados numerosos santos españoles: santa Teresa, san Ignacio, san Isidro y san Francisco Xavier en 1622, san Pedro Nolasco en 1628, santo Tomás de Villanueva en 1658 y san Pedro de Alcántara en 1669. En 1671 Clemente X elevaba a los altares al rey san Fernando, a san Francisco de Borja y a san Luis Beltrán y entre 1690 y 1691 Alejandro VIII hacía lo mismo con san Pascual Baylon, san Juan de Sahagún y san Juan de Dios. La canonización de éste último fue celebrada en la ciudad de México en octubre del año 1700 con festejos que duraron siete días.<sup>9</sup> Fiestas tan deslumbrantes y tal cantidad de canonizaciones debieron ser para los novohispanos un aliciente para sus expectativas de tener santos propios. Cuatro de sus venerables estaban ya aceptados como siervos de Dios ante la Sagrada Congregación de Ritos a fines del siglo XVII: el agustino criollo fray Bartolomé Gutiérrez, mártir en el Japón, el ermitaño madrileño Gregorio López, el lego franciscano peninsular Sebastián de Aparicio y la monja concepcionista poblana sor María de Jesús Tomellín.

Para los novohispanos, las expectativas de éxito se volvieron mayores cuando el vecino virreinato del Perú consiguió llevar a los altares a varios de sus venerables postulados desde la primera mitad de la centuria: las beatificaciones del misionero franciscano del Perú Francisco de Solano en 1675 y del arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo en 1679, lo mismo que la canonización del predicador dominico Luis Beltrán en 1671, todos peninsulares, fueron recibidas en Nueva

---

<sup>8</sup>. Antonio Vázquez de Espinosa, *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII*, obra inédita hasta el siglo XX. (México, 1944), pp. 86 y 122 menciona a Gregorio López y a Sebastián de Aparicio. Gil González Dávila, en su *Teatro Eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España* (2 v., Madrid, 1649-1655, v. I, pp. 46-57 y 72 y s.), habla de los dos anteriores y de Bartolomé Gutiérrez.

<sup>9</sup>. Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, v. III, pp. 115 y s.

España con esperanzadora atención. Pero sobre todo fue el rápido y sorprendente proceso que se siguió en la causa de la terciaria dominica criolla Rosa de Lima, beatificada en 1668 y canonizada en 1671, el que causó un mayor impacto en México. En 1670 se publicó la obra de Pedro del Castillo, *Estrella del Occidente*, una biografía de la joven peruana en la cual se la llamaba "lustroso honor de la Nueva España". En la misma época, fray Francisco de Burgoa expresaba exaltado: "Albricias hijos de América que el Príncipe de los Cielos nos ha dado una flor para adorno de nuestra tierra, no para vasallaje de su imperio sino para ilustre blasón de nuestro país, no para posesión de su corona, sino para compañera y domiciliaria de nuestro destierro".<sup>10</sup> A la par que se iniciaba esta apropiación de la santa criolla por los novohispanos, se celebraban con muestras de júbilo su beatificación y canonización y poco a poco se multiplicaba su imagen sobre cientos de retablos y de lienzos. Su culto se difundió rápidamente por toda la Nueva España y se equiparó, y a veces superó, al que se rendía a Felipe de Jesús.

Mientras se desarrollaba la devoción criolla a santa Rosa, llegaban a México con el siglo XVIII nuevas expectativas y nuevos postulados alrededor de los "santos propios". Las numerosas beatificaciones formales e informales que promulgaron los pontífices de esa centuria fueron sin duda un eficaz motor para que los criollos novohispanos continuaran enviando plata y suplicando apoyos. Debieron ser también importantes las canonizaciones de santos españoles como las de Toribio de Mogrovejo, Francisco de Solano, Juan de la Cruz y Luis Gonzaga en 1726 y la de Pedro Regalado en 1746. Ante tan aparentes facilidades, en las primeras dos décadas del siglo la lejana Filipinas logró introducir la causa de sor Jerónima de la Asunción, fundadora del convento de franciscanas descalzas de Manila, y la ciudad de Guatemala consiguió abrirle proceso a José de Betancurt, padre fundador de la orden hospitalaria de los betlemitas. Medio siglo más tarde dos venerables de origen peninsular que habían realizado una importante labor en Nueva España, el franciscano Antonio Margil de Jesús y el obispo Juan de Palafox y Mendoza eran también aclamados como "siervos de Dios" y postulados como candidatos a la beatificación.

Hasta este momento, la actitud de la corona borbónica había sido muy favorable en la promoción de santos españoles que habían actuado en América

---

<sup>10</sup>. Citados por Elisa Vargas Lugo, "Proceso iconológico del culto a Santa Rosa de Lima" en *Actes du XLIIem. Congrès International des Americanistes*, Paris, 1976, pp. 82 y ss.

(exceptuando a los de los jesuitas) e incluso Carlos III intentó sanear los procesos de éstos promoviendo una investigación de su estado y de su situación económica. A raíz de una visita que hizo a Roma en 1776 el ministro de Carlos III, el conde de Floridablanca, el rey ordenó en 1778 que se suspendieran todos los procesos de beatificación americanos, exceptuando el de Juan de Palafox, mientras se tenía noticia del estado de cada una de las causas; la razón para tal disposición era que se desperdiciaban y malversaban en ellas muchos caudales y se generaban innumerables gastos "con menoscabo del decoro nacional". En 1780 un informe explicaba el estado de las diecisiete causas de venerables promovidos desde América y una real cédula dictaminaba que todas siguieran su curso, menos la de Gregorio López.<sup>11</sup>

Finalmente, de las ocho causas promovidas desde Nueva España, Filipinas y Guatemala sólo una llegó a los altares: fray Sebastián de Aparicio era declarado beato por un decreto dado en Roma el 27 de marzo de 1790. La noticia de la beatificación fue celebrada en Puebla con festejos que duraron diecisiete días con procesiones, misas, sermones, cohetes y fiestas populares. Con ellos, la ciudad angelopolitana mostraba con orgullo que ella también había producido, como México, una flor de santidad. En cuanto a Felipe de Jesús, su imagen aparecía a menudo en las procesiones "con la cruz de su martirio sobre un aguila y un tunal", los símbolos nacionales desde la primera mitad del siglo XVIII. A principios del siglo XIX se le llegó a representar con las monarquías española y azteca a sus pies, venerándolo.<sup>12</sup> Sebastián y Felipe eran considerados como héroes y recibían un culto público pero, a diferencia del Perú, al consumarse la independencia en 1821 México no tenía aún un solo santo canonizado propio.

¿Cuáles fueron las causas por las que los novohispanos consiguieran tan sólo dos beatos?

Por un lado estaban las animadversiones y reparos de los promotores de la fe que alegaban méritos insuficientes y aspectos que olían a herejía en visiones y narraciones descritas en las vidas de los venerables novohispanos (Gregorio López y sor María de Jesús por ejemplo).

Por otro lado, se encontraba la escasez de hechos prodigiosos "demostrados" atribuibles a ellos, a pesar de que los criollos hicieron "todas las imaginables

<sup>11</sup>. Minuta de la cédula real, 12 de marzo de 1779. Informe de los fiscales 18 de octubre de 1780. Dictámen pleno del Consejo, 22 de diciembre de 1780. AGI, Indiferente General, 3032.

<sup>12</sup>. Gustavo Curiel, *op. cit.*, pp. 89 y ss.



diligencias para explorar si su Divina Magestad se había dignado hacer nuevos milagros por intercesión de sus siervos". Los promotores romanos, pagados desde Nueva España, intentaron incluso conseguir testimonios de milagros de venerables americanos en los hospitales de la Ciudad Eterna. Sin embargo, existían dificultades para obtener tales testimonios que debían ir autenticados por un escribano y por un médico y que requerían condiciones muy difíciles de llenar: la enfermedad debía ser incurable y el enfermo había de quedar sanado instantáneamente; tenía que probarse sin lugar a dudas que el beneficiado por el milagro se había encomendado al siervo de Dios solamente, y que no se hubiera implorado a otros santos.<sup>13</sup> Era imposible competir con santos cuya eficacia estaba más que probada en circunstancias tan difíciles como una enfermedad incurable.

Finalmente, la segunda mitad del siglo XVIII vivió un conjunto de hechos "políticos" que afectaron los procesos: desinterés creciente de la monarquía borbónica por promover causas de santos americanos después de 1790; la precaria situación del papado frente a una política regalista española que intentaba ejercer cada vez mayores controles sobre su iglesia nacional y que debilitó la simpatía de los pontífices por las causas hispanas; la expulsión de los jesuitas de los territorios españoles en 1767 y la disolución final de la Compañía en 1773, uno de sus más espectaculares efectos, como telón de fondo siempre presente en los procesos, en especial en el de Palafox; la invasión de Roma por los ejércitos napoleónicos en 1796 y la caótica situación que esto creó en la curia pontificia.

Los novohispanos desconocían que estas situaciones podían afectar sus casos y, afianzados en los pilares de sus dos beatitudes, seguían a la expectativa por conseguir otras; aunque esas otras nunca llegaron. Es cierto que la piedad popular había manifestado desde el siglo XVII su predilección por estos siervos de Dios, había dado abundantes limosnas para sus procesos, hacía uso de sus reliquias y de sus imágenes, leía sus obras y veneraba como sagrados los espacios donde habían vivido o estaban enterrados esos personajes. Las hazañas y milagros de estos venerables, descritos en voluminosos tratados hagiográficos accesibles sólo a un limitado público lector, llegaban sin embargo a toda la población a través de las sutiles venas de la difusión oral, de los sermones, de las confesiones, de las direcciones espirituales. La lectura pública

---

<sup>13</sup>. Instrucción para remitir informes sobre milagros. AGI Indiferente General, 3034.



de sus vidas en las reuniones de las cofradías, en los salones de "estrado" de las mansiones, en los refectorios conventuales y durante los ejercicios espirituales multiplicaban a los "beneficiados" por esta literatura edificante. Sus estampas, sacadas a la venta por los impresores que utilizaban las láminas con que habían hecho las portadas de los libros,<sup>14</sup> eran colocadas en los altares domésticos y en puertas y baúles para traer fortuna y salud, o colocadas sobre el vientre de las parturientas para conducir a un feliz alumbramiento.

La semilla de la santidad, sembrada en la fértil tierra de una Nueva España cargada de mito y magia, producía abundantes frutos devocionales; y más aún en una población para la que la "potencia" de los santos, al igual que la de los antiguos dioses, era lo único efectivo en la solución de las numerosas y lacerantes necesidades materiales. Sin embargo, la piedad popular no podía volcarse fácilmente en la veneración continuada de un siervo de Dios que no tenía día de fiesta y cuyo culto público estaba prohibido por la Iglesia. En la competencia con los santos canonizados y con las imágenes milagrosas sacralizadas, los siervos de Dios perdieron el interés cultural y comenzaron a ser olvidados. Muy posiblemente, la frustración de no tener santos propios propició en el México independiente el gran desarrollo del culto a los héroes libertarios del siglo XIX.

En última instancia, ni los procesos de beatificación ni el fomento de un culto para cuya promoción los clérigos criollos tenían las manos atadas, dependían de los novohispanos. En cambio, la difusión de las vidas de sus venerables y de sus siervos de Dios era una actividad que sí les estaba permitida, por lo que la literatura hagiográfica tuvo un desarrollo inusitado. Las ciudades de México y de Puebla, los dos centros donde existía imprenta, fueron las que contemplaron la mayor actividad en este sentido, aunque algunos textos se publicaron en Europa para promover las peticiones de milagros y las canonizaciones.

Los textos impresos de hagiografía novohispana tomaron muy diferentes formas: sermones fúnebres, interrogatorios, cartas edificantes, biografías particulares y biografías incluidas en textos sobre santuarios o en menologios inscritos en crónicas provinciales masculinas y femeninas. En todos aparecen ejemplos de piedad, sacrificio y devoción, así como revelaciones y hechos

---

<sup>14</sup>. Manuel Romero de Terreros, "Grabados y grabadores en la Nueva España" en *Miscelánea de Arte Colonial*, México, 1990, p. 218.

sobrehumanos. Sin embargo no todos estos textos tienen la misma finalidad por lo que debemos diferenciar dos grupos de narraciones.

De un lado estaban los menologios y biografías particulares de venerables, en las que se describían las vidas de los varones apostólicos de la primera edad, o de monjas destacadas por su ascetismo, pero que sólo se proponen mostrar modelos de virtud, aunque incidentalmente también puedan mencionar hechos prodigiosos. Con su visión optimista e idealizada del pasado, estas obras, escritas en una época en la que el primitivo espíritu decaía, tenían por finalidad presentar las vidas de los ilustres fundadores de las provincias novohispanas como un ejemplo para las nuevas generaciones de jóvenes frailes y monjas, aunque también los laicos estaban invitados a imitarlos.

La presencia de esos venerables no sólo era útil para exaltar a la corporación, orden religiosa o convento a la que pertenecieron, entre las órdenes mendicantes también servía para destacar los títulos de ser las primeras evangelizadoras, con lo que se justificaban ante la corona y ante el clero secular sus derechos sobre las doctrinas de indios y se solicitaban privilegios.<sup>15</sup>

Por otro lado están las vidas de los siervos de Dios y de los beatos en las que, junto con las virtudes de los biografiados, se destacan sobre todo los numerosos milagros que realizaron. Por ello estos seres son propuestos no sólo para la imitación sino también para la veneración, pues más que modelos son intermediarios para obtener los favores divinos. Los conventos, repartidores y poseedores de las reliquias milagrosas y principales beneficiarios del carisma de los siervos de Dios, fueron los principales promotores de este tipo de impresos.<sup>16</sup>

Los textos hagiográficos fueron escritos tanto por criollos como por peninsulares. Los modelos literarios para ambos fueron los desarrollados en Occidente desde la Edad Media, reforzados por una religiosidad influida por la desbordante imaginación de la cultura barroca y por su exhuberante tratamiento de la imagen. Sin embargo, en la mayoría de los casos el modelo se llenó con materiales originales vistos a través de perspectivas novedosas.

---

<sup>15</sup>. Agustín de Vetancurt en su *Teatro*, (v. II, pp.98-99) dice por ejemplo a propósito de fray Vicente Velasco, religioso organista del convento de Puebla que pasó a Filipinas en 1580. "El señor D. fray Miguel García, arzobispo de Manila, mandó que en la memoria de los difuntos le pusiesen el título de santo. Antiguamente calificaban los obispos a los santos y así es de estimar la calificación de un prelado tan prudente".

<sup>16</sup>. Destephano, *op. cit.*, p. 306.

En lo que respecta a los materiales, los biógrafos escribieron sus obras a partir de narraciones escuchadas en el confesionario de boca de los mismos biografiados, o de testimonios escritos u orales de quienes los conocieron. Elementos de color local tiñen esas narraciones decoradas, enriquecidas y convertidas en floritura, en ricas metáforas y complicadas alegorías, en discurso erudito lleno de citas de escritos clásicos, bíblicos y patrísticos.

En cuanto a la perspectiva, podemos decir que, en la primera mitad del siglo XVII, lo que predomina es la visión peninsular, más apegada al modelo tradicional, mientras que entre 1650 y 1750 la consolidación de la conciencia criolla dará a los escritos hagiográficos un carácter marcadamente novohispano.

A la primera etapa pertenecen las biografías de Gregorio López, Bartolomé Gutiérrez y Juan de Palafox y el primer tratado hagiográfico sobre la vida de Sebastián de Aparicio salido de la pluma de fray Juan de Torquemada. En ese periodo, la mayor parte de la hagiografía está contenida en los menologios de los mendicantes. A la segunda etapa corresponden las obras sobre sor María de Jesús Tomellín y fray Antonio Margil de Jesús, además de la biografía del beato Felipe de Jesús que hizo Balthasar de Medina y las dos "vidas" de Aparicio, obras de Diego de Leyba y de Isidro de San Miguel, que aparecieron en Sevilla y Nápoles en 1687 y 1695 respectivamente.<sup>17</sup> Junto con ellas, más de un centenar de impresos entre los siglos XVII y XIX muestran el gran interés de los novohispanos por hacer patente la santidad de su tierra. Un análisis somero de los títulos de esos textos nos muestra tres interesantes datos: primero, la fuerte incidencia de impresos en el siglo XVIII; segundo, el monopolio que los eclesiásticos, todos los autores lo son, tenían sobre este género literario; tercero, la presencia predominante de vidas de religiosas y de sacerdotes frente a la escasa representación de las de laicos.<sup>18</sup>

En la mayor parte de estos textos se nos presentan una serie de peculiaridades que los hacen distintos a aquellos escritos en Europa en el mismo periodo.

---

<sup>17</sup>. Este beato fue quizá el que recibió una mayor atención por parte de los hagiógrafos. Fray Joseph Manuel Rodríguez, en su *Vida prodigiosa del siervo de Dios fray Sebastián de Aparicio*, México, 1769, señala en el prólogo que "más de quince escritores entre regnicolas y extranjeros", han tratado sobre ese asunto hasta sus días.

<sup>18</sup>. Una lista de tales textos y un estudio de ellos se puede ver en mi artículo "La hagiografía como historiografía" en Rosa Camelo et. al., *La historiografía mexicana*, (en prensa).

Primero hay una continua insistencia en exaltar a la tierra y a la gente de Nueva España y veladas quejas por la discriminación a que están sometidos los criollos. Los escritos hagiográficos, al igual que las crónicas religiosas, se convertían así en una palestra política contra aquellos peninsulares que menospreciaban a los novohispanos y a su tierra. En segundo lugar la presencia de lo corpóreo, tan del gusto del barroco, se convierte en los escritores novohispanos en una obsesión que en algunos casos llega a curiosos y extravagantes excesos de un gran sensualismo. Finalmente la expresión literaria manifiesta, a veces veladamente, otras en forma abierta, proposiciones que la tradición oficial católica tacharía como heréticas.

A pesar de estas diferencias, la literatura hagiográfica novohispana cumplía las mismas funciones que ese género tenía en Europa, aunque su importancia fue más prolongada en el tiempo y llega hasta el siglo XIX. Esas funciones se pueden resumir en tres aspectos: espejo de virtudes, emulación patriótica y entretenimiento.

Con respecto a la primera, la hagiografía novohispana cumple con creces su afán didáctico y edificante; una vida de virtudes y una muerte ejemplar eran el modelo que estos venerables ofrecían a todos los cristianos que querían ganar el cielo en la tierra americana. Pedro Salguero dice al respecto:

Cualquier hombre virtuoso e ilustre en alguna obra buena, aunque no esté canonizado por la Iglesia, puede ser ejemplar a otros en aquello bueno que hizo, para que otros lo imiten en sus obras virtuosas... sirven de espuelas para el bien... y también sirven de frenos para el mal.<sup>19</sup>

La hagiografía llenaba por tanto los dos objetivos que debía tener la historia de acuerdo con las tradiciones historiográficas vigentes en el Occidente: era maestra de la vida como lo prescribía la visión ciceroniana, maestra que enseñaba comportamientos morales; y narraba los avatares y luchas del pueblo de Dios contra las fuerzas del mal en su camino hacia el cielo, como lo prescribía la perspectiva agustiana.

Asimismo, las narraciones hagiográficas fueron vehículos para promover la emulación patriótica. Para los escritores criollos narrar las vidas de estos personajes era escribir la historia de su patria, historia que quedaba inmersa así

---

<sup>19</sup>. Pedro Salguero, *Vida del venerable padre... fray Diego de Basalenque*, México, 1664, p.93.

en el plan divino y formaba parte de la única historia verdadera y válida, la historia sagrada. Esto llevó a los autores a buscar continuos paralelismos con la Iglesia de los primeros tiempos del cristianismo; el recurso, que en el siglo XVI fue utilizado para resaltar la novedad de la labor evangelizadora novohispana, se volvió en los siglos XVII y XVIII el único paradigma digno de comparación para mostrar la excelcitud de una Iglesia adulta fincada en esta parcela del paraíso que era Nueva España.

Con sus venerables, émulos de los santos antiguos, las iglesias americanas demostraban su igualdad con las de Europa y su madurez espiritual. En la vida del padre Nieto, Joaquín Antonio de Villalobos expresaba en 1734 que, desde el primer momento de la predicación del evangelio en la Nueva España, se comenzaron a producir frutos de perfección cristiana, por lo que era impropio afirmar que el nuevo mundo era inferior al viejo.<sup>20</sup> El padre Lemus, en su biografía de sor María de Jesús va más allá al expresar que esta tierra pagaba a España el tributo por haberla evangelizado no sólo en metales preciosos, sino con el ejemplo celestial de sus habitantes.<sup>21</sup> Es en este sentido en el que Francisco de Florencia habla del "gran tesoro de virtudes [que] tuvo la Nueva España encerrado en una cueva de Chalma en el Venerable fray Bartolomé, porque es más rica y opulenta [por esto], que por los millones de oro y plata que cada año dan sus minas".<sup>22</sup>

"Nuestra América" es una frase continuamente utilizada en los tratados hagiográficos del siglo XVIII, como expresión de una exigencia: los americanos tenían el mismo derecho que los europeos a ser considerados como una parte valiosa de la Iglesia universal. No obstante, a menudo ese derecho no se les reconocía. El predicador criollo Bartolomé Felipe de Ita y Parra, en un sermón panegírico en honor de la Virgen de Guadalupe publicado en 1744, se queja del asombro de algunos porque una santa como Rosa de Lima floreciese en América, tierra, según ellos, de maldad y salvajismo.<sup>23</sup> Ese mismo tono de queja utiliza Ignacio Carrillo y Pérez en una carta a fray Servando Teresa de Mier, a propósito

<sup>20</sup>. Joaquín Antonio Villalobos, *Honroso obelisco que sobre las cenizas de el sepulcro de el Sr. Dr. Don Miguel Nieto de Almirón*, Puebla, 1734, pp. 15 y s.

<sup>21</sup>. Diego de Lemus, *Vida, virtudes trabajos, faores y milagros de la Ven. M. Sor María de Jesús*, Lyon, 1683. p.43.

<sup>22</sup>. Francisco de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas...*, Cádiz, 1689, p.255.

<sup>23</sup>. David Brading ed., *Siete sermones guadalupanos*, México, 1993, p. 135.

de las constancias que la madre de Felipe de Jesús tuvo que hacer sobre el origen mexicano de su hijo; el clérigo criollo expresaba con dolor: "porque aquí no han de nacer santos ni se ha de aparecer la Santísima Virgen".<sup>24</sup>

La búsqueda de santos propios no fue, sin embargo, una situación generalizada en todo el territorio novohispano, por lo que no podemos hablar de ella como una manifestación de "nacionalismo"; al igual que pasaba con las imágenes milagrosas (a excepción de la Virgen de Guadalupe), la necesidad de cohesión e identidad se dio principalmente en el ámbito local y a nivel urbano. Así, en las promociones de siervos de Dios, dos ciudades se disputaron la gloria de ser las amadas patrias, reales o adoptivas, y las afortunadas depositarias de sus restos mortales: Puebla y México. Tan sólo en estas capitales existían las condiciones propicias para desarrollar un fenómeno parecido: ciudades con imprentas, con numerosos y ricos conventos, con una élite eclesiástica culta, con un grupo de terratenientes y mercaderes acaudalados, dueños de obrajes, de haciendas y de comercios, dispuestos a financiar los gastos de los procesos, a comprar las ediciones y a fomentar el culto a esos venerables.<sup>25</sup>

De las dos, Puebla fue la que desarrolló con mayor fuerza un sentimiento de orgullo local, quizá por la necesidad de demostrar su grandeza e importancia frente a la indiscutible preeminencia de la capital. Ya en las primeras décadas del siglo XVII Miguel Zerón Zapata, en su obra sobre la erección e historia de la ciudad de los Angeles, menciona dos docenas de personas venerables que vivieron en ella y cuyas vidas hacían patente que esa urbe tenía la marca de la elección divina.<sup>26</sup> Para el siglo XVIII Diego Antonio Bermúdez de Castro acusaba airado a fray Balthasar de Medina (quien demostró que fray Bartolomé Gutiérrez no era poblano) por "defraudar de este blasón a la Puebla diciendo ser este ínclito mártir natural de México".<sup>27</sup>

Con sor María de Jesús y con Palafox Puebla esperaba conseguir su santa Rosa y su santo Toribio, con lo cual se hubiera comprobado su superioridad

<sup>24</sup>. Carta de Ignacio Carrillo Pérez a fray Servando Teresa de Mier, 26 de marzo de 1803. Biblioteca de Antropología, Colección Gómez de Orozco, MSS. 156, fols. 85 v-96 v. La cita está en el fol. 92 r.

<sup>25</sup>. Destephano, *op. cit.*, p. 20 y ss hace notar esta relación entre santidad y sociedad en la Puebla del XVII.

<sup>26</sup>. Miguel Zerón Zapata, *La Puebla de los Angeles en el siglo XVII*, Puebla, 1945, caps. 22 y 23.

<sup>27</sup>. Bermúdez de Castro, *Teatro angelopolitano*, Puebla, 1746. p. 220.

frente a México; pero sus expectativas se vieron frustradas. Por eso, cuando por fin se logró la beatificación de Sebastián de Aparicio, se llevó a cabo un despliegue ostentoso de diecisiete días de festejos con lo que se ratificaba su papel de ser "cielo de ángeles en la tierra".<sup>28</sup> En dos de los sermones predicados durante esas fiestas, José Carmona y José Miguel Aguilera hablaron de Puebla como de otra Jerusalem, exaltaron su fertilidad al producir tan dulces frutos de santidad y la llamaron "gloria de América".<sup>29</sup>

En apariencia, sólo en Puebla y en México, capitales económicas y políticas, podía darse un fenómeno así. Sin embargo, un interesante dato nos hace pensar que ese orgullo local por los "santos propios" se expandió durante el siglo XVIII a otros ámbitos y se manifestó con la misma fuerza en muchas ciudades, villas y pueblos de la Nueva España. En la parroquia de san Pedro Cholula existen tres interesantes cuadros fechados en 1806 y de autor anónimo; dos de ellos representan a los mártires Lorenzo Carranco Barrientos, jesuita muerto en California en 1734 y Antonio de Vera Martínez, laico martirizado en las islas Marianas en 1676, ambos bautizados en san Pedro Cholula, "su patria"; el otro es un retrato, de los cientos que existen, del obispo Palafox, fundador de la parroquia. El cura de san Pedro, seguramente un criollo orgulloso de su tierra, hizo pintar esos cuadros y poner una extensa noticia en la base de cada uno en memoria de esos venerables, héroes destacados de su localidad.<sup>30</sup>

Junto a la edificación moral y a la emulación patriótica, la hagiografía, escrita en castellano y no en latín, cumplía también la función de entretener. Ya Antonio Núñez de Miranda, en sus *Ejercicios de san Ignacio aplicados a las señoras religiosas*, aconseja que para descansar de las obras místicas y de espiritualidad se lean las vidas de los santos como distracción.

Con su juego barroco de narrar cientos de historias dentro de una historia, los textos hagiográficos novohispanos suplieron la casi total ausencia de literatura novelada. El pícaro y el santo, los dos extremos del ideal barroco, compitieron exitosamente con el caballero y con el héroe galante en el gusto de la época, con

---

<sup>28</sup>. Antonio Rubial, "Bajo el manto de los santos propios", *Revista de la Universidad de México*, México, 1993, pp. 38 y ss.

<sup>29</sup>. José Carmona, *Panegírico Sagrado del beato Sebastián de Aparicio*, Puebla, 1792. José Miguel Aguilera, *op. cit.*, p. 6.

<sup>30</sup>. Agradezco a la dra. Juana Gutiérrez Haces el haberme facilitado fotografías y datos sobre estas particulares e interesantes obras.



un elemento a su favor: ambos eran actores de "hechos realmente acaecidos" y no de "inventadas falacias".<sup>31</sup>

El entretenimiento no era algo marginal a los textos; los mismos autores consideraron que este objetivo era tan importante como el didáctico moralizante. Así nos lo deja entrever el jesuita Alonso Ramos en la presentación de su enorme tratado hagiográfico en tres volúmenes sobre la esclava hindú Catarina de San Juan.

No se me oculta que hay muchos genios e ingenios que sólo gustan leer los escritos en que todas las palabras tienen sus correspondientes; que otros buscan las narraciones floreadas con enfadosos ambages y cansados circunloquios de palabras pomposas nuevamente inventadas; que los sabios desean literales textos que autoricen, con que se embarazan los menos entendidos; que los que leen para aprovecharse apetecen una Relación Doctrinal que se pegue, y los que leen para entretenerse estiman una erúdita narración que los divierta. Difícil es con un mismo manjar o guisado satisfacer a tantos diferentes gustos. Pero la historia es tan provechosa, gustosa y peregrina, que puede ser supla los defectos de mi pluma.<sup>32</sup>

A la larga, la literatura hagiográfica tenía como su principal atractivo el narrar hechos prodigiosos. La necesidad de tales portentos ya se venía sintiendo en las tierras novohispanas desde fines del siglo XVI, y Jerónimo de Mendieta se creyó en la obligación de explicar en su *Historia eclesiástica indiana* el porqué no se habían dado milagros en la evangelización de Nueva España.<sup>33</sup> La llegada de un baúl de reliquias procedentes de Roma en 1578, enviadas por el general de los jesuitas, provocó unos festejos de tal magnitud que sólo se pueden explicar por la enorme necesidad de convertir a esta tierra en un espacio sagrado y santificado.<sup>34</sup>

Qué lejos se veían para 1700 aquellos hechos. En estos tiempos, que eran los de Catarina de San Juan, una rica literatura hagiográfica mostraba que esta tierra había sufrido profundos cambios y los criollos estaban orgullosos de que en su

<sup>31</sup>. Dolores Bravo, *op. cit.*, p. 38.

<sup>32</sup>. Alonso Ramos, *op.cit.*, Lib.I, cap. I, v. I, fol. 3 vta.

<sup>33</sup>. Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, 1971, Lib. V, 1a. parte, prólogo, p. 569.

<sup>34</sup>. Juan Sánchez Baquero, *Relación breve del principio y progreso de la provincia de Nueva España de la Compañía de Jesús*, México, 1945, cap. XXIV, pp. 114 y ss.



tierra florecieran, como en un huerto fértil, un sinnúmero de prodigios y de que sus templos poseyeran reliquias de varones y mujeres virtuosos, a pesar de no estar canonizados.

Las historias de cinco de ellos, de sus vidas convertidas en mito y de los avatares de sus procesos de beatificación, es lo que a continuación se narrará.

**PROCESOS DE VENERABLES AMERICANOS ANTE LA SANTA  
SEDE DURANTE EL PERIODO VIRREINAL**

NOMBRE	CIUDAD POSTULANTE	SD	FECHA			ORIGEN
			B	C		
VIRREINATO DE NUEVA ESPAÑA.						
Felipe de Jesús OFM	México	1616	1627	1862		c
Sebastián de Aparicio OFM	Puebla	1625	1790			p
Bartolomé Gutiérrez OSA	México	1668	1867			c
Gregorio López, laico	México	1675				p
María de Jesús OC	Puebla	1684				c
F. Pedro de Betancurt	Guatemala	1705				p
Jerónima de la Asunción	Manila	1714				p
Juan de Palafox obispo	Puebla	1760				p
A. Margil de Jesús OFM	México	1767				p
VIRREINATO DEL PERU.						
Rosa de Lima	Lima	1668	1671			c
Martín de Porres O	PLima	1659	1837	1962		m
Juan Macías	Lima					
Mariana de Jesús	Quito	1678	1853			c
Luis Beltrán OP	Bogotá	1608	1671			p
Francisco de Solano OFM	Lima	1675	1726			p
Pedro Claver SJ	Cartagena?	1657	1850	1888		p
Toribio Mogrovejo obispo	Lima	1679	1726			p
Francisco Camacho	Lima	1772				
Pedro Banderio	Santiago					

**Fuentes:**

Informe de los fiscales a Carlos III. 18 de Octubre de 1780. AGI, Indiferente General 3032.

Ludovico von Pastor, *Historia de los Papas*, 39 v., Barcelona, 1937-1941.

Jesús García Gutiérrez, *Hagiografía americana. Santos y Beatos de América*, México, 1946.

**Siglas:**

SD Siervo de Dios.

B Beatificación

C Canonización.

## CAPITULO III

### EL ERMITAÑO

Rotos los vínculos familiares y económicos que los ligaban al mundo, ajenos a la compañía de las mujeres, que habrían contribuido a asignarles un lugar bien definido, [los ermitaños] aparecían en última instancia como las únicas personas totalmente libres e independientes en una sociedad paralizada a menudo por sus tensiones internas y por sus contradicciones.<sup>1</sup>

Un revés de la fortuna y varios malos encuentros por los caminos llevaron a Bartolomé de Torres, un arriero mestizo hijo legítimo de una india de Huejotzingo y de un español, a servir a los fieles que visitaban la ermita del Santo Cristo en Chalma. Ahí, junto con sus prácticas ascéticas, realizaba curaciones, leía las conciencias, dominaba las fuerzas naturales, daba consejos y levitaba, hechos que comenzaron a atraer hacia el santuario gran afluencia de enfermos y suplicantes. El fenómeno llamó la atención de los religiosos y en 1630 el prior de Malinalco, fray Juan de Grijalva, impuso al curandero el hábito agustino. Con ello la orden se beneficiaba del prestigio del santón y continuaba ejerciendo el control sobre el santuario. El mestizo Bartolomé cumplía además las funciones de intermediación que necesitaban los frailes para atraer a las comunidades indígenas; este chamán cristiano convertido en religioso no sólo aseguraba la ortodoxia de la predicación, podía también suplantar con su "magia" a los hechiceros indios. Por su parte, el ermitaño también se veía beneficiado pues sus actividades quedaban avaladas y libres de sospecha gracias al hábito protector de una orden religiosa.<sup>2</sup>

El hermano lego fray Bartolomé de Jesús María, como fue llamado el ermitaño al entrar a la congregación agustina, recibió algún tiempo después como ayudante a un muchacho mestizo de ocho años, donado por sus padres a la ermita. Este discípulo, que llevaría con el tiempo el nombre de fray Juan de San Joseph, se dedicó a recolectar limosnas en pueblos y ciudades y a expandir la fama de su venerable maestro. Cuando fray Bartolomé murió en 1658 y dejó a fray Juan como su sucesor, sus numerosos milagros, asociados a la devoción del

---

<sup>1</sup>. Vauchez, *op. cit.*, p. 349.

<sup>2</sup>. Este caso lo trato con mayor amplitud en mi artículo "Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España" ya citado y está documentado en Francisco de Florencia, *op. cit.*, pp. 174 y ss.

Santo Cristo, habían convertido a Chalma en uno de los centros de peregrinación más importantes de Nueva España.

Los hechos milagrosos atribuidos a Bartolomé y recopilados en la memoria de su discípulo, pronto llegaron a crear una larga narración hagiográfica; su fama fue tan grande que el arzobispo de México, Francisco de Aguiar y Seijas, permitió que se reunieran las informaciones sobre la vida de tan ejemplar varón con el fin de iniciar su proceso de beatificación. En diciembre de 1684, el mismo prelado hizo una visita al santuario de Chalma y pidió que se abriera la tumba de la cueva. La sorpresa fue grande al encontrar el cuerpo de Bartolomé incorrupto, símbolo inconfundible de santidad. El agustino peninsular fray José Sicardo, quien imprimió el cuestionario para las informaciones en 1683 y se dedicó a recopilarlas, fue encargado por el cabildo de la ciudad de México para la promoción de la causa en Roma.<sup>3</sup>

Por esas fechas, sin embargo, el santuario dejaba de ser un espacio protector para los ermitaños mestizos y se transformaba en un ámbito controlado por la institución. Desde 1681 fray Diego Velázquez de la Cadena, un poderoso agustino que comenzaba a dominar la provincia del Santísimo Nombre de Jesús, había sido acusado de corrupción por el padre Sicardo; con el fin de afianzar su deteriorada imagen pública y en vista de las elecciones capitulares de 1684, fray Diego puso en Chalma una comunidad conventual, hizo bajar la imagen del Cristo de la cueva a un suntuoso templo y convirtió el santuario en un imponente centro con hospederías para los peregrinos. Para darle publicidad, el padre de la Cadena pidió al jesuita Francisco de Florencia que escribiera una narración de la leyenda del Santo Cristo y de las vidas de fray Bartolomé de Jesús María y de su discípulo. La obra se imprimía en Cádiz en 1689, cuando los ermitaños ya habían desaparecido de Chalma.

En efecto, en 1680 fray Juan de San Joseph había sido llevado por el provincial agustino al convento de México "para mortificarlo un poco".<sup>4</sup> Dos años después el hermano lego moría, mientras la causa de beatificación de su maestro quedaba suspendida en Roma. Los eremitas itinerantes se habían convertido en elementos sospechosos y contestatarios y la institución eclesiástica tendió a marginarlos. Pocos años atrás, en 1677, el ex-marino y ermitaño Juan Bautista de Cárdenas

<sup>3</sup>. Robles, *op.cit.*, v. II. p.86. José Sicardo, *Interrogatorio de la vida y virtudes del Venerable hermano fray Bartolomé de Jesús María, natural de Xalapa, religioso lego del Orden de N. P. San Agustín...*, México, 1683.

<sup>4</sup>. Robles, *op. cit.*, v. I, p. 276.

salía de la cárcel inquisitorial, donde había estado preso cuatro años acusado de "iluso y alumbrado con grave sospecha de ser hereje sacramentario".<sup>5</sup>

Lo que sucedía a fines del siglo XVII con los ermitaños hubiera sido impensable en la Nueva España de cincuenta años atrás. Durante las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del siglo XVII, al igual que Bartolomé de Torres, numerosos ermitaños eligieron las solitarias montañas que rodeaban los valles de Puebla-Tlaxcala y de los lagos del Anáhuac y de Michoacán para construir en ellas sus yermos y practicar ahí rigurosas penitencias.<sup>6</sup>

El cronista Basalenque menciona el caso de un eremita que vivía cerca del convento de Xacona y que había sido un hombre rico cuando joven; fray Agustín de la Madre de Dios habla de una mujer ermitaña habitante de las "gargantas y quebradas del volcán" cercanas a Atlixco.<sup>7</sup> Salgado Somosa escribió la vida de Juan Bautista de Jesús, un anacoreta natural de Toledo que vivió en el área de Puebla-Tlaxcala entre 1621 y 1660.<sup>8</sup> Tres años atrás, en 1657, Antonio González Lasso publicaba una oración panegírica en honor del ermitaño Diego de los Santos Ligerero, que había traído de las Filipinas una imagen de la Virgen muy venerada en Tlaxcala.<sup>9</sup> Para todos ellos, la mayoría peninsulares, en esta tierra se podían practicar las enseñanzas de san Antonio, de san Pablo de Tebas y del itinerante San Hilarión, los padres del desierto de la Iglesia primitiva.

<sup>5</sup>. José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, 1952, p. 276. Robles, *op. cit.*, v. I, p. 222, da esta noticia sobre él: "9 de septiembre de 1677. Hubo auto en la sala del santo tribunal de un ermitaño de Puebla, por embustero; remitiéronle al padre Antonio Núñez que lo industrie en la doctrina".

<sup>6</sup>. Para mayores referencias ver mi artículo "Tebaidas en el paraíso, los ermitaños de Nueva España" en *Historia Mexicana*, enero-marzo de 1995, v. 44, num. 3, pp. 355-383.

<sup>7</sup>. Diego de Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, México, 1963. Lib. III, cap. 6, p. 429; Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano*, México, 1984, lib. II, cap. 20, p. 140.

<sup>8</sup>. Pedro Salgado Somosa, *Breve noticia de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa... Con un epítome de la vida del venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*, Puebla, 1683. Existe reedición en Puebla en 1760.

<sup>9</sup>. Antonio González Lasso, *Oración panegyrica que en la traslación de las cenizas del venerable varón Diego de los Santos Ligerero, heremita en los desiertos de la ciudad de Tlaxcala...*, Puebla, 1657.

En Europa las autoridades civiles y religiosas habían realizado campañas persecutorias contra esos solitarios vagantes desde el siglo XII, pues representaban una crítica constante a la corrupción de la institución eclesiástica y una actitud de rebeldía ante la labor de intermediación de los clérigos. Para contrarrestar su influencia, el Papado había dado su apoyo a aquellas tendencias que buscaban la experiencia de la soledad dentro de una orden institucionalizada, como los cartujos, los camaldulenses, los agustinos o los carmelitas. La situación se volvió aún más difícil para ellos en el siglo XVI cuando, a raíz de los excesos místicos de los alumbrados e iluminados, la Iglesia tomó una actitud abiertamente contraria al individualismo desenfrenado y al subjetivismo que caracterizaba la vida del anacoreta. En apoyo de tal actitud eclesiástica, en 1596 una real cédula emitida por Felipe II recomendaba el ingreso de los ermitaños a una de las familias regulares aprobadas, concediendo la posibilidad de llevar una vida solitaria sólo a quienes recibieran la autorización episcopal.<sup>10</sup>

En Nueva España, el concilio provincial mexicano de 1585 prohibió a los fieles llevar un modo singular y aislado de vivir, ajeno a una de las familias religiosas canónicamente erigidas. No obstante, la obediencia a la regla fue aquí mucho más laxa que en España. Así, desde fines del siglo XVI llegaron a Nueva España varios ermitaños que huían de los rigores de la persecución contra los alumbrados; en esta tierra encontraron menos controles y una inmensa posibilidad de espacios solitarios.

Uno de esos hombres, un madrileño llamado Gregorio López (1542-1596), se convirtió para la Nueva España en el paradigma del ermitaño, a tal grado que se le llamó, sin razón, protoanacoreta o primer eremita de México.<sup>11</sup> De hecho fue el único "solitario" laico a quien se le inició proceso de beatificación en Roma, con grandes esperanzas de éxito.

La figura de Gregorio López ha ejercido una enorme fascinación sobre las mentes americanas y europeas desde el siglo XVI. Un halo de misterio encerraba su presencia en la Nueva España y ya desde épocas tempranas se le hacía hijo de Felipe II. La frase "*Secretum meum mihi*" (mi secreto es mío) que se le atribuía, hacía conjeturar mil y un enigmas. En el presente siglo, Alfonso Toro lo relacionó con la familia Carvajal y consideró que el famoso secreto de López era

---

<sup>10</sup>. Antonio Linage Conde, *El monacato en España e Hispanoamérica*, Salamanca, 1977, pp. 521 y 643.

<sup>11</sup>. El primer eremita en Nueva España fue en realidad Gaspar Díez, según Bernal Díaz del Castillo. *Ibidem*, p. 644.

su criptojudaismo.<sup>12</sup> Recientemente, Alain Milhou ha explorado con una gran perspicacia su veta de alumbrado, hecho que explica en cierta medida su salida de España en 1562, fecha tan cercana a la gran persecución de 1559 contra estos heterodoxos. Con impecables argumentos, el investigador francés muestra una original visión del pensamiento del ermitaño madrileño.<sup>13</sup>

Todos estos estudios sobre el ermitaño se remiten a la primera biografía de él escrita por su amigo y confesor, el sacerdote peninsular Francisco Losa, titulada *Vida que el siervo de Dios Gregorio López hizo en algunos lugares de la Nueva España*. En un tratado de 31 capítulos y con un estilo sobrio y escueto se nos pinta la vida del madrileño que pasó treinta y cuatro años en Nueva España, de los cincuenta y cuatro que vivió.<sup>14</sup>

La narración se inicia con su nacimiento en la villa de Madrid el 4 de julio de 1542. Desde el primer momento, Losa asegura que existe desconocimiento general sobre su realidad familiar; el venerable se cuidaba mucho de hablar de ella y nunca se supo "ni el nombre de sus padres ni la calidad de su linaje". El autor menciona el rumor de su ascendencia nobiliaria, aunque él se inclina por creer que sus padres fueron "más bien pobres que ricos". A la larga, el tema pasa a un segundo término y sirve al biógrafo para dar dos enseñanzas morales. La primera, el desprendimiento del mundo debe abarcar incluso a la familia; la segunda, que "la nobleza verdadera nace de la virtud".<sup>15</sup> Gregorio López se nos muestra desde esta primera descripción como un marginado, característica que explica muchas actitudes vitales de ermitaños y místicos.<sup>16</sup>

A una niñez vivida con un anacoreta en Navarra (que nos recuerda el tema hagiográfico del *puer senex*, el niño anciano que no tuvo infancia), siguió una adolescencia de tres años como paje en la corte y una juventud dedicada a peregrinar por los santuarios más célebres de España. En el de Guadalupe de Extremadura oyó una voz interior que lo llamaba a las Indias y obediéndola se embarcó al nuevo mundo. Una vez en él, y trabajando como amanuense para

<sup>12</sup>. Alfonso Toro, *La familia Carvajal*, 2 v., México, 1944, pp. 177 y ss.

<sup>13</sup>. Alain Milhou, "Gregorio López, el iluminismo y la nueva Jerusalem americana", *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América*, Sevilla, 1992, v.III, pp. 55 y ss.

<sup>14</sup>. Francisco Losa, *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio Lopez en algunos lugares de esta Nueva España*, México, 1613. Un ejemplar de esta rara edición se encuentra en la BNMD.

<sup>15</sup>. *Ibidem*, cap. 1, ff. 1 y ss.

<sup>16</sup>. Certeau, *La fábula...*, pp. 34 y ss.

sobrevivir, se dirigió a Zacatecas, siempre en busca de las soledades. Una reyerta por la plata en la que perdieron la vida dos individuos, lo confirmaron en su intención de alejarse de las ciudades, donde los hombres ofendían a Dios por los bienes terrenales, e irse a vivir entre los chichimecas del valle de Amayac, en un lugar llamado Atemajac, a siete leguas de Jerez. En ese paraje, con la ayuda de los bárbaros (que cumplen narrativamente las funciones de los animales salvajes), Gregorio construyó "la primera ermita que sabemos se haya edificado en la Nueva España". Era para entonces "un mancebo de veinte años, sin pelo de barba, descalzo, sin camisa ni sombrero, con un saco de sayal hasta el tobillo y ceñido con una cuerda".<sup>17</sup>

Con la llegada de López a Atemajac se inicia el tratado eremítico, con todos los temas propios de las tebaidas primitivas y del modelo hagiográfico más acabado sobre el tema, la vida de san Antonio escrita por san Atanasio. Al igual que el santo egipcio, Gregorio dormía sobre el suelo, con una piedra por almohada, y comía una vez al día, maíz tostado y frutas silvestres, nunca carne. Jamás aceptaba los conejos y las tunas que le llevaban los indios. El ayuno era el mejor medio para resistir las tentaciones del desierto, morada de Satanás, y abolir la voluntad inclinada al mundo para encontrar a Dios. Lo mismo que para el eremita egipcio, para el ermitaño madrileño el cuerpo era un campo de prueba, era algo profundamente implicado en la transformación del alma, un mentor discreto que enseñaba la virtud a través de la renuncia.<sup>18</sup> La llegada de López al desierto de Atemajac es un punto de partida para él, pero es también una exclusión para el resto de los mortales, imposibilitados para entender y para seguir un tipo de vida que no es de esta tierra.<sup>19</sup>

El padre Losa, él mismo un místico, nos describe ese espacio de exclusión que es el mundo interior de su biografiado, un mundo lleno de movimientos, de decisiones, de victorias, de derrotas, de encuentros y de ausencias. Una parte importante de esa topografía interna la constituyen las tentaciones. Al igual que en la vida de san Antonio, el tema tenía más relación con lo psíquico que con lo físico, más con la fe que con la castidad, más con el recuerdo del sustento regalado y de las comodidades de la vida seglar que con la lujuria.<sup>20</sup> Ruidos,

<sup>17</sup>. Losa, *op, cit.*, cap. 2, f. 5 vta.

<sup>18</sup>. Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad, los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, 1993, pp. 306 y ss.

<sup>19</sup>. Certeau, *La fábula...*, pp. 200 y 204.

<sup>20</sup>. Brown, *El cuerpo...*, pp. 306 y s. sostiene que la tentación más remarcada en la vida de los padres del desierto

miedos, tentaciones interiores "más sutiles y engañosas" que las externas. Tan sólo en una ocasión Gregorio peleó cuerpo a cuerpo con el Demonio, y aunque esta lucha tuvo lugar "espiritualmente", al ermitaño "se le reventó la sangre por oídos y narices".<sup>21</sup>

A pesar de ser mundos inaccesibles para la mayoría de los mortales, esos espacios entran a menudo en contacto con las realidades físicas. La soledad absoluta no existe, ni en la vida de López, ni en la de san Antonio, ni en la de la mayoría de los ermitaños. En primer término, la santidad del desierto atrae a mucha gente por curiosidad o en busca de milagros y consejos; en segundo lugar, el eremita se mueve entre el desierto y las aldeas que lo abastecen de alimento y de cuidados en caso de enfermedad; es un hombre que cambia continuamente de lugar, es una vida que nos invita a un viaje exterior, símbolo y manifestación de otro interior. Por otro lado, algunas de las virtudes de las que el eremita hace gala, como la caridad, la obediencia y la humildad, son virtudes sociales que no podrían desarrollarse sin tener contacto con otros seres humanos.<sup>22</sup> ¿Y qué decir de la necesidad de hacer públicos los favores divinos que utilizan este medio para manifestarse y que quedarían en silencio si el ermitaño no saliera del desierto?. Y al final, ¿no lleva acaso el anacoreta el yermo en su interior?

Gregorio responde con exactitud a ese modelo. Durante su vida, tan sólo once años efectivos pasó en total soledad; el resto fue una continua itinerancia por Zacatecas, la Huasteca, Atlixco, Los Remedios, Oaxtepec y Santa Fe. A veces la causa de esa movilidad fue la enfermedad que lo obligaba a abandonar su retiro para buscar alivio; pero la mayor parte del tiempo los cambios se debieron a que, en varios lugares, Gregorio fue acusado de luterano pues no tenía imágenes, ni escapularios, ni ejercitaba devociones como la del rosario, ni era asiduo a la misa, ni a los sacramentos, ni practicaba las obras corporales de caridad; su insistencia en la "quietud y sosiego del alma" y en la oración mental sobre la vocal también debieron ser motivo de acusación, aunque Losa no las mencione dado los recientes casos de iluminismo. El biógrafo, al igual que todos los tratadistas místicos de su tiempo, tenía que probar que López era un buen cristiano, es decir

---

no era la lujuria sino la gula. "Solo la voluntad retorcida de los hombres caídos había atestado el cuerpo de comida innecesaria, dando lugar... al tenebroso excedente de energía física que quedaba de manifiesto en el apetito físico, la cólera y en el instinto sexual."

<sup>21</sup>. Losa, *op. cit.*, cap. 3, f. 9 r.

<sup>22</sup>. Brown, *El cuerpo...*, p. 309.



que sus enseñanzas estaban conformes con las de la Iglesia institucional, y mostrar que, sin embargo, su inspiración partía de una esfera distinta, la de la mística.<sup>23</sup>

La necesidad del biógrafo fue también la que tuvo el mismo Gregorio, acosado por la persecución surgida tanto de los fieles laicos como de algunos clérigos, muestra de que la Nueva España compartía con Europa este prejuicio contra los ermitaños y la misma concepción difusa sobre la herejía, concepción que confundía a los alumbrados con los luteranos. Poco a poco, el anacoreta se fue retrayendo de las soledades y se acercó a dos ermitas vecinas a la ciudad de México, primero Los Remedios (a donde llegó a raíz de que los frailes franciscanos de Atlixco lo acusaron ante la Inquisición) y luego Santa Fe; ambos eran espacios adscritos al control y a la protección eclesiásticos.

El tema de la herejía es una constante a lo largo de toda la obra de Losa, que en buena medida se presenta como una continua refutación a esas acusaciones. El mismo encuentro entre Losa y López fue ocasionado por esas circunstancias; cuando el venerable se mudó al santuario de Los Remedios, el inquisidor mayor y arzobispo Pedro Moya de Contreras, comisionó al padre Losa y al jesuita Alonso Sánchez para que fueran ahí y examinaran al inculpado en materia de fe. El informe fue tan favorable para López que el propio arzobispo lo visitó con frecuencia en el hospital de Oaxtepec, donde el ermitaño se trasladó a causa de una enfermedad, y los examinadores se volvieron fieles seguidores suyos.

El encuentro de Losa con Gregorio López en Los Remedios marca una notable ruptura en la obra. Hasta entonces los datos que el biógrafo utilizaba habían sido extraídos de testigos o de la misma boca del ermitaño; pero a partir de los capítulos VIII y IX (donde se trata su estancia en Oaxtepec y en Santa Fe desde 1580 hasta su muerte), todo se vuelve testimonio de primera mano, sacado de la propia experiencia, pues Losa no abandonó nunca más a su maestro. Por momentos incluso parece que el autor llevaba un diario, pues a menudo menciona fechas con gran exactitud.<sup>24</sup>

Una vez relatado el periplo, y después de un capítulo donde describe brevemente la vida que el ermitaño llevaba en Santa Fe, Losa entra intempestivamente en el proceso de la muerte. Tres capítulos, entre el XI y el XIII, narran su última enfermedad, las "cosas notables con que Nuestro Señor manifestó su santidad" y los milagros que realizaron sus reliquias. Su cuerpo,

<sup>23</sup>. Certeau, *La fábula...*, p. 215.

<sup>24</sup>. Losa, *op. cit.*, cap. 24, f. 105 r.

dejado en testamento al arzobispado por el mismo ermitaño, realizó sorprendentes curaciones y su espíritu se apareció en sueños a sus devotos. Una señora noble adicta al juego, y por ello mal ejemplo para todos, recibió la visita del espíritu de Gregorio en su lecho de muerte para conseguir su arrepentimiento; la madre Mariana de la Cruz, abadesa del convento de Jesús María y amiga de López, tuvo una visión de él en el momento en que moría; el jesuita Hortigosa, una monja y un hipólito lo vieron asimismo en la presencia de Dios y de la corte celestial. Para Losa, todos los hechos que rodearon su deceso fueron premoniciones de santidad: murió el día de san Elías, fundador mítico de los carmelitas; su cuerpo exhalaba un suave olor y sus miembros quedaron suaves y flexibles, "como de virgen".<sup>25</sup> Pero sin duda fue el gran concurso de gente que llegó a despedirlo la muestra más clara de su santidad.

Los dieciocho capítulos restantes de la obra están dedicados a describir las virtudes del ermitaño a partir de varias líneas temáticas.

La primera y más constante es, sin duda, demostrar la ortodoxia del biografiado, lo que se convertirá para Losa en un asunto personal. Al principio explica que los eremitas, desde los tiempos en que vivían en Egipto y en Nitria, dada su lejanía de la civilización, estaban exentos de las obligaciones de misa, confesión y comunión por vivir el Espíritu Santo en ellos y por haber recibido un especial llamado de Dios. Sin embargo, este razonamiento no le parece prueba suficiente y a cada momento insiste en la asistencia de Gregorio a las celebraciones litúrgicas y, sobre todo, en su amistad con eminentes teólogos que lo admiraron y que avalaron su ortodoxia. Durante su estancia en Santa Fe, casi todos los días iban a visitarlo obispos, canónigos, jesuitas, mercedarios, carmelitas y hasta dominicos, a pesar de que Gregorio rechazó entrar a esta orden religiosa por motivos poco claros. Todos iban, dice Losa, en busca de errores y encontraron a un hombre que conocía todas las herejías y las refutaba con argumentos tan sólidos que parecía haber estudiado en la facultad de teología. Para el biógrafo era necesario institucionalizar a este hombre que había vivido siempre fuera de la institución. Y además ¿no recibía también san Antonio la visita de teólogos y hacía refutación de las herejías?

El tema de la ortodoxia y de sus conocimientos teológicos trae aparejado consigo el de una gran sabiduría sustentada sobre una prodigiosa memoria y atribuida por cuantos lo conocían a una sola razón: todo lo recibía de Dios por

---

<sup>25</sup>. *Ibidem*, cap. 11, f. 44 r.

ciencia infusa. Lo que más sorprendía era su manejo de la Sagrada Escritura, que lo llevó a redactar un *Comentario al Apocalipsis*, obra elogiada por sus atinados y ortodoxos juicios.

La misma "ciencia infusa y luz sobrenatural" lo llevó también a los campos del conocimiento profano. Durante su estancia en el hospital de los hermanos de san Hipólito en Oaxtepec, en donde trabó amistad con el fundador de la orden Bernardino Alvarez, escribió un *Tesoro de medicinas* que recopilaba remedios y conocimientos de plantas medicinales para ser utilizados por quienes no tenían un médico cerca.<sup>26</sup>

Además de esos saberes, Gregorio conocía de astronomía, de geografía y de historia; tenía en su ermita un globo y un mapa hecho de su mano, daba noticias de naciones y provincias del mundo y describía costumbres y paisajes. Era además conocedor de la historia sagrada, de las "historias gentílicas antiguas y modernas", de la historia de la Iglesia y de las herejías. "De todo esto hizo una Cronología o sucesión de tiempos desde la creación hasta Clemente VIII" y un calendario cronológico. Dos capítulos de la obra están dedicados a narrar tan vastos y variados conocimientos profanos.<sup>27</sup>

Sin embargo, la ortodoxia de sus escritos y su amistad con los hombres de Iglesia no hubieran sido suficientes para considerarlo un hombre santo, si Gregorio no se hubiera destacado en el ejercicio de todas las virtudes. Para Losa el tema es tan importante que le dedicará más de la mitad de la obra. Desde el capítulo XVIII, el autor nos pinta una vida cotidiana hecha de contemplación y de lecturas bíblicas y piadosas, entre las que estaban las obras de santa Teresa. "Leía -narra Losa- cada día un rato en la Sagrada Escritura y en las epístolas de San Pablo en romance, antes que las vedasen".<sup>28</sup> Sus retiros en la soledad de su habitación se alternaban con breves comidas, acompañadas con charlas edificantes y lecturas. Mucho tiempo le llevaba el atender a personas de todo estado y condición que acudían a visitarlo. Clérigos y señores, por necesidad o por curiosidad, llegaban con el sabio ermitaño desde México e incluso de Puebla, a pedir consejo en sus negocios y a solicitar oraciones para obtener el éxito; hasta el mismo virrey Luis de Velasco el Joven lo visitaba a menudo para hablar con él sobre los asuntos del reino. "Cosa digna de advertir -concluye Losa- que

<sup>26</sup>. El autor resalta que "el haber estado el santo Gregorio López en el [hospital] en sus principios fue no pequeña causa de su acrecentamiento". *Ibidem*, cap. 8, f. 21 r.

<sup>27</sup>. *Ibidem*, caps. 16 y 17, ff. 64 vta. y ss.

<sup>28</sup>. *Ibidem*, cap. 4, f. 13 vta.

un hombre pobre, solo..., pusiese tanto respeto y veneración a los que lo miraban."<sup>29</sup>

La gran afluencia de gente que acudía a visitarlo no era gratuita. En sus consejos era tan atinado que parecía conocer los corazones como si los viera, y tan certero que todo el que lo escuchaba se encendía. Sabía hablar a cada quien (al labrador, al caballero, al clérigo) según su condición, y su lenguaje se adecuaba a cada situación. Sin embargo, nunca hablaba si no se le preguntaba y cuando daba consejos era muy breve y parco.<sup>30</sup> Lo mismo sucedía con su escritura y sus cartas no pasaban de cinco o seis renglones. Losa recopila a lo largo de su obra las enseñanzas de su maestro, emitidas en forma de aforismos como este: "mejor es hablar con Dios que hablar de Dios".<sup>31</sup> He aquí la presencia de los temas constantes en la tradición mística: la sabiduría del silencio, el carácter engañoso del lenguaje, la necesidad de crear un código propio de comunicación.<sup>32</sup>

Junto a la prudencia de sus consejos, Gregorio ejerció también la humildad, la pobreza interior y exterior, la caridad, la fortaleza, la magnanimidad y la paciencia. Pero quizá su mayor virtud fue el estar en oración continua y a ella dedica Losa seis capítulos del libro.<sup>33</sup> A la larga, su sabiduría sólo era explicable porque procedía de la continua unión con Dios obtenida gracias a la oración, tan intensa que se le había convertido casi en naturaleza. "Le había sido de gran consuelo -comenta Losa- ver en Taulerio y en Ruysbroquio escritas las cosas que Nuestro Señor le comunicaba en espíritu."<sup>34</sup>

A pesar de sus grandes méritos, la vida y las virtudes de Gregorio López presentaban algunos problemas teológicos que el biógrafo necesita justificar a cada momento con alusiones que a veces parecen contradictorias. Por ejemplo, al hablar del tema de la ascesis, Losa explica porque López dejó de practicar las flagelaciones que usaba al principio de su vida eremítica: "su capitán y maestro sapientísimo no quiso dejar en sus manos negocio de tanta importancia... como si dijera, esos cordeles yo los tengo que apretar" y así le mandó numerosas

<sup>29</sup>. *Ibidem*, cap. 31, f. 138 r. y s.

<sup>30</sup>. *Ibidem*, cap. 18, ff. 71 v. y ss. el capítulo se llama "Cuan bien supo refrenar la lengua".

<sup>31</sup>. *Ibidem*, cap. 19, f. 63 r.

<sup>32</sup>. Certeau, *La fábula...*, pp. 150 y 190.

<sup>33</sup>. Losa, *op. cit.*, caps. 25 al 30, ff. 109 vta. y ss.

<sup>34</sup>. *Ibidem*, cap. 27, f. 117 vta. La mención de Juan Tauler (ca. 1290-1561) y de Jan Van Ruysbroeck (1293-1381) muestra la literatura mística a la que tenía acceso el ermitaño.

enfermedades que suplieron con creces los sufrimientos que él pudiera haberse dado a sí mismo.<sup>35</sup> La mayor mortificación que tuvo fue quizás la de no estar siempre en la presencia de Dios. Losa habla de los purgatorios del amor y el deseo que nos remiten a un tema muy caro a los místicos y que se relaciona con la noche oscura del alma, con la sensación de ser un expatriado cósmico.<sup>36</sup> Con todo, el ermitaño mortificaba continuamente sus sentidos y nunca buscó los placeres corporales.<sup>37</sup>

Su oración interior, que se parecía tanto a la de los quietistas y alumbrados, era hecha por la Iglesia, por los pecadores y por la conversión de los infieles y paganos. Aunque al confesarse decía no tener conciencia de haber ofendido en nada a Dios y a pesar de no poseer imágenes ni rezar el rosario, Gregorio fomentaba en todos la oración vocal y las prácticas piadosas y tenía una bula para la remisión de sus pecados. Sin embargo, a partir de su estancia en Santa Fe, cesó de todo los ejercicios exteriores y su oración fue totalmente interior.<sup>38</sup>

Por otro lado, el eremita era un ser tan espiritual que no parecía estar sujeto a las tentaciones ni al pecado. Pero eso lo equiparaba a María y a Cristo, los únicos seres humanos que habían nacido libres de toda tendencia al mal, incluso al venial. Para Losa es necesario por tanto resaltar que Gregorio también estuvo sujeto a las imperfecciones humanas y se ve obligado a hablar de "cosas torpes que el Demonio le representaba muy al vivo".<sup>39</sup> No obstante, en otra parte asegura que la castidad no fue un problema para él pues "miraba los cuerpos humanos con una honesta libertad... como si fueran almas sin cuerpo o cosas corporeas inanimadas".<sup>40</sup> Lo mismo pasaba en materia de fe. En alguno de los capítulos se habla de dudas,<sup>41</sup> pero en la mayor parte del texto se sostiene que para él la presencia de Dios era tan clara como la luz del mediodía. Así, el ermitaño tiene batallas contra el Demonio, pero son tan breves y sale de ellas tan bien librado, que parecen más bien combates arreglados por el autor para justificar a su biografiado.

Algo similar acontece también con la materia de las visiones y de los poderes psíquicos del ermitaño. Es significativo que éstos se mencionan a lo largo de la

<sup>35</sup>. *Ibidem*, cap. 23, f. 97 vta. y s.

<sup>36</sup>. *Ibidem*, cap. 23, f. 102 r. y ss.

<sup>37</sup>. *Ibidem*, cap. 24, f. 105 r. y ss.

<sup>38</sup>. *Ibidem*, cap. 26, f. 115 vta.

<sup>39</sup>. *Ibidem*, cap. 23, f. 98 vta.

<sup>40</sup>. *Ibidem*, cap. 24, f. 106 r.

<sup>41</sup>. *Ibidem*, cap. 23, f. 99 vta.

obra en forma continua; Gregorio penetra las conciencias, convierte pecadores y tiene incluso trato en espíritu con algunas religiosas como Ana de la Concepción de Jesús María, con quien se comunicaba por medio de la oración; en Zacatecas se le vio rodeado de ángeles, cosa común entre los "santos madrileños". Sin embargo en varias ocasiones el autor insiste en que Gregorio "nunca deseó ver ángeles, ni tener raptos y revelaciones"<sup>42</sup> y su actitud parece incluso contraria a tales experiencias. Es clara aquí la presencia de una pugna entre las dos tendencias antagónicas que combatían en el seno de la mística católica en los tiempos del manierismo. Una, la que seguía Gregorio, anclada en el neoplatonismo del Pseudo Dionisio Areopagita, propugnaba por una contemplación sin imágenes entregada a la visión abstracta de la divinidad; la otra, seguida por Ludolfo de Sajonia el Cartujano y después por san Ignacio y sus discípulos, proponía un ejercicio de la imaginación creadora de visiones sensibles, apoyada por un violento ascetismo corporal. El concilio de Trento, temeroso de las tendencias individualistas, iconoclastas y antieclesiásticas del luteranismo y del iluminismo, inclinó la balanza ortodoxa hacia los métodos místicos que se manejaban en concreciones y que no negaban la necesidad de las devociones y de los sacramentos. La aparente contradicción que se manifiesta en la obra de Losa es producto de esta ambigua situación: la Iglesia aún no definía con claridad su posición, pero las tendencias ya se dirigían hacia lo que sería la mística sensualista de la era barroca.<sup>43</sup>

Al final de la obra, Losa resume en una breve conclusión las cualidades del biografiado y el objetivo edificante que pretende: "que con ella procuremos imitar sus virtudes y así sea mayor la gloria de Dios, la devoción del santo y nuestro aprovechamiento".<sup>44</sup>

Cuando su maestro murió en 1596, Francisco Losa se quedó en la ermita para guardar ahí su memoria y para continuar con el ejemplo de sus virtudes. En esa época debió comenzar a escribir la biografía, pues sabemos que para 1598 ésta ya circulaba en versión manuscrita. Poco después, gracias al interés que mostraron el virrey marqués de Salinas y el arzobispo García Guerra, la obra vio la luz en la imprenta de Juan Ruiz en México en 1613.

Para esas fechas, la sociedad novohispana, sobre todo la de la ciudad de México, consideraba al ermitaño de Santa Fe como una gloria local y los criollos,

<sup>42</sup>. *Ibidem*, cap. 21, f. 71 vta.

<sup>43</sup>. Sánchez Lora, *op. cit.*, pp. 207 y ss.

<sup>44</sup>. Losa, *op. cit.* conclusión sin foliar.

encabezados por el clero, lo tenían por representante fiel de la ortodoxia católica y por defensor del orden establecido. La semilla de su ortodoxia se podía vislumbrar incluso en las excelsas obras de dos de sus discípulos: Francisco Losa y Fernando de Córdoba y Bocanegra (1565-1589), místico criollo descendiente de Francisco Vázquez de Coronado y hermano del adelantado de Nueva Galicia, marqués de Villamayor. Sin embargo, aún seguían escuchándose las voces de los detractores, aunque cada vez más apagadas, que acusaban al ermitaño de luterano.

Efecto de esta actitud es una carta apócrifa, firmada por el jesuita Antonio Arias, "que lo trató familiarmente durante 18 años" en la que se hace una extensa apología "contra algunas objeciones y conjeturas... en favor y defensa del espíritu de Gregorio López y su modo de vida".<sup>45</sup> Con incontables ejemplos el autor, que al parecer era el mismo Losa, mostraba la falsedad de las acusaciones sobre su falta de asistencia a misa y sacramentos y su desapego a imágenes y devociones. A la larga, detrás de todo seguía siempre presente la sospecha de quietismo. ¿Acaso no fueron condenados por el Tribunal del Santo Oficio de México doce de sus seguidores por alumbrados entre 1598 y 1603?<sup>46</sup>

El mismo Losa no se vio libre de sospechas y en 1601 fue acusado ante la Inquisición por declaraciones contrarias al culto de la imágenes.<sup>47</sup> El caso no tuvo consecuencias y para 1616 el clérigo era nombrado capellán del recién fundado convento de las carmelitas descalzas de la capital, prueba de que en su tiempo fue tenido por hombre santo. Con el fin de sacralizar el nuevo templo de las religiosas dedicado a san José, Francisco Losa trajo a él, quince días antes de la inauguración, el cuerpo de su maestro, el ermitaño de Santa Fe. El traslado se realizó con una sencilla procesión, con dos sacerdotes y el Santísimo, para que los indios no se enteraran, aunque Losa dejó en Santa Fe un huesito como reliquia para ellos. La osamenta fue colocada en San José en un cofre que se

---

<sup>45</sup>. "Algunas conjeturas y razones en favor y defensa de el espíritu de Gregorio López y de su modo de vida...". AAM., L 13A caja 1. En una hoja que antecede al documento se dice que el firmante de ese documento, el jesuita Antonio Arias, es en realidad el padre Losa.

<sup>46</sup>. Alvaro Huerga, "Los alumbrados de Hispanoamérica, (1570-1605)" en *Historia de los alumbrados, (1570-1630)*, Madrid, 1986, v.III, pp. 60 y ss.

<sup>47</sup>. Denuncia de fray Francisco del Santísimo Sacramento, carmelita contra el padre Losa, AGN., Inquisición, v. 281 exp. 40, f. 636-640 (172-176).



puso en la pared del lado del evangelio.<sup>48</sup> Junto a ella serían enterrados en 1625 los restos mortales del padre Losa en cumplimiento de su testamento. Es muy significativo que además de las reliquias de Gregorio, la iglesia de las carmelitas recibiera la imagen milagrosa del Santo Cristo de Ixmiquilpan en 1621; con este icono, que se renovó a sí mismo de manera prodigiosa, se reforzaba la sacralidad del nuevo templo, cuyo espacio no estaba suficientemente protegido por las reliquias de un venerable aún no beatificado.

A pesar de esto, la fama y los milagros de López se iban extendiendo; por ello, en 1635, el arzobispo Francisco Manzo y Zúñiga, que había hecho una donación de 4.000 pesos para la causa de beatificación, dejó la orden de trasladar las reliquias del ermitaño a la catedral de México, lugar más apropiado para un futuro beato que el templo de san José.<sup>49</sup> Además, aprovechando la ocasión de su partida y en vista de ser madrileño el venerable, el arzobispo decidió separar la descarnada cabeza del resto del cuerpo y llevarla a España, donde la entregó al convento de San Millán de Burgos. Años después, Felipe IV la donó a las monjas de la Encarnación de Madrid, donde se le guardaba todavía en el siglo XVIII, junto con restos de sus cabellos, envuelta en terciopelo rojo bordado de oro y ovalitos de cristal y dentro de un cofrecillo de palo santo con flores de plata y cantoneras. En ese convento se conservaba también el libro original del *Comentario al Apocalipsis*.<sup>50</sup>

Ya para entonces la fama del ermitaño había traspasado las fronteras de la Nueva España y su causa de beatificación estaba encaminada. En efecto, desde 1620 el rey Felipe III, enterado de la vida del ermitaño madrileño por las cuatro ediciones que llevaba el libro de Losa, decidió solicitar al arzobispo Juan Pérez de la Serna que reuniera informaciones entre los testigos que lo conocieron para iniciar en Roma los trámites de la beatificación. Dos años después estaban ya recopiladas las actas del proceso diocesano, con testimonios que en su mayoría procedían del estamento eclesiástico. El mismo año de 1620, y para idéntico fin, la corona solicitaba también que le fuera remitido el *Comentario del Apocalipsis*, la

<sup>48</sup>. Marina de la Encarnación, *Crónica del convento de las carmelitas descalzas de la ciudad de México. 1641*, manuscrito publicado por Manuel Ramos Medina, apéndice a la tesis, *Místicas y descalzas*, París, 1995.

<sup>49</sup>. Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España*, México, 1982, p. 56.

<sup>50</sup>. Carta de don José Quintaner, confesor de las religiosas agustinas de la Encarnación, Madrid, 26 de marzo de 1741. AGI., Indiferente General, 3035.



obra manuscrita del ermitaño que había sido confiscada por el tribunal del Santo Oficio de México, a pesar de no contener errores doctrinales.<sup>51</sup> No fue de poca importancia en la decisión del rey el hecho de que López fuera madrileño, y es notoria su urgencia pues en 1626 enviaba una carta a su embajador en Roma para que solicitase las remisoriales de la causa.<sup>52</sup>

Sin embargo, esta petición no tuvo por el momento mucho eco en la corte pontificia. Por principio de cuentas, las reformas de Urbano VIII exigían un lapso de cincuenta años desde la muerte del venerable para iniciar la causa, y esto hacía imposible abrirla por el momento; en segundo lugar, la recopilación de materiales y la elección de un postulador de la causa llevaba tiempo; por último, se trataba de un laico y por lo tanto no había orden religiosa que apoyara el proceso y que acelerara el trámite.<sup>53</sup>

Mientras tanto, la vida de Gregorio López se hacía pública en Europa y en América y el insólito ermitaño era objeto de admiración. Su gran popularidad se debió, en parte, al auge que comenzaban a tener los estudios bíblicos, sobre todo los del Apocalipsis. A pesar de que los *Comentarios* de López se imprimieron hasta 1678, es innegable que copias manuscritas de ellos circularon ampliamente. El hecho se comprueba con la mención que se hace de él en el *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi*, publicado en Amberes en 1614; ahí, el jesuita sevillano Luis de Alcazar tributa elogios a esta obra, que le llegó quizás por medio del padre Hortigosa, el jesuita amigo de López. El libro aparece también mencionado por Antonio de Rojas en su vida del espíritu (editada en 1628 y condenada por la Inquisición) y por el agustino Miguel de Guevara, quien copió textos de él hacia 1638 en su manuscrito titulado *Arte doctrinal matratzinca*.<sup>54</sup>

Otra de las razones de la popularidad de López fue, sin duda, el interés que tuvo el siglo XVII por la literatura mística. El jesuita Juan Eusebio Nieremberg,

<sup>51</sup>. Real cédula, Madrid, 16 de julio de 1620. AGN., Reales cédulas (duplicados), vol. 180, ff. 35 v. y s.

<sup>52</sup>. AMRE.EESS., leg. 153, f. 15.

<sup>53</sup>. "Riflessioni per escludere la supposta negligenza dei postulatori sopra la dilazione dei processi apostolici", AMRE.EESS., leg. 651, f. 19.

<sup>54</sup>. Nicolás Antonio en su *Bibliotheca Hispana Nova* (2 v., Madrid, 1783-1788, v. I, p. 545) dice que Alcazar conoció el comentario al Apocalipsis de Gregorio López. La obra *Vestigationibus* fue publicada según él entre 1614 y 1616. Sobre la influencia de López en autores apocalípticos ver Huerga, *op. cit.*, p. 538-543 y Milhou, *op. cit.*, p. 73.

tratadista de la vida contemplativa, lo menciona en su obra *Vita Divina* y lo mismo hacen Fernando Diez de Montalvo, que imprimió en Madrid una vida de Fernando de Córdoba y Bocanegra, y los dominicos Fernando González y Leonardo de Hansen, que publicaron en Madrid y en Roma sendas vidas de santa Rosa de Lima.<sup>55</sup>

Un ejemplo claro de la expansión de su fama como místico en Europa es la cita que de él hace el quietista Miguel de Molinos en su *Guía espiritual*, publicada en Madrid en 1675 y prohibida después:

Qué bien entendió y practicó este acto puro de amor aquel profundo y gran místico Gregorio López, cuya vida era toda una continua oración y un continuo acto de contemplación y amor a Dios, tan puro y espiritual, que no daba parte jamás a los afectos y sensibles sentimientos... continuó...sin decir jamás un ¡ay! ni una jaculatoria ni nada que fuera sensible y de la Naturaleza... !Oh serafín encarnado y varón endiosado!...Qué bien supiste penetrar este interior y místico silencio y distinguir el hombre interior del exterior.<sup>56</sup>

No podía esperarse menor admiración de un espíritu tan contrario a las violencias ascéticas del barroco y a sus visiones sensibles y tan inclinado a la oración mental y a la contemplación abstracta. Pero Molinos era el último de los místicos "neoplatónicos" y su condena refleja el triunfo de la tendencia que exaltaba las flagelaciones y ayunos y las visiones corpóreas como medios de acceso a lo divino.<sup>57</sup>

La fama de que gozó Gregorio López entre los autores místicos se debió, sin duda, a la gran difusión que tuvo su vida a través de las innumerables ediciones que alcanzó la obra del padre Losa, que según algunos autores llegaron a cuarenta.<sup>58</sup> Ya desde 1617 el mercedario fray Alonso Remón reimprimió en

<sup>55</sup>. *Summarium de la causa de Gregorio López* (impreso). AGI., Indiferente General 3035. pp. 502-504. Este documento señala treinta y ocho autores que escribieron sobre López.

<sup>56</sup>. Miguel de Molinos, *Guía espiritual*, Madrid, 1974. Lib.I, cap. XVII, párrafo 135, p.125

<sup>57</sup>. Sánchez Lora, *op. cit.*, pp. 253 y ss.

<sup>58</sup>. De la primera edición de Losa (México, 1613) que es la más rara, hay noticia de cinco reimpresiones: dos en Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1615 y 1625; Sevilla, 1618; Madrid, viuda de Alonso Martínez, 1618; Madrid, 1624. Francisco de Solano, *Voces de México*, México, 1994, nums. 872 y 873; Francisco de Paula Andrade, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, México, 1899, p. 50.

Madrid, "a petición de muchas personas espirituales que hay en la corte", la *Vida de Gregorio López* tomada de la edición mexicana de 1613, aunque la nueva versión presentaba algunas variantes con respecto a aquella; el texto estaba dividido en dos libros y tenía dos capítulos de más. Remón expresa en esta edición su gran admiración por el eremita "a quien no quisiera honrar con libros sino con su canonización y con poder traer aquellas preciosas reliquias de México, que las goza, para Madrid, cuyas son".<sup>59</sup> El mismo año de 1617, el mercedario también editaba una vida de Fernando Bocanegra, personaje tan cercano a López, junto con el libro de sus colaciones.<sup>60</sup>

Muy pronto las ediciones de Remón fueron ya insuficientes, mientras que las noticias sobre el ermitaño madrileño seguían acumulándose. Esto llevó a Luis Muñoz, procurador de la causa de López en la corte de Madrid, a sacar una tercera versión de la obra de Losa en 1630 con muchas novedades.<sup>61</sup> Aunque la edición lleva el nombre de Francisco Losa, el procurador no sólo intercaló varios nuevos capítulos a la obra, además enriqueció el texto con datos, comentarios y grandilocuentes introducciones y alteró el orden que tenía el original. En esta versión, muy difundida, se incluían las biografías de Losa y de Bocanegra, a quien Muñoz conoce gracias a Remón y al que llama primogénito de López, "un vivo retrato suyo" (capítulos XVI-XIX). También interesantes agregados son los testimonios que depusieron los testigos de las informaciones levantadas por el arzobispo Pérez de la Serna entre 1620 y 1622 (capítulos XXIX y XXX). Ahí se incluyen, por ejemplo, las declaraciones que hizo el franciscano Juan de Santiago, que constituyen toda una disquisición sobre la teoría mística de la

<sup>59</sup>. Alonso Remón, *La vida del siervo de Dios Gregorio López, natural de Madrid, añadida de nuevos milagros y doctrina suya*, Madrid, 1617. Prólogo al lector. Hay un ejemplar de esta edición en la BNMD. Además de ésta, la versión de Remón recibió por lo menos cuatro reimpresiones más. Andrade, *op. cit.*, p. 50. cita tres: 1632, 1642 y 1648. En la BNMD. existe otra publicada en Madrid en 1630.

<sup>60</sup>. Antonio de León Pinelo, *Epítome de la Biblioteca oriental, náutica y geográfica*, Madrid, 1629, trat. XXIII, p. 125.

<sup>61</sup>. Andrade, *op. cit.*, p. 50, habla de cuatro ediciones de esta versión publicadas en Madrid (1630, 1658, 1707 y 1727). Nicolás Antonio, *op. cit.*, v. I, p. 545 habla de una de 1648 en Sevilla. Alfonso Toro (*La familia Carvajal*, p. 192 n. 1) menciona otra publicada en la casa de Nieto de Madrid en 1648. Existen además otras dos que fueron las que yo consulté, una publicada en Madrid, Imprenta Real, 1642 y otra, también editada en Madrid por Bernardo Hervada en 1674. En adelante se citará esta edición como Muñoz-Losa.

oración y su importancia en la santidad, aún mayor que los milagros. En el capítulo XXXVIII se incluyen nuevos testimonios, ahora de los obispos que conocieron a Gregorio, y cartas que dos jesuitas mandaron al padre Losa a raíz de su muerte.<sup>62</sup> Al final también tiene noticias sobre el traslado de las reliquias al templo de san José de las carmelitas y a la catedral (capítulo XL), y tres cartas de Felipe IV de 1636 en apoyo del proceso de beatificación. El texto de Muñoz, con todos esos agregados, se vuelve repetitivo al mencionar de nuevo en ellos las virtudes que adornaban al venerable.

En esta tercera versión de la vida de López, Muñoz menciona el rumor sobre el parentesco con Felipe II. Señala además que Dios envió a la Nueva España a este santo varón para enseñar pobreza y desprendimiento; para esta tierra que producía oro, plata y avaricia a raudales, él sería "antídoto y reparo destas enfermedades".<sup>63</sup> Para Muñoz Gregorio era un elegido y, al igual que el rey David, el Señor lo levantó, "miserable criatura, a la suprema dignidad de amigo suyo" y lo puso como espejo a los hombres, "para que conozcan sus vicios y procuren enmendarlos".<sup>64</sup> Durante su sepelio los indios esparcieron flores sobre su cadáver "en señal del amor y devoción que le tenían, y veneración de su santidad".<sup>65</sup> Muchos se llevaron como reliquia trozos de sus ropas y la cera que tenía entre las manos se le tuvo que reponer varias veces. Finalmente lo compara con san Jerónimo por sus conocimientos bíblicos, aunque para curarse en salud dice la razón para hacer tales similitudes: "No trato de comparar y parear mucho menos que aqieste nuevo soldado con los antiguos héroes del desierto. Asemejarle sí, afirmando que los procuró imitar, y pareció en todo lo grande. Dios es el ponderador de los espíritus y los conoce y premia, mas la piedad da licencia a valernos destas semejanzas".<sup>66</sup> Aunque el texto de Losa está conservado en su mayor parte, su estilo sobrio y escueto se pierde en esta versión mucho más sofisticada y erudita.

---

<sup>62</sup>. Los preladados son: Alonso de la Mota y Escobar, obispo de Michoacán, fray Gonzalo de Salazar, obispo de Yucatán, fray Juan Zapata y Sandoval, obispo de Chiapa, fray Pedro de Agurto, obispo de Zebú, Juan de Bojorques obispo de Oaxaca. Las carta son de Rodrigo Cabrero provincial de la Compañía y de Pedro de Hortigosa.

<sup>63</sup>. Muñoz-Losa, *op,cit.*, cap. 1, f. 1 vta.

<sup>64</sup>. *Ibidem*.

<sup>65</sup>. *Ibidem*, cap. 35, f. 95 r.

<sup>66</sup>. *Ibidem*, cap. 3, f. 7 vta.

A partir de la edición de Muñoz, la vida de López se volvió un tema europeo. Los franceses publicaron tres vidas del ermitaño con base en la de Losa: una anónima de 1643, otra del jesuita Conart de 1644 y una última de Ricard Arnauld d'Andilly en 1674.<sup>67</sup> La efervescencia mística que se vivía en Francia en ese tiempo propiciaba la difusión de enseñanzas y de ejemplos como los de Gregorio. Además, al ser traducida al francés, lengua de la Europa culta de entonces, la vida del ermitaño madrileño se hacía pública en todo el viejo continente; muestra de ello es la aparición de una noticia sobre él en la cuarta edición del diccionario histórico de Louis Moreri en 1687.<sup>68</sup> Ese mismo interés produjo una versión en inglés en 1678.<sup>69</sup>

La gran difusión de la vida del ermitaño madrileño tuvo un fuerte impacto a ambos lados del Atlántico. La presencia de un solitario tan acompañado y visitado, lo exótico del territorio donde habitó y los nexos que tuvo con eminentes teólogos lo hicieron tema obligado en muchos textos impresos e inéditos del siglo XVII que trataban temas americanos, desde León Pinelo a Nicolás Antonio.

Uno de los primeros autores españoles en mencionarlo fue el cronista carmelita Antonio Vázquez de Espinosa quien, entre 1625 y 1630, señala que Gregorio López dejó:

Muchos discípulos de su virtud y enseñanza en aquel reino como fueron don Fernando de Córdoba y Bocanegra... que siguiendo al santo a su imitación, dejó sus mayorazgos de la tierra por los del cielo... También le imitó el padre Francisco de Loza... y otros muchos, que tales plantas cultivadas en aquel nuevo mundo y primitiva iglesia de él, por providencia divina fueron muy importantes para los nuevos y tiernos cristianos.<sup>70</sup>

Veinte años después, se le menciona de nuevo en el *Teatro Eclesiástico* de Gil González Dávila, donde se incluye una biografía en once páginas sacada de la obra de Losa (en la versión hecha por Muñoz) y de algunos testimonios personales obtenidos de testigos que conocieron al ermitaño, como el arzobispo

<sup>67</sup>. Mariano Beristain y Souza, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, 3 v., México, 1980-1981, v. II, p. 216.

<sup>68</sup>. Louis Moreri, *Grand Dictionnaire Historique*, 2 v., Lyon, 1687, v. II, p. 404. Este diccionario cita la traducción hecha por Arnauld d'Andilly y la noticia de Nicolás Antonio.

<sup>69</sup>. Andrade, *op. cit.*, p. 50.

<sup>70</sup>. Este cronista nombra sólo a dos venerables novohispanos, a López en México y a Aparicio en Puebla. Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, México, 1944. Lib. III, cap. 20, p. 122.

Pérez de la Serna. El autor dice haber escrito también un *Elogio breve* sobre su vida y hace votos por que la Iglesia "le honre en honores de la canonización merecida por muchos y grandes títulos".<sup>71</sup>

En 1678, el polígrafo benedictino Gregorio Argañiz publicaba por primera vez los *Comentarios al Apocalipsis*, que habían sido llevados por Palafox a España.<sup>72</sup> Para fines del siglo XVII, la fama de López en Europa estaba ya tan afianzada que el cardenal José Saenz de Aguirre, ponente y relator de la causa, incluyó una extensa noticia de él en su obra sobre los concilios de España y señaló al madrileño como: "digno que se le ponga en el catálogo de los santos".<sup>73</sup>

Mientras tanto, Nueva España veía florecer una admiración creciente por esta figura que la enorgullecía. Los jesuitas Pedro de Hortigosa y Antonio Arias y los franciscanos Juan Bautista de Lagunas y Juan de Santiago escribieron cuatro biografías de Gregorio a partir del conocimiento personal que de él tuvieron.<sup>74</sup> Es notable, sobre todo, el interés de los miembros de la Compañía de Jesús por el anacoreta místico, en una época en que la orden experimentaba una lucha interna entre los que propugnaban por reforzar la actividad apostólica, y quienes pensaban que insistir en la vida de oración y las prácticas contemplativas era la única salvación para un instituto que se había secularizado demasiado.<sup>75</sup>

A esas biografías de "primera mano", todas inéditas, siguieron dos impresos de gran interés. Unas *Memorias de el Siervo de Dios Gregorio López*, obra del músico Ambrosio de Solís, maestro de la capilla de la catedral de México, salían a la luz en 1663 bajo los auspicios de la cofradía del Santísimo Sacramento.<sup>76</sup> Por su parte, Juan Díaz de Arce, catedrático criollo de Filosofía y Sagrada Escritura de la universidad de México, en el libro IV de su *Quaestionarii Expositivi* que lleva por título "*De Studioso Bibliorum*", hace lo que podríamos llamar una biografía intelectual de López e incluye numerosos datos de su vida a lo largo de 113

<sup>71</sup>. González Dávila, *op. cit.*, pp. 46 y ss.

<sup>72</sup>. Gregorio de Argañiz, *Vida y escritos del Venerable varón Gregorio López...para los devotos y doctos*, Madrid, Antonio Francisco Zafra, 1678. La obra se encuentra en BNMD. y aunque lleva el título de vida, de ésta no se habla nada. La introducción de Argañiz es tan sólo una polémica personal del autor con Joseph Pellicer.

<sup>73</sup>. Citado por Beristain, *op. cit.*, v. II, p. 206. La obra lleva por título: *Collectio Maxima Concilliorum Hispaniae*, 2 v., Roma, 1693-1694. Existe un ejemplar en la BNMD.

<sup>74</sup>. *Summarium de la causa de Gregorio López* (impreso). AGI., Indiferente General 3035. pp. 502-504.

<sup>75</sup>. Certeau, *La fábula...*, pp. 286 y ss.

<sup>76</sup>. Andrade, *op. cit.*, p. 327.

cuestiones sobre varios temas teológicos. El estudioso lo compara con san Jerónimo por el conocimiento que tuvo de la Biblia.<sup>77</sup> Esta obra latina es la primera y más acabada versión criolla de la vida del siervo de Dios.

En otra de sus obras, el *Libro del próximo evangélico* que trata la vida de Bernardino Alvarez y de la orden de san Hipólito, Díaz de Arce señala a propósito del hospital de Oaxtepec: Gregorio López fue "especial maestro de espíritu y consejero sabio de los religiosos de la caridad, que les enseñó con milagroso primor a juntar las dos tan distintas vidas activa y contemplativa...". Su vida y la de Losa son testimonio "de la utilidad que trae Oaxtepec para la salud de las almas con el ejemplo de los santos hermanos que en él han florecido".<sup>78</sup>

Esta alusión al ermitaño es una clara muestra de la forma cómo las órdenes religiosas usufructuaban el prestigio y los favores celestiales de un venerable laico, que tenía la ventaja de no ser propiedad de ninguna congregación. Así, al igual que Arce, el agustino Juan de Grijalva habla de él a propósito de Santa Fe, y dice que "viviendo en carne mortal vivía como si fuera espíritu" y hace votos porque "le tengamos por uno de los mayores santos del cielo".<sup>79</sup>

Por su lado, los carmelitas, por boca de fray Agustín de la Madre de Dios, dicen que su orden entabló relación con Gregorio desde el momento mismo que pisaron la ciudad de México, pues llegaron a la casa del marqués del Valle donde vivían Losa y López en ese tiempo; fue tanto el afecto que el ermitaño tomó por esta orden desde entonces que "nuestros religiosos deben mucho [del crédito] que hoy tienen a la grande estimación [del siervo de Dios]". Incluso hubo alguno que "dejó las luces más seguras [que son las de sus preladados] por seguir la de Gregorio en el gobierno y trato de sus almas". Esto no pareció a algunos dirigentes de la comunidad que consideraban que no era propio de un religioso recibir consejos de un seglar. La discusión se centraba en el tema de la preeminencia de la oración mental, promovida por Gregorio, sobre la oración vocal, fundamental para el director espiritual carmelita. La conclusión del cronista es didáctica: el religioso sólo debe fiarse de sus propios preladados. El tema es un claro ejemplo del concepto que se tenía sobre la autoridad eclesiástica y sobre la predicación de

<sup>77</sup>. Juan Díaz de Arce, *Quaestionarii Expositivi pro clariori intelligentia sacrorum bibliorum*, 2 v., México, Juan Ruiz, 1647-1648. Hay un ejemplar en BNMx.

<sup>78</sup>. Juan Díaz de Arce, *Libro del próximo evangélico...*, Madrid, edición compendiada de 1762, pp. 253 y ss.

<sup>79</sup>. Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de Nueva España*, México, 1926, lib. I, cap. 9, pp. 56 y s.



los laicos en el siglo XVII. No obstante la opinión del cronista sobre las virtudes de Gregorio es muy elogiosa, y la breve noticia sobre él termina con la anécdota de la gran admiración que el ermitaño tenía por la obra de santa Teresa, la que llegó incluso a aprender de memoria.<sup>80</sup>

El fenómeno López también interesó mucho a los seculares, sobre todo al cabildo catedralicio de Michoacán, pues la ermita de Gregorio pertenecía a ese obispado desde los tiempos en que Vasco de Quiroga fundara el hospital de Santa Fe. Por ello, en 1649, el canónigo Francisco Arnaldo de Yssasi incluía en su descripción del obispado una noticia sobre el ermitaño, elucubrando sobre los maravillosos efectos que la presencia del santo obispo michoacano había dejado durante su estancia en ese lugar, una de cuyas pruebas más notables era la vida de López. El mismo autor da también la noticia de que Losa recibió del cabildo de Valladolid una capellanía a cargo del hospital.<sup>81</sup>

Por las mismas fechas en que escribía el padre Arnaldo de Yssasi, un clérigo secular dedicado a la cura de almas entre indígenas, Jacinto de la Serna, mencionaba en su *Manual de ministros* el milagro que le había acontecido con una reliquia de López. El clérigo libró a una india de un maleficio con un pedazo de hueso del venerable mezclado en agua; asegura Serna que en este caso el ermitaño había realizado dos milagros: uno al aliviar a la enferma, quien arrojó una bola de lana con sangre, carbón, cáscaras de huevo quemadas y otras cosas; el otro, al descubrir a la hechicera causante del mal. El narrador dice estar dispuesto a testificar el milagro "para honra y gloria de Dios y de este santo".<sup>82</sup>

Al igual que este clérigo, otros autores insisten en el poder taumatúrgico de López. Díaz de Arce asegura, por ejemplo, que durante su estancia en Oaxtepec el ermitaño sanó a un enfermo que iba a ser operado de un casco en la cabeza, pero gracias a las oraciones de Gregorio lo arrojó de un estornudo.<sup>83</sup>

<sup>80</sup>. Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano*, México, 1984, cap. X, pp. 27-29. La obra estuvo inédita hasta este siglo y fue escrita entre 1648 y 1655.

<sup>81</sup>. Francisco Arnaldo de Yssasi, *Demarcación y descripción de todo el obispado de Michoacán...* [Valladolid, 25 de abril de 1649]. *Bibliotheca Americana*, sept. 1982, v. I, num. 1, p. 82. El Colegio de Michoacán prepara una edición de ese texto; agradezco a Oscar Mazín la referencia.

<sup>82</sup>. Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios...*, México, 1953, pp. 97 y ss.

<sup>83</sup>. Díaz de Arce, *Libro del próximo...*, pp. 255 y s.



A pesar de las continuas menciones de milagros que estos eruditos americanos, cazadores de prodigios, insisten en acumular, es innegable que en la promoción de la causa de López los novohispanos tuvieron muy poco que ver. Las limosnas, muestras de su interés, fueron aún escasas en estos años; aunque desde 1635 el arzobispado nombró al deán Pedro Barrientos Lomelín como recaudador de tales dádivas, de hecho éstas comenzaron a llegar a España en forma constante sólo a partir de 1641.<sup>84</sup> Por otro lado, no parece que haya habido un culto popular extendido hacia el ermitaño sepultado en la catedral de México, y la ermita de Santa Fe donde vivió estaba abandonada para esas fechas.

De hecho, la gestión de la causa no se hizo desde América sino desde España, y sus promotores fueron los reyes. Felipe IV, al igual que su antecesor, siguió solicitando a Roma que se aceleraran los trámites y a México que se enviaran copias de las obras del ermitaño.<sup>85</sup> En 1625 ordenó incluso que se separase una parte de los bienes de difuntos intestados para la beatificación del madrileño, según pareciese al juez competente.<sup>86</sup> Al morir el rey, su viuda Mariana de Austria encargó el asunto de López al cardenal de Aragón y al dominico fray Martín de Pereyra, y fomentó el apoyo de la villa de Madrid, "por ser el postulado natural de ella". En una segunda gestión realizada en 1674, la reina regente encomendó la causa a su amigo y ex-consejero, el cardenal jesuita alemán Nithard, enviado como embajador a Roma por sus enemigos políticos. Para agilizar aún más los trámites, el procurador dominico González de Acuña, que había mostrado ser poco eficaz, fue sustituido por Bernardo Gallo, prebendado de la iglesia de Santander que había conseguido las beatificaciones de Toribio de Mogrovejo y del rey Fernando III. Su labor se vio coronada por el éxito y la causa fue

<sup>84</sup>. Oscar Mazín, *Le chapitre cathédral de Valladolid du Michoacan en Nouvelle-Espagne (XVI-XVIII siècles)*, 2 v., Paris, 1995. (Tesis doctoral inédita), v. I, p. 248. Informe de los fiscales a Carlos III sobre las causas de beatificación de los vasallos de S.M. Madrid, 18 de octubre de 1780. AGI., Indiferente General, 3032.

<sup>85</sup>. Muñoz, en su edición de Losa incluye tres cartas de este rey fechadas en 1636 para tales fines. Una pidiendo al virrey de Nueva España una copia del *Comentario al Apocalipsis* y otras al embajador español en Roma y al cardenal Barberino, sobrino del Pontífice, encargándoles la causa y pidiendo que se expidan pronto las bulas de rótulo.

<sup>86</sup>. Matías de la Mota Padilla, *Historia de la conquista de la provincia de Nueva Galicia* (escrita en 1742 pero inédita en la época colonial), México, 1920, cap. LXIII, p. 402. Este autor agrega que la audiencia de Guadalajara ordenó en 1685 que se aplicase la sexta parte de esos bienes.

finalmente aceptada en Roma en 1675, año en el que se emitieron las bulas de rótulo.<sup>87</sup>

Entre 1675 y 1692 el proceso vio un enorme avance. En 1677 se reunió una junta de teólogos para calificar el tratado del Apocalipsis, al tiempo que se iniciaba el proceso sobre "fama" de virtudes y se aprobaba la sentencia de *non cultu*. Y aunque las letras remisoriales no fueron enviadas a México hasta 1683 y a Guadalajara dos años después, todo parecía marchar sobre ruedas. La lentitud era una característica de los asuntos romanos y sólo quedaba esperar.<sup>88</sup>

El edicto de las remisoriales llegó a México a principios del 1686, tres años después de su emisión, y fue recibido con las ceremonias debidas en la catedral, con asistencia de cabildos, ministros y tribunales.<sup>89</sup> Para 1691 los informes ya estaban hechos y eran enviados a Roma con el franciscano descalzo fray Cristóbal Millán de Poblete.<sup>90</sup> Dos años después era propuesto y aprobado el *dubio* sobre fama de santidad *in genere* y en 1696 se expedían las nuevas remisoriales para las informaciones "sobre virtudes y milagros".<sup>91</sup> En 1702 se ordenó la inspección de sus huesos en la catedral, colocados en un nicho dentro de la pared de la sacristía mayor, y se les trasladó a la capilla del Santo Cristo con una lápida conmemorativa.<sup>92</sup>

Mientras tanto, en todas las parroquias de la ciudad se ponían cepos para recolectar limosnas y en los testamentos se comenzaban a dejar abundantes "mandas" en plata para la beatificación de Gregorio López. Desde 1670, por ejemplo, todos los prebendados del cabildo catedralicio de Michoacán, como herederos del patronazgo que dejó Vasco de Quiroga sobre el pueblo de Santa Fe, empezaron a otorgar limosnas en sus testamentos para esa causa.<sup>93</sup> Al mismo tiempo sus imágenes, algunas enviadas desde Roma y otras impresas por grabadores novohispanos, comenzaban a circular entre los fieles para fomentar su culto y sus milagros. Pero lo que más se notaba era la afluencia de peregrinos a la ermita de Santa Fe donde el siervo de Dios había muerto.

<sup>87</sup>. AGI., Indiferente General, 2852, v.II, f. 99.

<sup>88</sup>. "Riflessioni per escludere la supposta negligenza dei postulatori sopra la dilazione dei processi apostolici", AMRE.EESS., leg. 651, f. 20.

<sup>89</sup>. Robles, *op. cit.*, v. II, p.113.

<sup>90</sup>. AMRE.EESS., leg. 153, f. 18 y s.

<sup>91</sup>. "Riflessioni per escludere la supposta negligenza dei postulatori sopra la dilazione dei processi apostolici", AMRE.EESS., leg. 651, f. 21.

<sup>92</sup>. Robles, *op. cit.*, v. III, pp. 205 y s.

<sup>93</sup>. Mazín, *op. cit.*, v. II, p. 283 n.

Posiblemente desde 1670 se hicieron los primeros intentos de restaurar la ermita; el presidente de la Audiencia de México, Juan Francisco Montemayor de Cuenca, muy devoto de la causa y promotor de la primera edición del *Tesoro de las Medicinas* en 1672, inició una colecta de limosnas para la obra, aunque al parecer sus intentos fueron infructuosos.<sup>94</sup>

Una segunda gestión se inició en 1677 con la llegada a Santa Fe del eremita navarro Francisco de Hualde Aranibar, que decía ser un devoto de Gregorio López. Dos años antes este extraño personaje había restaurado la ermita de Atemajac en Jerez de Zacatecas, donde tuvo el anacoreta su primer hogar, y con la anuencia de Manuel Fernández de Santa Cruz, entonces obispo de Guadalajara, había pasado a hacer lo mismo con éste, que había sido el último. El ermitaño arribó a Santa Fe, "llevado 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".<sup>95</sup> Pero tan santos motivos no fueron muy bien vistos por las autoridades episcopales; el entonces obispo de Michoacán, Francisco de Aguiar y Seijas, y su cabildo metieron pleito al ermitaño alegando que esta ingerencia era un ataque a la jurisdicción que les había heredado el obispo Quiroga. Diez años después, todavía Hualde continuaba pidiendo permiso para las obras y alegaba que los materiales de construcción reunidos por él habían sido saqueados y que la capilla estaba abandonada.<sup>96</sup> A la larga, Hualde perdió el pleito y tuvo que abandonar su proyecto.

No obstante, la ermita seguía siendo visitada por los devotos y su restauración era imprescindible. Por ello, en 1690, se hizo cargo de las obras el doctor Alonso Alberto de Velazco, cura del sagrario metropolitano encargado de las limosnas para la causa de la beatificación de Gregorio. Con la autorización episcopal y la dadivosa ayuda de la recién profesa capuchina Juana de Villaseñor Lomelín, viuda de Francisco Canales, la ermita pudo ser inaugurada en 1694. El espacio poseía entonces un oratorio con su retablo y alhajas, una hospedería con cocina

<sup>94</sup>. Francisco Guerra, *op. cit.*, pp. 16 y s.

<sup>95</sup>. Certificación de Francisco Gracián de Luna a favor de Francisco de Hualde, 26 de marzo de 1677. AHBMA.. Fondo Franciscano, v. 188, f. 88 vta. y ss. Agradezco a María de Jesús Díaz que me facilitara una transcripción de estos materiales.

<sup>96</sup>. Carta de Francisco de Hualde al virrey, Olivar del conde 18 de diciembre de 1686. AHBMA., Fondo Franciscano, v. 188, f. 83 r. y s.

para los peregrinos y el capellán y un tejabán para las carrozas de los visitantes.<sup>97</sup> El lugar fue muy concurrido desde entonces, el capellán de Santa Fe decía ahí misa de vez en cuando y los viajeros Gemelli y Ajofrín lo mencionan en sus relaciones como un paseo obligado para los habitantes de la capital; sus amigos de la ciudad debieron recomendarles la ermita de López como una de las atracciones turísticas de México.<sup>98</sup>

Bajo los auspicios de las autoridades eclesiásticas, la ermita de López se convertía en un santuario acreditado por la institución, la cual, curiosamente, ya no veía con buenos ojos a los eremitas de carne y hueso. En efecto, resulta significativo que los ataques a Hualde sean contemporáneos a la desaparición de fray Juan de San Joseph de Chalma; en América, donde habían sido tolerados a lo largo del siglo XVII, se les comenzaba a perseguir como había sucedido en la Europa del siglo XVI. Su modelo de santidad, considerado como peligroso para el orden, fue conservado tan sólo como un prototipo de la literatura hagiográfica. La figura del ermitaño, al igual que la del mártir, por ser la más alejada de la realidad cotidiana, se volvió por ello la más susceptible de ser mitificada y convertida en un objeto de admiración. Además, la Iglesia de Nueva España, con su pretensión de ser un espejo fiel de la primitiva, necesitaba mostrar que había producido sus ermitaños.<sup>99</sup>

Para estas fechas Gregorio López se había convertido también en eso, en una figura literaria. La corriente mística intimista que lo había caracterizado era sospechosa, al igual que su posición hacia devociones y culto externo, pero aún eran rescatables de su vida el ascetismo y los hechos milagrosos, elementos narrativos muy atrayentes para un época que buscaba lo insólito. Por ello, no hubo autor novohispano de fines del siglo XVII o principios del XVIII que no dedicara al ermitaño una loable mención, además de considerarlo un personaje digno del orgullo local. En su *Paraíso Occidental*, Carlos de Sigüenza y Góngora le dedica todo un capítulo al tratar de la vida de su principal biografiada, sor

---

<sup>97</sup>. Libro de la reedificación de la ermita de San Francisco, (antes llamada de San Joseph). AHBMA., Fondo Franciscano, v. 188, f. 90 r y ss. La descripción corresponde a la imagen que da de la ermita el cuadro de Juan Rodríguez Juárez citado en la nota 105.

<sup>98</sup>. Giovanni Gemelli, *Viaje a la Nueva España*, México, 1976, p. 111; Francisco de Ajofrín, *Diario de viaje*, 2 v., México, 1964, v. I, p. 96. Este autor trae incluso un dibujo y la inscripción que aún se puede leer en la ermita.

<sup>99</sup>. Rubial, "Tebaidas en el paraíso...", pp. 355 y ss.

Marina de la Cruz, a quien visitó el alma de Gregorio López, acompañada de otros "cortezanos del cielo", en su lecho de muerte. Marina, que lo conoció desde que estuvo en Zacatecas, lo llamaba hermano y maestro, y "jamás halló dignas palabras para manifestar cuan muchos y eminentísimos eran los grados de gloria con que Dios le había premiado a este su amante y fiel siervo".<sup>100</sup>

Por su lado, fray Agustín de Vetancur habla de López una docena de veces a lo largo de su *Teatro Mexicano* y lo llama bendito.<sup>101</sup> Baltasar de Medina en su *Crónica de San Diego* también lo menciona en numerosas ocasiones y cita ejemplos, consejos y razones que el venerable daba.<sup>102</sup> Alonso Alberto de Velazco, en su libro sobre *La milagrosa renovación del Cristo de Santa Teresa o de Ixmiquilpan*, lo llama "Fenix o gigante entre los muy espirituales y perfectos".<sup>103</sup> Julián Gutiérrez Dávila, en sus *Memorias históricas* impresas en 1736, compara a varios de los sacerdotes del Oratorio de San Felipe con Gregorio López, alusión que debió ser bastante común pues el ermitaño madrileño se convirtió en una especie de paradigma de santidad para los novohispanos.<sup>104</sup> Hasta en la instrucción que el virrey Mancera entregó a su sucesor se cita la frase de Gregorio López, interrogado por Luis de Velasco sobre lo que debía hacerse con los indios: "lo único es dejarlos".<sup>105</sup>

En forma paralela, se desplegaba una campaña de la imagen con retratos y grabados del ermitaño. En algunos, el siervo de Dios aparecía de medio cuerpo y en otros de cuerpo entero y de pie con los brazos cruzados sobre el pecho. En el inventario de los bienes de la ermita se mencionan dos cuadros de él, uno en vida (seguramente uno de los que posee actualmente el museo de Tepotzotlán) y otro

<sup>100</sup>. Carlos de Sigüenza, *Paraíso Occidental*, México, 1683, lib. II, cap. 19, ff. 95 vta. y ss. La cita en f. 99 r.

<sup>101</sup>. Agustín de Vetancur, *Teatro Mexicano, Tratado de la ciudad de México*, v. IV, pp. 186 y ss. y 273 y ss.

<sup>102</sup>. Baltasar de Medina, *Crónica de la provincia de San Diego de México*, ff. 72 v., 88, 192, 229 v. y 244 v.

<sup>103</sup>. Alonso Alberto de Velazco, *Exaltación de la divina misericordia. Renovación por si misma de la soberana imagen de Cristo Señor Nuestro crucificado que llaman de Itzmiquilpan*, México, 1699, ff. 23 r. y ss. Este autor cita la obra del cardenal Saenz de Aguirre recién aparecida.

<sup>104</sup>. Julián Gutiérrez Dávila, *Memorias Históricas de la congregación de el oratorio...*, México, 1736, 1a. parte, 3a. parte, Lib. III, cap. VIII, pp. 159 y ss. dice que los padres Barcia, Sosa y Rodríguez tenían a Gregorio López por modelo.

<sup>105</sup>. *Instrucciones de los virreyes a sus sucesores*, edición de Ernesto de la Torre Villar, México, 1991, v. I, p. 585.

muerto.<sup>106</sup> Algunos de esos retratos eran enviados desde Roma, en forma de lienzos y de estampas, para que fueran venerados en la ermita y repartidos entre los fieles con el fin de promover el culto y los milagros.<sup>107</sup> Otras veces, los cuadros fueron encargados a los más prestigiosos pintores novohispanos, de los cuales nos quedan tres bellos ejemplos del siglo XVIII, todos tomados del retrato donde aparece de pie y con los brazos cruzados que se encontraba en la ermita: el primero, actualmente en una colección particular, está firmado por Juan Rodríguez Juárez y tiene como fondo el paisaje de Santa Fe; el segundo, de autor anónimo, representa al anacoreta vestido con hábito marrón sobre fondo negro y se encuentra en el museo de Guadalupe en Zacatecas;<sup>108</sup> un tercero firmado por José de Paez en 1791, muy parecido al de Rodríguez Juárez, está en la parroquia de Santa Fe. Pero sin duda la iconografía de López debió ser mucho más abundantes pues en numerosos inventarios de bienes, avaluos y cartas de dotes aparecen a menudo mencionados sus retratos, casi tantos como los de san Felipe de Jesús o los de santa Rosa de Lima.<sup>109</sup>

Impresos y pinturas son sólo algunas muestra de las grandes expectativas que la sociedad novohispana había puesto en el proceso de Gregorio López. Se esperaba de él que fuera el segundo beato de estas tierras y que por su intercesión Dios derramara sobre ellas enormes beneficios. Sin embargo, tales esperanzas se verían frustradas, al igual que se vieron gastadas enormes fortunas. Demasiada plata, eso fue muy posiblemente lo que hizo a este proceso tan largo y tan poco fructífero.

Desde que se emitieron las remisoriales en México, la plata de sus minas comenzó a afluir en forma continua hacia Madrid y hacia Roma. Abundantes limosnas destinadas a la beatificación del ermitaño, como la que dejó doña Juana de Villaseñor Lomelín de 20,000 pesos, y aquellas incluidas en numerosos testamentos, llegaron a las arcas pontificias y reales despertando la avaricia de sus corruptas burocracias. En 1695 había tantos problemas con los fondos para la

---

<sup>106</sup>. Libro de la reedificación de la ermita de San Francisco (antes llamada de San Joseph). AHBMA., Fondo Franciscano, vol. 188, f. 90 r y ss.

<sup>107</sup>. En una carta de Alonso Alberto de Velazco del 21 de junio de 1696 dice que recibió cuatro cuadros y numerosas estampas. AGI., México, 3034.

<sup>108</sup>. Agradezco a Candi Fernández Baños y a Eduardo Ibarra que me hayan facilitado fotografías de estos cuadros.

<sup>109</sup>. Gustavo Curiel, "San Felipe de Jesús, figura y culto", en *Actas del XI coloquio internacional de Historia del Arte*, México, 1988, p. 83, n.33.

beatificación que se encargó una investigación a Alonso Carnero, ministro del Consejo de Indias. Su informe, emitido en 1698, descubrió que muchos de esos fondos se desviaron hacia otros fines. De su reintegración debía encargarse la casa comercial de Francisco Eminente, acreedora de la real hacienda; pero para 1715 aún seguía presente el problema de los fondos perdidos de la causa de López.<sup>110</sup>

Mientras tanto, desde 1696 el proceso quedaba detenido en Roma "por falta de fondos". Ese año habían sido presentados los procesos apostólicos de México y, una vez aprobados, se habían fabricado las remisoriales para los milagros. El nuevo agente romano de la causa nombrado desde 1682, Agostino Nipho, había consumido en esos trámites los últimos recursos con los que se contaba, en eso y en diez cuadros y varias estampas.<sup>111</sup>

La falta de recursos no fue sin duda la única causa de esta demora. En 1692 se tuvo noticia de que el venerable había escrito otros textos, además de los *Comentarios al Apocalipsis* y del *Tesoro de las medicinas*, y se solicitó a Nueva España que fueran remitidos a la Sagrada Congregación de Ritos. No debió ser tampoco de poca monta la condena de Miguel de Molinos en 1685; la obra de López, a quien el místico quietista había citado tan elogiosamente, cayó de nuevo bajo las sospechas del tribunal del Santo Oficio, al igual que las del venerable Falconi. El quietismo había puesto el dedo en la llaga al insistir en el divorcio que había "entre los procesos del conocimiento y de la acción y un amor purificado de todo saber y de todo interés".<sup>112</sup> En adelante, la Iglesia se inclinaría por la vida activa sobre la contemplativa; la causa de los místicos estaba perdida.

Pero los procesos culturales evolucionan muy lentamente y las causas de beatificación, vinculadas a un burocratismo materialista, no se ven afectadas por ellos sino después de mucho tiempo. Así, a los veintidos años de haberse cerrado el proceso de López por falta de capital, era reabierto en 1718 y se nombraba para él un nuevo gestor: Aniello Nipho. El y su hermano Francisco habían heredado de su padre Agostino la causa, que recibía por fin el dinero detenido en España, más otra cuantiosa cantidad acumulada en México durante esos años. La plata no faltó desde entonces gracias, sobre todo, a la actividad de Ignacio Castorena y Ursúa, chantre del cabildo de México, encargado de la recolección

<sup>110</sup>. Cinco legajos del AGI (Indiferente General 3034-3038) tienen como tema central los dineros de esta causa.

<sup>111</sup>. AGI., Indiferente General, 3038.

<sup>112</sup>. Certeau, *La fábula...*, p. 304.



de limosnas para la causa desde 1724. A los ya existentes medios de conseguir fondos, este clérigo agregó la venta de libros: reediciones de la obra de Losa (1,500 ejemplares) y del *Comentario al Apocalipsis* fueron solicitados a Roma para tal fin. Este interés siguió vivo tiempo después, cuando don Ignacio ya había sido electo obispo de Yucatán.<sup>113</sup>

Paralelo a este auge económico, el proceso de López también recibió un fuerte apoyo por parte de la monarquía española. En 1723 el rey encargaba a los cardenales Belluga, Bentivoglio y Zonderari (este último ponente de la causa) que agilizaran con sus influencias el proceso. Belluga, quien decía ser devoto del promovido, escribió al cardenal Prospero Lambertini, por entonces promotor de la fe, expresando sus recomendaciones "por el consuelo que reciban los naturales de Indias" con tal beatificación. En 1727, una Real Cédula del 7 de octubre encargaba a los arzobispos y obispos novohispanos que "excitaran" la devoción de sus fieles y se pidieran más colaboraciones para la causa.<sup>114</sup> En 1738 se concedió una limosna forzosa de dos reales, impuesta sobre todos los testamentos, para la beatificación de López, además de las ya otorgadas sobre vacantes de bienes de difuntos intestados.<sup>115</sup>

Con una nueva edición de la obra de Losa en 1727, impresa en Madrid en la casa de Juan de Ariztía, en la que se incluían los tratados sobre el Apocalipsis y la medicina, se esperaba completar esta campaña promocional que no podía menos que quedar coronada por el éxito.

Pero no pensaban lo mismo los teólogos que examinaban el proceso ni el promotor de la fe, el cardenal Lambertini. En 1728 se solicitaron de nuevo los manuscritos desconocidos de López alegando que sin ellos no se podía proceder. Parecía que en el fondo había algo más que los manuscritos, como lo dejan entrever las animadversiones de Lambertini emitidas en 1727, pero las limosnas seguían llegando y era necesario crear expectativas para no matar "la gallina de los huevos de oro". El nuevo procurador de la causa, el dominico Bernardino Membrive que se hizo cargo de ella desde 1739, siguió la misma política que los Nipho; manipulado por un sobrino dilapidador, este fraile le dio largas al asunto con el pretexto de que los escritos desconocidos de López no llegaban y echaba la culpa a los mexicanos por su desidia. Así desde 1728 hasta 1743 el asunto

<sup>113</sup>. Carta de Ignacio Castorena, 10. de mayo de 1726, AGI., Indiferente General, 3034.

<sup>114</sup>. AGI., Indiferente general, 3035.

<sup>115</sup>. Extracto de las consultas del Consejo de Indias. 17 de julio de 1789. AGI., Indiferente General, 3032.



quedó de nuevo en suspenso, en espera del arribo de unos manuscritos que, tras infructuosas búsquedas en Madrid, en Roma y en México, jamás aparecieron.<sup>116</sup>

En 1743 el padre Membrive, movido por los ataques contra su gestión y por las quejas de los criollos, solicitó que se reuniera una congregación antepreparatoria. Al mismo tiempo, el dominico realizaba una campaña editorial para promover a López. En 1740 salía en Roma su traducción italiana de la obra de Losa, en su edición de 1613, con un lujoso grabado que representaba al venerable, sostenido por unos ángeles y contemplando el misterio de la Trinidad.<sup>117</sup> Diez años después Membrive reimprimía el *Studioso Bibliorum* de Díaz de Arce, y en 1751 un compendio de esa biografía espiritual.<sup>118</sup> Poco después presentaba a Benedicto XIV cuatro opúsculos escritos por dominicos y jesuitas que referían la doctrina y santidad del ermitaño,<sup>119</sup> al tiempo que editaba, traducidas al latín, sus dos obras conocidas.<sup>120</sup>

Pero todo este trabajo no sirvió para nada. Los teólogos de la Sagrada Congregación de Ritos consideraban que la causa, una de las más arduas desde Sixto V, presentaba gran confusión y generalidad en las deposiciones de los testigos. En la congregación preparatoria de 1753 se emitió un fallo muy poco favorable a ella: "Es un obstáculo serio el no haber confesado jamás el venerable en tiempos en que Lutero decía que esto no era necesario".<sup>121</sup>

<sup>116</sup>. Papeles varios, AGI, Indiferente general, 3035. Una real cédula del 27 de abril de 1738 solicitó todos los papeles conocidos del venerable y por ello Carlos Bermúdez de Castro, procurador de la causa en México, reunió los que existían sobre la remodelación de la ermita que están en AHMNA, fondo franciscano, vol. 188, ff. 77-111 v.

<sup>117</sup>. *Vita condotta dal servo di Dio Gregorio Lopez nella Nuova Spagna*, trad. de Bernardino Membrive, Roma, 1740. Alfonso Toro en su libro sobre Luis de Carvajal reproduce ese grabado, hecho por Ioannis Petroschi sobre un dibujo de Salvatore Ettore.

<sup>118</sup>. Juan Díaz de Arce, *Studioso Bibliorum*, Roma, Antonio de Rubeis, 1750. Hay un ejemplar en BNMD. Beristain, *op. cit.*, v. I, p. 99 habla del compendio.

<sup>119</sup>. Estas fueron: dos textos de los dominicos Vicenti Badeti y José María Mamachi, la apología del jesuita Antonio Arias y un *Elogio Latino* de Nadisto Matineo. Beristain, *op. cit.*, v. II, p. 204.

<sup>120</sup>. Estos textos fueron impresos en Roma por Antonio de Rubeis entre 1751 y 1752. Guerra, *op. cit.*, p. 31; Diccionario Porrúa, v. I, p. 897.

<sup>121</sup>. Informe de los fiscales a Carlos III sobre las causas de beatificación de los vasallos de S.M. Madrid, 18 de octubre de 1780. AGI., Indiferente General, 3032.

Las sospechas de luteranismo que pesaban sobre Gregorio desde que vivía seguían adheridas a su causa como una maldición. El estigma debió reaparecer desde el momento mismo en que se inició el proceso, pues en 1691 Alonso Alberto de Velazco enviaba a Roma un traslado de la carta apócrifa de Antonio Arias, que testimoniaba la asistencia continua de López a misa y sacramentos.<sup>122</sup> Los mismos pruritos debieron contener las animadversiones que el promotor de la fe Lambertini hizo en 1727 y que reiteraría al ocupar la silla de san Pedro con el nombre de Benedicto XIV. Sin embargo, ni los Nipho, ni Membrive mencionaron nunca tan serias contradicciones.

A pesar de un fallo tan negativo, el padre Membrive no se detuvo en sus ambiciones y esperanzó al Consejo de Indias diciendo que se podía obtener una resolución favorable por la vía de los milagros.<sup>123</sup> El mismo, por su parte, intentó promoverlos mandando poner cuadros de Gregorio López en los hospitales de Roma para que los enfermos solicitaran su intermediación.<sup>124</sup>

Con todo, el caso quedó de nuevo en suspenso y al morir Membrive la situación estaba igual que setenta años atrás. El agente general de los asuntos españoles en Roma, Miguel Antonio de Gandara, resumía esta situación en dos cartas que envió al consejo en 1758. En una expresaba que "la infeliz dirección de la causa y el engaño con que los tres postuladores anteriores la han conducido [defraudan a...] los bienhechores de Nueva España y alimentan sus próximas esperanzas";<sup>125</sup> en otra aseguraba que "el primer interesado en que la causa no se suspendiera era el dominico [quien] compró una viña a su sobrino, vestidos a la esposa de éste y dejó muchos estipendios a su orden para misas por su alma".<sup>126</sup>

El sucesor de Membrive en el cargo, Bartolomé de Olarán, bien poco pudo promover ante tan desastroso proceso. Primero mandó rehacer los sumarios para presentar la causa de otra forma y evitar el espinoso asunto del luteranismo. En 1760 logró que se validaran los procesos apostólicos de Guadalajara, recién llegados a Roma, y en los que se afirmaba que López sí frecuentaba los

<sup>122</sup>. "Algunas conjeturas y razones en favor y defensa de el espíritu de Gregorio López y de su modo de vida...". AAM, L 13A caja 1.

<sup>123</sup>. Minuta de la cédula de Carlos III, 12 de marzo de 1779. AGI., Indiferente General, 3032.

<sup>124</sup>. Carta del monseñor Valenti, promotor fiscal, Roma, 29 de enero de 1749, AGI., Indiferente General, 3035.

<sup>125</sup>. Carta de Miguel Antonio de Gandara al Consejo, Roma, 30 de marzo de 1758. AGI., Indiferente General, 3036.

<sup>126</sup>. Carta de Miguel Antonio de Gandara al Consejo, Roma, 12 de enero de 1758. AGI., Indiferente General, 3035.

sacramentos.<sup>127</sup> Con todo eso consiguió que el 21 de agosto de 1770 se reuniera una congregación preparatoria que analizara el caso y viera la posibilidad de aprobar las virtudes *in genere*.

En la asamblea, a la que asistieron 4 cardenales, 6 obispos y 32 consultores, se volvió a rechazar la causa. Según Olarán, la culpa fue del abogado defensor que cometió un error al omitir el hecho de que el ermitaño había tenido una unión activa con Dios por espacio de 36 años, por lo que se le dispensaba de no haber practicado confesión y comunión frecuentes. El postulador de la causa, cardenal Ganganelli, pensaba, por el contrario, que se debía hablar de unión pasiva y extraordinaria como hasta entonces. El caso es que la congregación de 1770 hundió la causa definitivamente.<sup>128</sup>

La visita a Roma del ministro Floridablanca y el negro panorama que sobre el caso López pintó su nuevo procurador, don Ignacio de Higareda, llevaron a la corona a promover una investigación exhaustiva sobre los procesos de beatificación de los vasallos españoles. En un detallado informe, en el que la causa del ermitaño ocupa un lugar preeminente, los fiscales encargados de las averiguaciones resumieron el proceso y expusieron sus dudas sobre su éxito.

Para 1780, tan negativas referencias movieron a Carlos III a retirar todo su apoyo a la beatificación de Gregorio López, el único de los venerables postulados por España que fue cancelado de la lista de los procesos viables. Las limosnas que seguían llegando para la causa fueron derivadas hacia otras que tenían más expectativas de éxito, como las de Aparicio y Margil de Jesús.<sup>129</sup> De todos modos los fondos ya no debían ser muchos. Desde 1748, el colector de limosnas para la causa de López, Alonso Francisco Moreno y Castro, escribía al Consejo esta súplica: "por acá se recogen tan pocas limosnas que es necesario un milagrito de la Divina Providencia para conseguir el dinero para esta obra... instrumento para dar a la América esta gloria... a lo menos debía permitirse una corrida de toros para poder sacar algunos fondos".<sup>130</sup>

<sup>127</sup>. Carta de Bartolomé de Olarán al Consejo, Roma, 7 de agosto de 1760. AGI., Indiferente General, 3037.

<sup>128</sup>. AMRE.EESS., leg.651, f. 132; Informe de los fiscales a Carlos III sobre las causas de beatificación de los vasallos de S.M. Madrid, 18 de octubre de 1780, AGI., Indiferente General, 3032.

<sup>129</sup>. Extracto de las consultas del Consejo de Indias. 17 de julio de 1789. AGI., Indiferente General, 3032.

<sup>130</sup>. Carta de Alonso Francisco Moreno y Castro al Consejo, México, 1 de agosto de 1748. AGI., Indiferente General, 3036.

Después de un siglo de ver defraudadas sus esperanzas, los novohispanos parecían no tener ya interés por la causa de Gregorio López antes de que ésta se agotara por sí misma en Roma. A principios del siglo XIX Mariano Beristain, en una extensa noticia que da sobre el ermitaño en su *Biblioteca*, expresa compungido: "¡Juicios incomprensibles de Dios! una causa al parecer humano tan justa, se ha sepultado ya en el olvido".<sup>131</sup> Para esta época el secularismo, con su idea de progreso y su terrenalidad, tendía a desintegrar las bases sobre las que se sustentaban la vida y las enseñanzas de Gregorio López; la idea escatológica y la existencia solitaria se habían convertido en valores incomprensibles para el Siglo de la Luces.

---

<sup>131</sup>. Beristain, *op. cit.*, v. II, p. 206.



FIN Siervo de Dios GREGORIO LOPEZ natural de Madrid murió en la Nueva España a los 29 de Julio de 1756 donde vivió 55 años en soledad, infirme en Viriudes y Sanidad. 6 años de su vida a 5.

F. Medina de la Cruz del. et. sculp.

## CAPITULO IV

### EL MARTIR EN EL JAPON

El santo nunca lo es de manera tan indiscutible como cuando hace el sacrificio de su cuerpo en el martirio.<sup>1</sup>

En 1596, el mismo año que moría Gregorio López en su ermita de Santa Fe, un franciscano criollo llamado Felipe de las Casas y otros frailes hacían la travesía desde Manila hacia Acapulco. De pronto, una tempestad desvió de su ruta a uno de los barcos, el San Felipe, y lo arrojó a las playas del Japón; su llegada a esas tierras no podía haber sido más inoportuna. En 1587, el *taikó* Jideyoshi había prohibido la predicación cristiana y ordenado la expulsión de los misioneros portugueses y españoles. La razón de Estado que dictaba tal actitud estaba vinculada con la política unificadora que este jefe militar llevaba a cabo para someter bajo su mando a los divididos señores feudales. Sus principales opositores, los poderosos terratenientes del suroeste del país, eran protectores decididos del importante grupo de cristianos de Nagasaki, por lo que la expulsión de los misioneros extranjeros se convertía en un ataque contra esa oposición. La llegada de Felipe y de sus compañeros incidía así en un momento en el que el *taikó* necesitaba mostrar su fuerza por medio de un castigo ejemplar.

El 8 de diciembre, después de confiscar los bienes que traía el San Felipe, Jideyoshi dio orden de arresto contra los frailes que venían en él y contra aquellos que vivían en los conventos de Osaka y Kioto. Veintiséis franciscanos españoles (entre ellos el criollo Felipe de las Casas) y tres catequistas japoneses fueron llevados a la cárcel pública de Kioto, se les cortó la oreja izquierda y al final fueron trasladados a Nagasaki donde murieron crucificados el 5 de febrero de 1597. Es muy significativo que la orden de aprehensión y el martirio no haya afectado al otro grupo de religiosos católicos de la isla: los jesuitas.

Desde mediados del siglo XVI los miembros de la Compañía de Jesús, muchos de ellos portugueses e italianos, habían mostrado una gran adaptabilidad a la realidad japonesa; a pesar de su discreta propaganda cristiana, los señores y el mismo *taikó* les tenían muchos miramientos y les habían otorgado ciertos privilegios de intocabilidad, debido sobre todo a los beneficios que sus conocimientos y relaciones traían para el Japón. Algunos autores sostienen

---

<sup>1</sup>. Le Goff, *op. cit.*, p. 41.

incluso que el obispo del Japón y embajador del virrey de Goa, Pedro Martínez, un jesuita portugués llegado allá el mismo año de 1596, fue quien influyó en la orden de aprehensión de los franciscanos. Su actitud antihispanista y la necesidad de mantener el monopolio jesuítico de la misión en estas tierras pudieron ser las causas de tal actuación.

A fines de 1597 llegaba al Japón una embajada española procedente de Filipinas con numerosos regalos, entre ellos un elefante; venían a pedir la reintegración de los bienes del naufragio y que se les diera una explicación satisfactoria sobre la muerte de los religiosos. Jideyoshi no sólo se negó a regresar las mercancías, que ya habían sido repartidas entre los señores de la zona, además solicitó que no fueran enviados más frailes pues la pena de muerte contra aquellos que intentaran la predicación cristiana seguía vigente. La embajada fue considerada como una solicitud de paz y los presentes como tributo.

Por esas fechas llegaban a Nueva España las noticias de la muerte de los franciscano en el Japón, y los criollos, como vimos, se congratian de tener un mártir de su nación. La beatificación de Felipe de Jesús y de sus compañeros en 1621 inició un largo proceso hagiográfico y de culto. El cronista franciscano descalzo Baltasar de Medina, en la primera biografía completa del protomártir que se escribió fechada en 1683, recopiló una larga tradición de la historia llena de hechos prodigiosos. La llegada del beato al Japón fue anunciada por cometas, temblores, lluvias de tierra roja y de ceniza; después de su martirio, los cuervos no tocaron su cadáver que destilaba sangre fresca días después de muerto, mientras que columnas de fuego se levantaban en el cielo para dar testimonio del hecho. Con Felipe de Jesús se inauguraba un importante modelo de santidad para la Nueva España: el mártir del Japón.

A la muerte de Jideyoshi en 1598, su linaje, los Toyotomi, perdió el control militar sobre el territorio. La familia Tokugawa, a partir de Ieyasu, sería la heredera del ideal unificador del antiguo *taikó* y la iniciadora de un nuevo estilo de gobierno que restauró la vieja institución del shogunado. La política nacionalista de los Tokugawa consideró, como Jideyoshi, que la unificación del Japón sólo podía llevarse a cabo bajo los valores religiosos del budismo shintoista, que armonizaba las enseñanzas del zen con la veneración a la figura sagrada del emperador. Con el apoyo de los monjes budistas y de la figura imperial, los *shogunes* Tokunawa pudieron consolidar una unidad política, en la que el



cristianismo, religión del extranjero, provocaba desunión y era por tanto un peligro que debía ser eliminado.

Así, la muerte de los mártires de Nagasaki en 1597 fue el primer episodio de una larga lista de persecuciones que llenaron las cuatro primeras décadas del siglo XVII. Doscientos cinco cristianos, entre los que había religiosos europeos de todas las órdenes y laicos y clérigos nativos, murieron en ese periodo. De los tres *shogunes* que gobernaron Japón en la época, quien se mostró más tolerante con el cristianismo fue el primero, Ieyasu, a causa del interés que tenía por establecer contactos comerciales con Filipinas y con Nueva España, a donde envió dos embajadas. Sin embargo, el *shogun* insistió siempre en señalar que la aceptación de los beneficios del comercio no significaba permitir las actividades misioneras cristianas; los españoles parecían no querer oír tal propuesta y hacían acompañar con frailes cualquier empresa comercial al Japón.

A pesar de la aparente tolerancia, en la época de Ieyasu hubo algunas persecuciones aisladas, pero nunca fueron tan extendidas como las que se realizaron durante el gobierno de sus sucesores Jideta y Iemitsu, su hijo y su nieto respectivamente. En el periodo del *shogun* Jideta, a los antagonismos tradicionales entre religiosos católicos y monjes budistas, entre jesuitas y mendicantes y entre españoles y portugueses, se unió un nuevo elemento que avivó el fuego de la persecución: la presencia de holandeses e ingleses, aliados en 1619 en un Consejo de Defensa. Desde entonces, las compañías mercantiles protestantes hicieron uso de las leyes anticatólicas japonesas para eliminar a sus competidores ibéricos del comercio en los mares orientales. Así, para congraciarse con el shogunado, el Consejo de Defensa entregó en 1621 a dos prisioneros españoles capturados en un barco que navegaba sin permiso cerca de la isla de Formosa. Después de torturarlos, los holandeses descubrieron que se trataba de dos frailes que pretendían llegar al Japón a misionar, el dominico Luis Flores y el agustino Pedro de Zúñiga. Este último era hijo del virrey de Nueva España, marqués de Villamanrique, y pasaba al Japón por segunda vez. Entregados a las autoridades japonesas, los dos frailes y otros trece cristianos nativos fueron condenados a muerte. Ese año, 1622, fue quizás el de la más intensa persecución contra los cristianos en Japón; durante él murieron martirizados ochenta y seis personas.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>. Boero, *op. cit.*, pp. 44 y ss. y 183 y ss.



Con lemitsu, la fuerza del shogunado se consolidó y el emperador, residente en Kioto, así como la mayor parte de los señores feudales quedaron supeditados a este caudillo militar, el único que podía mantener la paz. El *shogun* nombró un funcionario de finanzas, una corte suprema para la administración de justicia y encargó a miembros de la clase militar algunos asuntos religiosos. Nada más contrario a este nuevo estilo de gobernar que la presencia de los misioneros extranjeros, tan persistentes en desobedecer las prohibiciones shogunales.<sup>3</sup>

La nueva política trajo consigo el martirio de numerosos cristianos más, entre los cuales se encontraba otro criollo nativo de Nueva España, un agustino llamado Bartolomé Gutiérrez muerto junto con cinco religiosos más en 1632. Varios años después, en 1638, salía en la imprenta de Luis Beltrán en Manila una breve reseña de 77 páginas con los pormenores de tales acontecimientos; su autor, un agustino aragonés, misionero en Filipinas y prior del convento de San Guillermo de Pasig llamado Martín Claver; su título, *El admirable y excelente martirio en el reyno de Japón de los benditos padres fray Bartolomé Gutiérrez, fray Francisco de Gracia y fray Thomás de San Agustín, religiosos del orden de San Agustín, Nuestro Padre, y de otros compañeros suyos hasta el año de 1637.*<sup>4</sup>

La obra comprende dieciseis capítulos distribuidos así: el primero es una introducción sobre la rigurosa persecución en el Japón; entre el II y el VI se refiere la historia de fray Bartolomé, comenzando por su martirio pues, como es característico de este tipo hagiográfico, en la vida de los mártires lo más importante es la descripción de su muerte. Los capítulos VII y VIII narran el martirio de fray Francisco; entre el IX y el XV, se trata el de fray Tomás; por último, el XVI, refiere las muertes de cofrades laicos de los agustinos hasta 1637.

La historia de fray Bartolomé, que como se ve no es la más extensa del opúsculo (apenas 28 páginas), es sin embargo la que recibe una mayor atención; el resto de los personajes, compañeros de sufrimiento del venerable, giran alrededor de él. Incluso fray Tomás, agustino japonés educado en Manila y martirizado en 1637, se relaciona con el mártir criollo pues, disfrazado de sirviente, lo visitó en la cárcel y recibió de él el encargo de continuar con la misión.

Ese protagonismo de Bartolomé se refuerza con la existencia de un personaje antagónico, el tirano que se opone a la fe, fundamental para que exista el mártir,

<sup>3</sup>. Para el estudio del Japón en el siglo XVII me baso en Lothar Knauth, *Confrontación transpacífica*, México, 1972, pp. 134 y ss.

<sup>4</sup>. Este impreso es muy difícil de conseguir. El ejemplar que consulté se encuentra en la BNMD.

víctima inocente de sus excesos. De hecho parte del segundo capítulo de la obra de Claver está dedicado a describir al "malo", al cruel señor Tacanaga, soldado de Lucifer que tuvo como única ocupación de su gobierno perseguir cristianos y extinguir la fe. Su llegada a la provincia de Bungo como gobernador 1629, puso fin a una época de paz regida por Fideiori, que había sido amparo de los cristianos. Tacanaga es la contraparte de maldad que se enfrenta a la bondad de Bartolomé, quien es descrito como un celoso misionero, amigo de Dios, que viaja por todo el país ocultándose bajo disfraces y que es librado milagrosamente de sus enemigos. En una ocasión, por ejemplo, pudo escapar de sus perseguidores gracias a una araña que tejó su tela sobre la entrada del rincón donde se escondía; en otra, una mujer que lo delató mientras estaba en un retrete, es ignorada por los guardias porque Dios puso una sonrisa en su cara, lo que hacía poco creíble su denuncia.

El antagonismo entre Tacanaga y Bartolomé es un recurso que el autor explota para crear suspenso y que se hace explícito a cada momento. Así en el capítulo segundo, cuando Bartolomé es finalmente capturado mientras predicaba en el reino de Isafay y alentaba a los cristianos acobardados por la persecución, el autor señala: "Fue excesivo el gozo que ambos recibieron del suceso, el uno con la deseada presa que en sus sacrílegas manos tenía y por quien tantos extremos había hecho; el otro al verse preso ya por Cristo, gozando el fruto de sus cuidados".<sup>5</sup>

Tal antagonismo vuelve a aparecer al describirse el traslado de Bartolomé a Nagasaki. Al futuro mártir, que va cantando por la dicha de su inminente muerte, se le unió otro prisionero, el padre Antonio Pinto de la Compañía de Jesús, y luego, ya en la cárcel, los agustinos descalzos fray Francisco de Jesús y fray Vicente de San Antonio. El comentario del autor insiste en la alegría de los que mueren por Cristo: "[este] consuelo [la presencia de otros cristianos]... envió nuestro Señor a nuestro preso entre las penas de los hierros"; mientras que el tirano se hallaba "infelizmente contento del hecho, los siervos del Señor dichosos gozaban del júbilo que El... envía a los suyos".<sup>6</sup>

El tema de la alegría de los mártires, por lo demás, es típico de los martirologios, y se presta para hacer de nuevo hincapié en los antagonismos. A lo

---

<sup>5</sup>. Martín Claver, *El admirable y excelente martirio en el reyno de Japón de los benditos padres fray Bartolomé Gutiérrez...*, Manila, 1638, cap. 2, p.8

<sup>6</sup>. *Ibidem*, cap. 2, p. 10.

largo de los dos años que Tacanaga tuvo encerrados a los religiosos para aumentar su sufrimiento, éstos convirtieron la mazmorra en cielo y gloria "dando gracias al tirano que tan sin pensar, por el camino que más lo solicitaba su desconsuelo, por ese mismo les negociaba su mayor gozo".<sup>7</sup> Algún tiempo después, en unas frías cuevas en donde fueron encerrados, los futuros mártires eran felices pues "regalábales el Espíritu con el manjar del más encendido afecto que buscar podían del amor de Nuestro Dios, que abrasados sus corazones en él todo les era suave, todo dulce, todo tan apacible que el frío destemplado y cruel, primavera más hermosa juzgaban".<sup>8</sup>

Indispensable también en los martirologios era la mención a la tentación de abjurar para salvar la vida. El tema es profusamente tratado a lo largo de los capítulos III y IV, ambientados en Ungen o Ginjoqui, la boca de un volcán al que llamaban Monte del Infierno, "lugar de adoración de algún Plutón o Aqueronte". Durante los dos años de prisión habían llegado a la cárcel de Nagasaki el lego franciscano Gabriel de la Magdalena, Beatriz de Acosta, "varonil mujer",<sup>9</sup> esposa de un comerciante portugués, y su hija María. Los siete presos fueron llevados, amarrados con grilletes, hasta el lugar del tormento. En el camino, los malvados les gritaban que renegasen de su fe, "escusando con ello el gran golpe de trabajos, penas y tormentos que les amenazaban y aparejados tenían"; pero esto era poca cosa "para sólo conquistar tanta fortaleza y ablandar tan duros diamantes".<sup>10</sup>

Mientras avanzaban los futuros mártires, la tensión narrativa continua creciendo y llega a su clímax en Ungen. Ahí, los presos fueron desnudados y amarrados a unos postes y sobre sus cuerpos se derramó un líquido igneo, hecho de agua, azufre y fuego. A lo largo de treinta y un días continuó el tormento, exigiéndoseles cada vez que renegasen de su fe. La narración está llena entonces de anécdotas de un gran efectismo: las llagas llenas de gusanos y las heridas sangrantes sirven para hablar de un dolor silencioso y paciente; el encierro en una cueva donde el frío del invierno los torturaba se vuelve una primavera de esperanza; un crucifijo que les presentan para que lo pisen y renieguen de él, se convierte en el tema de un sermón sobre la fe y sobre el premio eterno destinado para quienes

---

<sup>7</sup>. *Ibidem*.

<sup>8</sup>. *Ibidem*, cap. 4, p. 22.

<sup>9</sup>. *Ibidem*, cap. 4, p. 18

<sup>10</sup>. *Ibidem*, cap. 3, p. 13.

perseveran en ella; la presencia de las dos mujeres sirve para remarcar que, hasta en el sexo débil, la fe infunde fortaleza.

El capítulo V se construye con la descripción del martirio de los protagonistas en las aguas de azufre que disolvían los cuerpos, pero liberaban las almas, premio a los trabajos de quienes habían superado tan dolorosas pruebas. Su mismo título, "Del feliz fin y glorioso triunfo del venerable padre fray Bartolomé Gutiérrez y de sus compañeros", da una clara visión de la concepción cristiana del martirio. A última hora, sin que el autor explique la causa, las mujeres fueron liberadas, y su lugar lo ocupó un japonés, el terciario franciscano Jerónimo de la Cruz.

La narración se convierte entonces en una apología que se inicia con el traslado de los futuros mártires al lugar del suplicio. Estos desfilan entre la gente como si fueran ya santos beatificados portando los símbolos tradicionales que la iconografía cristiana les ha atribuido siempre. "Fue saliendo -cuenta Claver- la devota y hermosa procesión de nuestros firmes y constantes mártires, y caminando hacia el lugar del martirio, que jamás emperador poderoso entró en Roma, ni más gozoso ni más triunfante; con el laurel del mayor valor que iban los siervos del Señor, con la aureola de su insigne palma".<sup>11</sup>

Para que "no pudieran hablar consolando a sus huérfanos", los malvados los sacaron encerrados en literas, amarrados y amordazados. A pesar de ello fray Vicente pudo gritar a unos portugueses que ahí estaban: "¡Viva la fe de Cristo hermanos!". En estos últimos momentos, tampoco podía faltar otro tema de los martirologios primitivos: fray Bartolomé perdonó a sus verdugos y suplicó a Dios que les diera la luz de la fe para la salvación de sus almas.

Tan sólo una peculiaridad diferencia a Bartolomé de los antiguos mártires: las reliquias son inexistentes pues la maldad del tirano fue tanta que llegó a privar de ellas a los fieles; los bienaventurados fueron quemados en una hoguera y sus cenizas arrojadas al mar, "porque no viniese a manos de cristianos algunas reliquias santas de aquellos."<sup>12</sup>

Claver deja hasta el penúltimo capítulo de la serie, el sexto, la narración del nacimiento, religión y virtudes del mártir. Lleno de lugares comunes, pues poco sabía de su biografiado, el hagiógrafo lo hace hijo de Puebla, de padres honrados y cristianos viejos, con juguetes de niño que mezclaban lo grave y entero de un escogido. Se inclinó por los agustinos a causa "del resplandor de la observancia que en sus conventos se llevaba". Su noviciado fue de grandes virtudes. "Como

<sup>11</sup>. *Ibidem*, cap. 5, p. 25.

<sup>12</sup>. *Ibidem*, cap. 6, p. 27.

era amado de Dios, lo vino a ser de los hombres, quienes estimaban su compañía como del cielo."<sup>13</sup>

A falta de datos reales, el modelo suplió con su esquema lo que exigía el requisito hagiográfico: mencionar los principales hechos de la infancia y la juventud del santo. Sin embargo, al pasar a describir su estancia en Filipinas y en Japón, el autor parece tener fuentes más precisas. La secuencia narrativa se desliza en forma cronológica y está llena de datos concretos: su paso a Manila con el padre Solier; su primera estancia en Japón entre 1606 y 1614; su expulsión con otros frailes por el "Xogun emperador"; su regreso en 1618 a petición de los cristianos japoneses que habían perdido en el martirio a su pastor, el agustino, fray Hernando de San Joseph; su llegada con fray Pedro de Zúñiga cuando en aquel reino se reiniciaba la persecución contra los cristianos, lo que influyó para enviar de regreso a Zúñiga a Filipinas; la guerra sin cuartel que le hizo el Demonio a través de los bonzos, sus fieles ministros; su azarosa vida de predicación clandestina que duró catorce años.

En el capítulo VII, una muy escueta mención de las virtudes de Bartolomé, nos regresa al modelo hagiográfico tradicional y a las generalidades: humildad, penitencia, devoción, caridad, están descritas de la misma forma como aparecen en todas las vidas de frailes santos.

El padre Claver, un agustino peninsular, tiene como objetivo principal el hacer una apología de su orden. Por ello, al terminar con el martirio de los otros frailes agustinos que ha mencionado en el título de la obra, declara: "Sea Dios bendito por los siglos de los siglos pues tan piadoso y franco fue servido de conceder tan ricos bienes a ésta su devota familia agustiniana".<sup>14</sup>

La obra de Claver es un ejemplo del modelo hagiográfico que nació con la primera literatura cristiana. Tal modelo tuvo su origen en las "actas de los mártires", textos de gran sobriedad que incluían los informes oficiales de los tribunales romanos, con interrogatorios, deposición de testigos y sentencias. Las comunidades cristianas conservaban estas actas y a ellas iban agregando los testimonios de quienes habían presenciado el suplicio. Muchos de estos documentos se perdieron durante la persecución de Diocleciano y sólo algunas sobrevivieron en varios de los escritos de los padres apostólicos, muchos de ellos también mártires. Sin embargo, estas actas no son propiamente hagiografía. La primera biografía de un santo mártir propiamente dicha fue la de san Cipriano

<sup>13</sup>. *Ibidem*, cap. 6, p. 29.

<sup>14</sup>. *Ibidem*, cap. 16, p. 77.

escrita por el diácono Poncio en el siglo III. Eusebio de Cesaréa, autor de la primera recopilación conocida de las actas, y otros padres de los siglos IV y V escribieron varias relaciones de esos martirios con un estilo ya claramente hagiográfico y la Iglesia promovió su lectura pública en el día del aniversario del mártir. Desde entonces, morir por la fe fue una de las principales muestras de santidad, y a ello debían estar dispuestos todos los cristianos, pues ésa era la mayor gloria que podía tener un creyente. El martirio implicaba dos hechos: una entrega voluntaria por la fe y la persecución de un tirano.<sup>15</sup>

Después de la gran época de los mártires paleocristianos, la Edad Media conoció pocos santos que murieran por la fe, aunque en el siglo XIII, la *Leyenda dorada* de Jacobo de la Vorágine fijó el modelo narrativo del martirio: modo de arresto, encarcelamiento, mutilaciones suplicios y otros tormentos.<sup>16</sup> Las cosas comenzaron a cambiar cuando Europa se encontró frente a una nueva frontera: el Islam africano o asiático en los siglos XIII y XIV y América, Asia oriental o las tierras ocupadas por los protestantes en el XVI. El renacimiento del martirologio en ese siglo movió al papa Urbano VIII a decretar formalmente que el martirio era un tipo único de santidad y no requería pruebas adicionales como los milagros para su declaración. Pero entonces, ¿por qué no fueron elevados a los altares los mártires en Japón muertos después de Felipe de Jesús y de sus compañeros?

Al parecer la causa fue que el número de casos y la gran cantidad de información que llegó a Roma sobre ellos rebasó la capacidad de la burocracia vaticana, lo que hizo imposible procesarlos.

Al principio, el Papado se mostró muy dispuesto a seguir las causas de los mártires en el Japón. En 1616 Paulo V, a petición del rey de España y de los franciscanos, nombró una comisión para que instruyera los procesos canónicos de los primeros mártires del Japón, que culminaron con la beatificación de Felipe y de sus compañeros.<sup>17</sup>

Después del éxito de estas primeras propuestas, entre 1621 y 1625 se hicieron nuevas informaciones, a instancia de la Sagrada Congregación de Ritos, por parte del administrador apostólico de China, residente en Macao, y del obispo de Manila. Poco después, todas las órdenes religiosas que misionaban en Oriente comenzaron a enviar noticias e informaciones de sus mártires.<sup>18</sup> Los dominicos,

<sup>15</sup>. Daniel Ruiz Bueno, introducción a las *Actas de los mártires*, Madrid, 1987, pp. III y ss.

<sup>16</sup>. Boureau, *op. cit.*, pp. 116 y ss.

<sup>17</sup>. García Gutierrez, *op. cit.*, p. 58.

<sup>18</sup>. Boero, *op. cit.*, pp. 173 y ss.

que tenían ocho entre los cincuenta y dos cristianos muertos hasta 1622, consiguieron la apertura de un proceso y unas letras remisoriales en 1627. Ese año, Urbano VIII permitió la veneración de los mártires japoneses de franciscanos y jesuitas por medio de una bula, aunque no estuvieran beatificados.<sup>19</sup>

Entre 1629 y 1632 dos congregaciones encargadas por el pontífice se reunieron para tratar el asunto de los mártires japoneses, y aunque los compararon con aquellos de la primitiva Iglesia, no se llegó a ningún acuerdo sobre la posibilidad de acelerar los procesos.<sup>20</sup>

El caso de Bartolomé Gutiérrez quedó en suspenso en este mar de informes y discusiones, a pesar de que desde fechas muy tempranas se iniciaron las informaciones de su martirio. Ya en 1633, al año siguiente de su deceso, el vicario agustino provincial de Goa envió a Roma un testimonio de los trabajos y gloriosa muerte de su ilustre hermano de hábito.<sup>21</sup> Tres años después, en 1636, el arzobispo agustino de Manila, fray Hernando de Guerrero, levantó proceso e informaciones sobre el martirio de fray Bartolomé y de sus compañeros.<sup>22</sup>

En Macao, colonia portuguesa donde vivían varios testigos presenciales del martirio de Bartolomé, fray Pedro de San Juan, como gobernador delegado del arzobispo de Goa para la diócesis de China, inició nuevos procesos informativos entre 1637 y 1638. Con base en los datos de estos testimonios y en los de Manila, Martín Claver armó la mayor parte de su historia.

Al parecer la obra del agustino aragonés aumentó el interés por Bartolomé y así, en 1640, se reunieron nuevas informaciones y se abrió un nuevo proceso en Macao. Este documento presentó algunas anomalías formales, por lo que al parecer fue rechazado en la Sagrada Congregación de Ritos.<sup>23</sup>

Entre 1648 y 1649 Roma pidió una copia del proceso de Macao, que se guardaba en el convento de los agustinos de la ciudad asiática, con el fin de cotejarlo con el que había recibido en 1640. Sin embargo, la Sagrada Congregación de Ritos no consideró suficientes y válidos los procesos de Manila

<sup>19</sup>. Von Pastor, *op. cit.*, v. 28, p. 260,

<sup>20</sup>. José Sicardo, *Cristiandad en el Japón*, Madrid, 1698, p. 349.

<sup>21</sup>. *Ibidem*, p. 350.

<sup>22</sup>. Gaspar de San Agustín, *Conquista de las Islas Filipinas*, Madrid, 1975, 2a. parte, p. 103.

<sup>23</sup>. *Beatificationis seu declarationis martyrii ven. servi Dei Bartholomeae Gutierrez*, Romae, ex typ. Rev. Camerae Apostolicae, 1752.



hasta 1666.<sup>24</sup> Los de Macao, en cambio, no lo fueron sino hasta 1668, fecha en que Clemente IX decretó la apertura de las causas de los mártires del Japón muertos desde 1627. En esa ocasión el pontífice subsanó con su autoridad los defectos de todos esos procesos, defectos de jurisdicción y de forma, pues no habían sido hechas a los testigos las preguntas señaladas en los interrogatorios. En 1669 el mismo papa, Clemente IX, dispensó a estas causas del requisito de los 50 años impuesto por Urbano VIII para la apertura de procesos.<sup>25</sup>

Mientras tanto, la historia del padre Claver circulaba dentro del reducido ámbito de la congregación agustina y se difundía entre los miembros de su orden. En la Nueva España, la primera referencia que se tiene a la obra de Claver y a la vida del mártir agustino la da fray Esteban García en su *Libro Quinto de la Crónica de la Provincia de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en México*, escrita alrededor de 1640.<sup>26</sup> A lo largo de 9 capítulos (del CVIII y CXVII de la edición moderna) García relata la vida y el martirio de fray Bartolomé con muchas noticias sacadas de la obrita de Claver, aunque señala haber consultado también otras fuentes.<sup>27</sup> Al diversificar su información, García difiere en varios aspectos de Claver. El es el primero, por ejemplo, que señala la ciudad de México como el lugar de nacimiento y profesión del santo mártir, a diferencia de Claver que lo consideraba poblano. Este dato, al igual que su mención al origen humilde del venerable, parece estar sustentado en pesquisas que el cronista realizó en la capital; de hecho, la aseveración sobre la pobreza de sus padres sirve para dar una enseñanza moral: "en la casa de Dios no hay más que dos linajes ser bueno o ser malo". En otras ocasiones sus informes parecen tomarse de crónicas de la orden, como su relación de la entrada de los agustinos al Japón en 1601 con el

<sup>24</sup>. *Ibidem*. Aunque los testimonios aquí presentados se refieren en su mayoría al lego franciscano Gabriel de la Magdalena, el título del proceso lleva el nombre de fray Bartolomé Gutiérrez.

<sup>25</sup>. García Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 59 y s.

<sup>26</sup>. El original está inserto en un *Suplemento Crónico* atribuido a José Sicardo que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid (Mss. 4349). La primera edición de la obra se debe a Gregorio de Santiago Vela, Madrid, Imprenta G. López de Horno, 1918, y presenta algunas alteraciones respecto al original. El padre Roberto Jaramillo, agustino de la Provincia de Michoacán, prepara una nueva edición completa y fiel sacada del original.

<sup>27</sup>. Por ejemplo cita a un jesuita, el padre Morejón, del que dice tomar la vida de algunos mártires que menciona. Cita también a fray Hernando Becerra en la relación del martirio de fray Hernando de San José en 1617.



padre Guevara.<sup>28</sup> Lo mismo pasa con sus referentes hagiográficos, que producen algunas digresiones como la del milagro de la telaraña que García compara con uno igual acaecido a san Félix de Nola.

Pero quizá la diferencia más marcada entre ambos escritos es su perspectiva y los objetivos para narrar esta vida. Claver es un peninsular, García es un criollo. Para el primero, Bartolomé es una gloria para su orden; para el segundo es además una prueba de la superioridad de los frailes frente a los clérigos seculares. García escribe su obra en un momento en el que la pugna entre las órdenes religiosas y los obispos está pasando por una fuerte crisis. Para él, la vida de Bartolomé es una bandera contra las pretensiones de los obispos:

De paso se advierte -dice indignado- para obviar a la molesta contradicción que hacen los señores obispos a los religiosos en las misiones de Indias, que aunque en los reinos del Japón han dado sus vidas por la predicación del santo evangelio algunos clérigos, todos ellos son japones, sin que clérigo español o europeo... haya predicado en aquel imperio, pasando de ciento los mártires europeos de las cuatro religiones que con tales preseas pueden campear y triunfar de tan humanas y molestas contradicciones. A este propósito se puede notar una advertencia del Padre Maestro fray Marcos de Salmerón, al fin del *Recuerdo* 39, que hasta hoy ningún obispo, en tantas nuevas conversiones ha derramado su sangre ejerciendo su ministerio... así como tampoco ha habido ningún obispo que haya tomado por su cuenta conversión nueva, remitiéndola a las religiones.<sup>29</sup>

En este sentido, la frase con que da término a la vida de Bartolomé es concluyente: "En estos y en otros insignes mártires conocerá el mundo lo mucho en que las religiones han servido a la Iglesia Católica en aquel apartado y obstinado imperio, tan regado de rubíes preciosos para que sea una riquísima mina de cristiandad y virtudes".<sup>30</sup>

A pesar de sus interesantes aportaciones y puntos de vista, la obra de Esteban García no tuvo prácticamente circulación en ese tiempo. Sepultada en el archivo conventual de San Agustín de México, sus noticias fueron muy poco conocidas hasta fines del siglo XVII.

<sup>28</sup>. Aunque Gregorio de Santiago Vela corrige el dato en una nota y dice que este hecho sucedió en 1602. Esteban García, *op. cit.*, p. 322, n. 1.

<sup>29</sup>. Esteban García, *op. cit.*, cap. CXVI, p. 349.

<sup>30</sup>. *Ibidem*, cap. CXVII, p. 350.

Suerte muy distinta siguió el opúsculo de Claver que fue reeditado en México en 1666, con algunos agregados, por el criollo Juan Fernández Lechuga; su finalidad, fomentar su culto y promover los milagros que llevarían a Bartolomé a los altares.<sup>31</sup> La impresión de este texto provocó un fuerte impacto, no sólo porque ratificaba el origen poblano del venerable, sino también por haber señalado con detalle la casa y la calle de Puebla donde nació y por hacer al mártir profeso en el convento de esa ciudad.<sup>32</sup>

Siete años después de la edición de Fernández Lechuga salía a la luz la crónica de la provincia agustina de Michoacán de fray Diego de Basalenque. El afamado cronista incluía en ella una breve noticia sobre la vida de Bartolomé al hablar de la fundación de Yuririapúndaro, e introducía el novedoso dato, sacado de los archivos provinciales, de que el mártir había realizado sus estudios aquí y "por haberse originado todo este bien desde este convento, en el cual firmó para China, y desde el cual salió para esta feliz jornada... [se incluye acá su vida]".

Basalenque, que terminaba su obra por 1648, no conoció el texto de Claver, aunque tuvo noticia de él: "agora ha venido nueva de su martirio y vida impresa, no la he podido haber a las manos y lo procuro, y hallada la pondré aquí". Esto hace que su versión de los hechos difiera ligeramente de los informes pues sus noticias son seguramente obtenidas por trasmisión oral. Dice, por ejemplo, que Bartolomé "...fue conocido y preso con otros compañeros, a estos los martirizaron luego y a él lo pusieron en la cárcel para martirizarlo después". Sin embargo Basalenque menciona la existencia de un documento en el archivo de Valladolid de Michoacán que él vio: "una carta y relación de lo sucedido y lo cual él [el mártir] esperaba sucediese en sí", que escribió desde la cárcel.<sup>33</sup>

Curiosamente, sin haber conocido las obras de Claver y de Fernández Lechuga, Basalenque también hace alusión a la oriundez poblana de Bartolomé. El dato ya estaba sacralizado de por sí, pues no sólo se encontraba en los cronistas novohispanos, sino también aparecía en el autorizado *Teatro eclesiástico* de Gil

<sup>31</sup>. La obra lleva el título, *Relación del martirio del Ven. P. fray Bartolomé Gutiérrez del orden de San Agustín de la Provincia de México* y está citada por Beristain, *op. cit.*, v.II, p. 152.

<sup>32</sup>. Santiago Vela en García, *op. cit.*, p. 320, n. 1.

<sup>33</sup>. Diego de Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, primera edición México, viuda de Bernardo Calderón, 1673. 2a. ed., 3 v., México, 1886, Lib. I, cap. XII; v., I, pp. 267 y s.

González Dávila impreso en 1649, quien además de hacerlo poblano, lo apellida "de Quirós".<sup>34</sup>

El hecho no pasó desapercibido para los poblanos que, avalados por tan incuestionables testimonios, tuvieron desde entonces la certeza de que el segundo mártir criollo que sería llevado a los altares era su coterráneo. La aparición de la vida del beato Felipe de Jesús impresa por fray Baltasar de Medina en 1683, movió aún más los ánimos de los habitantes de Puebla para buscar la beatificación de su propio mártir; el orgullo local era más fuerte que el sentimiento nacional y esta competencia promovida por Puebla, que se consideraba tan insigne e importante como la ciudad de México, provocó que el tema sobre la patria de Bartolomé fuera objeto de fuertes discusiones desde fines del siglo XVII hasta bien entrado el XVIII.<sup>35</sup>

La primera disputa se dio en 1682 cuando el mismo fray Baltasar de Medina publicó, en su *Crónica* de la provincia de los dieguinos, sus dudas sobre la supuesta oriundez poblana del venerable, asegurando que Bartolomé había nacido en la ciudad de México.<sup>36</sup> Al año siguiente fray José Sicardo, el agustino madrileño que había pasado a México para restaurar la alternativa, daba a la imprenta un *Memorial sobre la patria de fray Bartolomé Gutiérrez*, en el que mostraba, como pruebas contundentes del nacimiento y profesión del mártir en la capital del virreinato, dos traslados de documentos oficiales: la fe de bautizo, fechada el cuatro de septiembre de 1580 y firmada por el cura del sagrario metropolitano Francisco Losa, el amigo de Gregorio López; y el acta de su profesión religiosa en el convento de México, signada por el provincial fray Diego de Contreras y por el maestro de novicios fray Francisco de Rivera el primero de junio de 1597.<sup>37</sup>

A raíz de estas averiguaciones, el padre Sicardo se volvió uno de los mayores promotores del mártir criollo, tanto que, cuando salió de México en 1685 rumbo a Roma para arreglar los asuntos que lo enfrentaron con fray Diego de la Cadena, el ayuntamiento de la ciudad de México le dio nombramiento y dinero para que

<sup>34</sup>. Gil González Dávila, *op. cit.*, f. 72. (v.I, p.110).

<sup>35</sup>. Antonio Rubial, "Bajo el manto de los santos propios..." *Revista de la Universidad*, número extraordinario, México, 1993, pp. 39 y s.

<sup>36</sup>. Baltasar de Medina, *Crónica de la santa provincia de San Diego de México*, México, 1977, f. 244 vta.

<sup>37</sup>. Santiago Vela en García, *op. cit.*, pp. 320 y s., n. 1. y *Ensayo de una Biblioteca Iberoamericana de la orden de san Agustín*, 8 v., Madrid, 1913-1931, v. VII, p. 491.

promoviera en su nombre la causa del mártir (junto con la del ermitaño Bartolomé de Jesús María), ante la Sagrada Congregación de Ritos.<sup>38</sup>

La estancia de Sicardo en la Ciudad Eterna coincidió con una renovada actividad alrededor de los mártires del Japón. En 1685 y en 1686 se reunieron dos congregaciones para examinar las causas de aquellos que murieron entre 1617 y 1632. De ellas salió un decreto de la Sagrada Congregación de Ritos en 1687 que ordenaba la apertura de todos los procesos, detenidos aún por cuestiones formales. En efecto, razones como el hecho de que los testigos no habían sido examinados legítimamente o que muchos de los procesos fueron formados por el juez delegado por el gobernador del obispado de China y no por el arzobispo de Goa, eran las que se aducían para no aceptarlos. Fray José Sicardo, después de alegar que ninguno de esos argumentos era válido, comenzó a enviar cartas a los reyes de España y Portugal, a los cabildos eclesiásticos y a las comunidades monásticas interesadas y logró que fueran remitidos a Roma un sinnúmero de memoriales.<sup>39</sup>

Culminación de esta campaña fue su magna obra *Cristiandad en el Japón* que salió a la luz en Madrid en 1698. Sicardo, que publicó este texto para acelerar los procesos, hace mención de todos los mártires, hasta los últimos muertos en 1643, aunque pone especial hincapié en los agustinos. Notablemente libre de anotaciones eruditas, aunque con algunas referencias bíblicas y clásicas, la obra de Sicardo menciona, y a veces transcribe, un impresionante número de fuentes, informes, sumarios y cartas. Fray José obtuvo una buena parte de esos materiales durante su estancia en México, donde saqueó el archivo del convento grande de los agustinos, llevándose de él documentos sobre Nueva España y Filipinas. Así, a las noticias que da Claver, a quien conoce en la edición mexicana de Fernández Lechuga, agrega las referencias tomadas de la crónica manuscrita de Esteban García, que pasó a formar parte de su colección privada. En la *Cristiandad*, Sicardo utiliza también dos relaciones históricas hechas por el mismo Bartolomé Gutiérrez, una sobre la vida y martirio de fray Pedro de Zúñiga y

<sup>38</sup>. *Informe Impreso de José Sicardo al rey*, 1688. AGI., México, 316.

<sup>39</sup>. Sicardo, *Cristiandad...*, pp. 358 y ss. Carlos II, por ejemplo, envió el 30 de abril de 1695 una carta a la Sagrada Congregación de Ritos donde pide se promueva la beatificación de todos los mártires del Japón, dado que la mayoría eran sus súbditos. AMRE.EESS., leg. 153, f. 82.

fray Luis de Flores, que trascribe íntegra, y otra acerca de algunos mártires muertos en 1622.<sup>40</sup>

En la obra de Sicardo, distribuida en tres libros, la vida y muerte de Bartolomé Gutiérrez ocupa el capítulo IX del libro segundo, unas veinticinco páginas (de la 239 a la 264), divididas en once incisos. Los dos primeros, donde trata del nacimiento y profesión del mártir, son los más polémicos; en ellos critica a los autores que lo hacen poblano y que lo apellidan "de Quirós" (pues dice que el de su madre era Afanador) y repite las pruebas de su oriundez capitalina y de su profesión en el convento de México. De Basalenque toma el dato de los estudios realizados en Yuririapúndaro, y agrega que en ese convento se colocó en 1683 un retrato suyo en la celda donde había vivido. Menciona que en 1605 era conventual en Puebla, pero no maestro de novicios como dice García pues, por su juventud, era imposible que ocupara tal cargo. Al final del inciso segundo, Sicardo insiste en que fue el ministerio apostólico de la conversión por lo que había dejado a sus padres y su patria y relata esta anécdota: "Dijéronle en una ocasión que estaba muy grueso y lleno de carnes, y respondió con humilde gracejo: con esto habrá más reliquias que repartir de mi cuerpo cuando muera mártir, que alguna vez pasaré a Filipinas y de ahí a Japón a morir por la fe de Cristo".<sup>41</sup>

A lo largo de los incisos III y IV, Sicardo describe su labor misional en el Japón y exalta su celo y virtudes. Salvo la fecha de su llegada, que pone 1612 y no en 1606 como dice Claver, todas las anécdotas milagrosas de cómo Dios lo liberó de sus perseguidores están tomadas de la edición de Fernández Lechuga.

A partir del inciso V y hasta el XI se narra la historia del martirio, que no difiere mucho de las versiones de sus biógrafos anteriores, salvo por el tono de la narración, por la abundancia de detalles y por la inclusión de cartas y documentos completos. El Tacanaga de Sicardo, por ejemplo, está dibujado con rasgos de crueldad mucho más efectistas que el de Claver (arranca a los niños de los vientres de sus madres que no quieren abjurar). Los santos ejercicios en que se empleaban en la cárcel son descritos con más minuciosidad y los horrores del tormento en Ugen están narrados con mayores pormenores. Y sobre todo el martirio que padecieron en la hoguera, descrito en el inciso XI, en el que se

<sup>40</sup>. Santiago Vela, *Ensayo...*, v. III, p. 509. La relación del martirio de fray Pedro de Zúñiga y de sus compañeros, fechada en 14 de marzo de 1623, está publicada en la *Cristiandad en el Japón* de Sicardo, pp. 220-229.

<sup>41</sup>. Sicardo, *Cristiandad...*, p. 242 a.

describe el palenque, la leña mojada para que hiciera humo, la forma en que los ataron a los palos, con un solo dedo para que pudieran apartarse si se arrepentían en el último instante. "El primero que comenzó a sentir el fuego fue el venerable Bartolomé y dando dos vueltas a su columna (para reconocer como capitán de aquella dichosa escuadra si cada uno de sus compañeros guardaba el puesto) volvió a abrazarse con ella viéndolos a todos firmes".<sup>42</sup>

Junto a esta minuciosidad narrativa, aparecen algunas anécdotas novedosas: la conversión de un bonzo que predicó el cristianismo después de bautizado y murió mártir en la hoguera; la escena en que los religiosos presos son llevados a una huerta donde treinta mujeres desnudas en un estanque, "con sus deshonestos ademanes les provocaban a torpeza";<sup>43</sup> la graciosa narración, tan parecida a la del martirio de san Lorenzo, en la que "uno de los padres, reparando que el agua hirviendo no le había bañado por debajo del brazo, lo levantó lo que le permitía el cordel y dijo a uno de sus verdugos que ese lado faltaba por remojar";<sup>44</sup> la suerte de las mujeres portuguesas liberadas a última hora del martirio y que entraron como religiosas en un convento de Macao, siendo testigos en el proceso levantado en la ciudad china.

Pero sin duda los aspectos más novedosos de la obra de Sicardo están en el tratamiento de dos temas desconocidos en la hagiografía de Gutiérrez hasta entonces: las reliquias y los milagros. Respecto al primero el autor dice: "Aunque no pudo la devoción de los cristianos recoger reliquias... nuestro convento de México consiguió un jubón blanco y negro de seda aforrado de olandillas que le perteneció y que se conserva en el oratorio del noviciado y una carta que envió en 1630 a su sobrino dándole noticias de la cristiandad en el Japón".<sup>45</sup>

El tema de los milagros era más dificultoso. Ya desde 1676, año en que Inocencio X confirmó las actas, se habían presentado algunas dudas sobre la falta de milagros. Para muchos teólogos bastaba con el solo martirio como muestra de santidad; otros, sin embargo, aducían la necesidad de su demostración con milagros. Alejandro VIII en 1691 quiso definir que el martirio era suficiente, pero murió antes de hacerlo.<sup>46</sup> Con estos antecedentes, Sicardo se vio en la necesidad de incluir un capítulo en su obra para hablar de los hechos

<sup>42</sup>. *Ibidem*, p. 262.

<sup>43</sup>. *Ibidem*, p. 258.

<sup>44</sup>. Sacado de los procesos informativos hechos en Goa en 1633. *Ibidem*, p. 259.

<sup>45</sup>. *Ibidem*, p. 264.

<sup>46</sup>. Boero, *op. cit.*, pp. 173 y ss.

prodigiosos que se habían dado a raíz de los martirios en el Japón. En dicho apartado menciona: "También comprobó Nuestro Señor el martirio de el padre fray Bartolomé Gutiérrez y sus compañeros con señales que le ilustraron, pues se vio en el aire una luz grande sobre los cuerpos de los mártires al tiempo que padecieron, y también un ave blanca, que parecía paloma, que repetía los vuelos sobre ellos".<sup>47</sup>

La *Cristiandad en el Japón* tenía como principal objetivo hacer una recapitulación de la gran cantidad de mártires que regaron con su sangre una de las tierras que presentaron mayores dificultades para la penetración cristiana. Por medio de esta obra su autor pretendía no sólo promover a los altares a todos esos mártires para gloria de los agustinos y de las otras órdenes, sino también llamar la atención de la cristiandad universal para que prosiguiera con una labor misional iniciada cien años atrás. Sin embargo, Japón ya había cerrado sus puertas a la religión católica en forma definitiva desde 1639; los *shogunes* habían roto incluso las esporádicas relaciones que tenían con España y Portugal y, expulsando de sus tierras hasta a los jesuitas, se habían inclinado hacia Holanda en sus tratos comerciales, pues ésta no pretendía cristianizarlos. Para la época en que escribe Sicardo las probabilidades de una misión exitosa en el Japón eran nulas. Es obvio que ante tal perspectiva, la figura del mártir en el Japón perdiera su vinculación con la realidad y, al igual que pasó con la del eremita, sólo tuviera existencia en los terrenos de la literatura hagiográfica.

Por esta razón, la obra de Sicardo fue citada muy a menudo y sus noticias sobre Bartolomé Gutiérrez se copiaron exhaustivamente, a diferencia de lo que había pasado con las tan poco difundidas biografías anteriores. Un ejemplo de ello fue fray Gaspar de San Agustín, misionero y polígrafo agustino profeso en Manila, quien en su *Conquista de las islas Filipinas*, da algunas referencias del venerable Bartolomé y en su introducción incluye un elogio latino dedicado a su memoria. Esta obra salió el mismo año que la de Sicardo, pero según Gregorio de Santiago Vela, fray Joseph conoció el manuscrito de fray Gaspar antes de su impresión y le hizo agregados y anotaciones.<sup>48</sup> Por otro lado, en el siglo XVIII fray Sebastián de Portillo y Aguilar, en su *Crónica espiritual agustiniana*, dedica doce páginas al

<sup>47</sup>. Sicardo, *Cristiandad...*, p. 360.

<sup>48</sup>. Santiago Vela, *Ensayo...*, v. VII, p. 100.

mártir criollo y su información está directamente tomada de la obra del agustino madrileño.<sup>49</sup>

A pesar de los intentos de Sicardo para promover a los mártires del Japón, los procesos quedaron de nuevo detenidos y, en buena medida, por su culpa. La magna campaña que realizó, aunque efectiva, fue contraproducente pues, a los numerosos papeles ya existentes se agregaron otros más de religiosos y seculares promovidos por franciscanos, jesuitas, dominicos y agustinos procedentes de Macao, Goa y Manila. Fueron tantas las pruebas y contrapruebas y tan innumerables las causas, que el proceso de Bartolomé se anegó de nuevo en el pantano de la burocracia vaticana y quedó suspendido por varias décadas más.

Cincuenta años después de aparecida la obra de Sicardo, en 1748, Ludovicus Valentibus, procurator de la fe, reabrió la causa. Para ello solicitó a los agustinos de Macao que le enviaran los procesos apostólicos hechos en 1640 con el fin de cotejarlos con los existentes en Roma. En 1752 la Sagrada Congregación de Ritos aceptó la apelación y revisó de nuevo el controvertido proceso de Macao. En un legajo impreso de 70 páginas se resumieron todas las irregularidades que presentó el proceso en cuanto a la forma de preguntar a los testigos, al nombramiento del notario apostólico y a la autoridad de quien abrió el proceso, que no era el ordinario. A continuación tales animadversiones eran refutadas una por una. La propuesta tuvo el éxito esperado y un decreto del 29 de enero de 1752, firmado por Benedicto XIV, daba por válido el proceso de Macao y las pruebas.<sup>50</sup>

El siguiente paso debía ser separar la causa de Bartolomé de la del resto de los mártires para agilizarla. Pero esto no se logró sino hasta 1768, año en que la tomó en sus manos fray Francisco Xavier Vázquez, criollo peruano, promotor de las ciencias y la historia eclesiástica y para ese tiempo general de los agustinos calzados.

El ponente de la causa, el cardenal duque de York, obtuvo la primera congregación para el 10 de diciembre de 1768. En ella, a pesar de que la resolución de los consultores fue afirmativa, hubo oposición por parte de algunos

---

<sup>49</sup>. Sebastián de Portillo, *Crónica espiritual agustiniana. Vidas de santos, beatos y venerables religiosos y religiosas del orden de San Agustín*, 4 vols. Madrid, 1731, pp. 431-443.

<sup>50</sup>. *Beatificationis seu declarationis martyrii ven. servi Dei Bartholomeae Gutierrez, Romae, ex typ. Rev. Camerae Apostolicae*, 1752.



de los cardenales. El padre Vázquez se había declarado abiertamente contrario a los jesuitas, cuya disolución se trataba en esos momentos en la curia, y los cardenales aliados de la Compañía de Jesús utilizaron el caso Gutiérrez para hacerle la guerra. A pesar de haber sido declarado que el martirio de fray Bartolomé se realizó "en defensa de la fe", los enemigos del general agustino lograron que Clemente XIII retrasara su parecer, a pesar del apoyo de monseñor Pasani, el promotor de la fe. Con la muerte del pontífice el decreto quedó sin confirmar y la causa encalló de nuevo. Clemente XIV pretendió seguir con ella, pero otra vez los cardenales projesuitas la detuvieron.

En junio de 1779, el padre Vázquez envió un informe al embajador español en Roma explicando que la causa de Bartolomé estaba en suspenso hasta ese momento. Los gastos, que solventaba la provincia agustina de México, no eran muchos, pero nadie quería hacerse cargo de ella pues, a pesar de que Benedicto XIV y los papas sucesivos se mostraron muy inclinados a promoverla,<sup>51</sup> la fama que tenía Vázquez de "regalista y antijesuita" lo hacían "abominable". El informe termina con una abierta acusación. Los cardenales "que sólo les falta la sotana para ser jesuitas, hicieron cuantos oficios clandestinos pudieron para que no se confirmara el decreto y de este modo no se confirmase la causa que haría ver que los manejos de los jesuitas en el Japón fueron causa de la pérdida de la cristiandad establecida ya en aquella región".<sup>52</sup>

Tuvo que pasar un siglo aún para que finalmente la causa tuviera el éxito esperado. Hasta 1867, en época de Pío IX, se concedió la beatificación a Bartolomé y se le dio el 7 de septiembre como su día de fiesta. Junto a él, también se elevaba al culto público a otro fraile novohispano, este franciscano, muerto en Omura en 1627 y llamado Bartolomé Laurel. Tales beatificaciones, y la canonización de Felipe de Jesús en 1862, eran consecuencia de la urgente necesidad que tenía el Papado de fortalecer al bando conservador frente a los anticlericales liberales.

---

<sup>51</sup>. El papa Benedicto XIV, en su obra *Beatificatione et canonizationes sanctorum*, Lib III, c. 13, num 1., habló con sumo aplauso de ella maravillándose de que no se promoviera. Lo mismo se dice en las informaciones de Grimaldi de 1778. Las causas de Gutiérrez y Margil de Jesús son las que presentaron dubios menores y las que más esperanzas tenían de éxito. AMRE.EESS., Leg. 439, exp. 2.

<sup>52</sup>. Informe de fray Francisco Xavier Vázquez al embajador español en Roma, duque de Grimaldi. Roma, junio 2 de 1779. AGI, Indiferente General 3032.

A esta segunda mitad del siglo XIX pertenece toda la iconografía que conocemos sobre Bartolomé Gutiérrez: algunos retratos y esculturas en las catedrales de México y de Puebla, en los conventos agustinos de San Luis Potosí y de Morelia y en la sacristía de la Profesa en México. Si es cierto que casi no existieron representaciones del mártir durante la época virreinal, podemos intuir que su culto estuvo muy restringido. A principios del siglo XIX, Mariano Beristain se admira "del descuido en que la ciudad de México, tan religiosa como rica en arbitrios, ha estado tantos años sin avivar la beatificación solemne de un hijo suyo tan esclarecido".<sup>53</sup> Sin imágenes y con escasísimas reliquias, Bartolomé fue un siervo de Dios venerado y promovido sólo en los ámbitos agustinos.

Esto es lo que nos muestra una noticia sobre la celda del mártir, conservada en Yuririapúndaro por los frailes como un santuario hasta la secularización del convento en 1750.<sup>54</sup> Esto también es lo que nos dicen las crónicas del siglo XVIII, pues la única que hace mención de él es la del agustino Matías de Escobar, difusora de las noticias de la obra de Sicardo.<sup>55</sup>

Cuatro capítulos de su *Americana Thebaida* están dedicados a Bartolomé, con alusiones inflamadas de amor patrio. El bautismo del venerable, en la octava de la fiesta de la "gloriosa indiana santa Rosa de Lima", es "un pronóstico de la futura dignidad de este indiano varón".<sup>56</sup> Su asociación con Gregorio López, a través del padre Losa que lo bautizó, es otro referente premonitorio que se relaciona con el orgullo criollo. Las paredes de su celda en Yuririapúndaro le han comunicado a muchos religiosos el fervor de ir al Japón, y "bien le conviene a este convento el renombre de... laguna de sangre, pues sus hijos han salido de madre a inundar con sus púrpuras las vastas regiones del Japón".<sup>57</sup>

Hasta el viejo conflicto de la patria del mártir se convierte en una elucubración sobre lo glorioso que es para una ciudad tener por hijo a un varón tan magnánimo. "México -dice- lo desea tener por hijo para colocar esta águila agustiniana... sobre su nopal, armas de su hidalguía. La Puebla de los Angeles se lo apropia para en el blasón de los ángeles de su escudo poner a este abrasado serafín...".<sup>58</sup>

<sup>53</sup>. Beristain, *op. cit.*, v. II, p. 77.

<sup>54</sup>. Agradezco al padre Roberto Jaramillo esta noticia.

<sup>55</sup>. Matías de Escobar, *Americana Thebaida*, Morelia, 1970, capítulos 41-44. pp. 589 y ss.

<sup>56</sup>. *Ibidem*, p. 590.

<sup>57</sup>. *Ibidem*, pp. 594 y s.

<sup>58</sup>. *Ibidem*, p. 589.

A pesar de la salida retórica de Escobar, el tema de la patria de Bartolomé no había dejado de ser polémico. Autores nativos de Puebla, como Miguel Zerón Zapata, lo consideraban poblano.<sup>59</sup> Los cronistas de la ciudad de México, como fray Agustín de Vetancur lo mencionan como una de las glorias de la capital virreinal.<sup>60</sup> A mediados del siglo XVIII, Diego Antonio Bermúdez de Castro, en su *Teatro Angelopolitano*, hace una mención al mártir del Japón aludiendo que nació en Puebla. Su argumento se remite a las autoridades que consignaron el dato, e invalida el documento aducido en contra con estas palabras: "aunque el reverendísimo padre fray Balthasar de Medina quiso defraudar deste blasón a la Puebla diciendo ser este ínclito mártir natural de México; como el amor de ésta es tan dulce, le persuadió con presteza a que una fe de bautismo que halló en los libros del curato de el Sagrario era la de este varón prodigioso".<sup>61</sup>

La discusión tiene el interés de mostrarnos dos fenómenos presentes ya desde el siglo XVII; por un lado la competencia que Puebla estableció con México y que se manifestó en ese afán por demostrar que tenía los mismos blasones de gloria que la capital; por el otro, la presencia del Japón dentro del imaginario colectivo novohispano, desde fechas muy tempranas, como un país exótico, con un emperador, una nobleza y un sacerdocio monacal, y del cual no sólo llegaban objetos preciosos, sino también los ecos de los mártires criollos que con su sangre habían regado su incipiente cristiandad.

Este obsesivo interés por los mártires en el lejano y exótico Japón fue una de las causas por las que los muchos mártires muertos por manos de los indios bárbaros en el norte de Nueva España nunca fueron promovidos a la beatificación.

En su *Historia eclesiástica*, fray Jerónimo de Mendieta menciona a fray Juan Calero, el primer mártir fraile después de los niños de Tlaxcala. Muerto por los caxcanes durante la terrible rebelión que asoló las tierras del Mixtón en 1541, su cuerpo fue encontrado incorrupto cinco días después de fallecido "y su sangre tan fresca como si entonces lo acabaran de martirizar". Su entierro en Eztatlán se hizo "con mucha devoción y con voz de santo".<sup>62</sup> Al igual que él, alrededor de cuarenta franciscanos y veinte jesuitas perdieron la vida durante los tres siglos

<sup>59</sup>. Zerón Zapata, *op. cit.*, cap. 23, p. 132.

<sup>60</sup>. Vetancur, *op. cit.*, *Tratado de la Ciudad de México*, f.27.

<sup>61</sup>. Antonio Bermúdez de Castro, *Teatro Angelopolitano*, Puebla, 1985. p. 220.

<sup>62</sup>. Mendieta, *op.cit.*, Lib. V, 2a. parte, cap. I, pp. 735 y ss.

coloniales, víctimas de las continuas rebeliones indígenas y de los ataques de los nómadas que llenaron la historia del norte de México.<sup>63</sup> Sus vidas, martirios y milagros fueron registrados por los cronistas de sus órdenes, Espinosa, Arlegui, Pérez de Rivas, Alegre, pero nunca hubo intentos de promoverlos a los altares.

Es claro que para los novohispanos de los siglos XVII y XVIII no era necesario mostrar a la cristiandad europea que su tierra era aún una zona de gentiles. De todos modos, la sangre de estos mártires estaba ya dando frutos con la conversión masiva de los bárbaros, cosa que estaba muy lejos de suceder en el Japón. Por otro lado, los misioneros muertos en el norte habían sido victimados por indios salvajes, no contemplados por un modelo hagiográfico nacido durante el dominio del Imperio Romano. El mártir debía morir como víctima de un tirano y entre los nómadas este personaje no existía. En cambio, los mártires en el Japón habían muerto en un país con un emperador y con crueles gobernadores, que llenaban con creces el esquema "romano" del tirano. Finalmente, al ser Nueva España madre de misioneros y de mártires en Asia, se volvía una nación evangelizadora como lo eran las de Europa, lo que constituía una prueba fehaciente de su madurez espiritual y de su pretensión de ser espejo y sucesora de la Iglesia primitiva apostólica.

---

<sup>63</sup>. Atanasio G.Saravia, *Los misioneros muertos en el norte de Nueva España*, México, 1943, pp. 209 y s.

## CAPITULO V

### LA RELIGIOSA

A las mujeres les está inculcado que el pecado esta emplazado en el interior de ellas mismas, por lo que la relación ética con su cuerpo tendría que ser necesariamente alienada y autodestructiva.<sup>1</sup>

El cuerpo femenino es el receptáculo de los valores masculinos y del equilibrio social. Por ello la insistencia en que la máxima trasgresión que la mujer hace a su contexto es a través del uso indebido del cuerpo.<sup>2</sup>

En medio de la plaza, ante la mirada de los peatones que se detenían atónitos a contemplarla, Teresa Romero se retorció sobre el piso y emitía sonidos guturales y palabras inconexas. Cuando volvió de su trance dijo haber estado en el purgatorio y narró con lujo de detalles todo lo que ahí había visto. Unas monedas, para rezar por las almas en pena, fueron el pago de un acto que tenía mucho de teatral. La mujer encontró que esta actividad resultaba muy bien remunerada y comenzó a ampliar su repertorio con imágenes del niño Jesús que fingía amamantar, con hostias que sangraban en su boca, con parálisis faciales y llagas, con visitas al cielo y al infierno y charlas con la Virgen y los santos. Las lecturas edificantes le daban abundante material para sus "puestas en escena" y pronto se volvió tan popular que era invitada a las tertulias vespertinas para comunicar a los asistentes con el más allá. Pero la situación no podía durar y, acusada de fingimiento místico ante el tribunal del Santo Oficio, fue condenada a trabajos forzados en un hospital durante diez años. Esto acontecía en la ciudad de México alrededor de 1640.<sup>3</sup>

Diez años atrás murió en el convento de las carmelitas descalzas de Puebla una religiosa llamada sor Isabel de la Encarnación. Durante dieciocho años esta monja había tenido trastornados a sus confesores por los terribles ataques demoniacos que sufría. El Enemigo la golpeaba, la tentaba con horribles visiones y le arrojaba objetos. Pero sus virtudes y milagros y el fracaso de los exorcismos, aplicados porque algunos la consideraban posesa, demostraron la santidad de

---

<sup>1</sup>. María M. Rivera Garretas. *Textos y espacios de mujeres*, Barcelona, 1990, pp. 60 y s.

<sup>2</sup>. Dolores Bravo, "La permanencia del corazón" en *Utopías*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, feb.-mar. 1991, num. 8, p. 11.

<sup>3</sup>. Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México*, México, 1988, pp. 493 y ss.

una vida que encontró en el sufrimiento el camino hacia el cielo. Su experiencia mereció pasar a la posteridad gracias a una biografía que de ella hizo uno de sus confesores.<sup>4</sup>

Ambos casos son una muestra de lo sutil que era la línea divisoria entre ortodoxia y heterodoxia y de lo fácil que se transitaba de la santidad a la perversión. En ambos se puede también observar el prejuicio misógino de una cultura que durante siglos había depositado en la mujer un sinnúmero de valores negativos: ser inferior al hombre, débil pero peligrosa por tentadora y causante de la entrada del mal en el mundo. Asimismo ambos casos son un claro ejemplo de dos de las cuatro posibilidades que encontró la mujer novohispana para destacarse en un medio donde imperaba el dominio masculino. Junto al fingimiento místico y a la hechicería (camino para las mestizas e indígenas doblemente marginadas por su condición femenina y étnica), estaba la vía visionaria y ascética de las religiosas y de algunas "beatas" laicas y, el más raro, de la racionalidad que masculiniza, reservado sólo a mujeres excepcionales como sor Juana Inés de la Cruz.<sup>5</sup>

Es obvio que de estos cuatro caminos, el único que podía ser propuesto como modelo de santidad era el de las monjas entregadas a la oración y al ascetismo. Este ideal fue descrito en más de treinta biografías que narran la vida y las virtudes de religiosas que vivieron en los conventos novohispanos en los dos últimos siglos coloniales; sin embargo, entre todas ellas sólo una mereció ser propuesta a la beatificación ante la Sagrada Congregación de Ritos: sor María de Jesús Tomellin. Esta monja concepcionista, que vivió entre 1582 y 1637 en Puebla, fue quien definió con sus asombrosas acciones la santidad femenina novohispana. Su vida, modelo para todas las demás biografías de religiosas, mereció ser contada por lo menos por siete hagiógrafos.

Las primeras noticias sobre la venerable monja poblana fueron recopiladas por su compañera de celda sor Agustina de Santa Teresa y por su confesor, el jesuita irlandés Miguel Godínez, nombre españolizado de Michael Wadding. Ambos dejaron unos apuntes manuscritos que fueron la base para todos los biógrafos posteriores. Cuando el obispo Palafox gobernó la sede poblana se interesó mucho por la vida de la prodigiosa monja ya para entonces difunta, y a su

---

<sup>4</sup>. Pedro Salmerón, *Vida de la ven. madre sor Isabel de la Encarnación, carmelita descalza natural de la ciudad de los Angeles, Puebla, 1640.*

<sup>5</sup>. Jean Franco, *Las conspiradoras*, México, 1994, pp.16 y ss.

regreso a España se llevó copia del manuscrito de sor Agustina para solicitar un breve papal que diera principio al proceso de beatificación. Pero por razones desconocidas esto no se pudo llevar a cabo y Palafox mandó de regreso a Puebla el manuscrito.<sup>6</sup>

Fue quizás también el mismo Palafox quien promovió la primera biografía impresa de que tenemos noticia y que lleva por título *Vida de María de Jesús de la Puebla de los Angeles*. La obra, que no he podido consultar, fue escrita en 1648 por Francisco Acosta y, al parecer, ninguno de los biógrafos posteriores de la venerable monja la conoció.<sup>7</sup>

Diego Osorio de Escobar y Llamas, al subir a la sede episcopal poblana en 1656, también tuvo un gran interés por el caso de la monja y ordenó recopilar las informaciones para iniciar el proceso. Estos documentos fueron rechazados por la Sagrada Congregación de Ritos porque no llenaban los requisitos que se pedían, y en 1672 se volvieron a hacer las informaciones y se les acompañó con una carta del mismo obispo en términos sumamente elogiosos hacia la vida ejemplar y santidad probada de la concepcionista. Al mismo tiempo la reina Mariana de Austria, a instancias seguramente de los poblanos, intercedía por la causa en tres ocasiones ante el sumo pontífice.<sup>8</sup>

En 1674 llegó a Puebla el decreto de Clemente X nombrando solicitador y agente de la beatificación al cardenal Gaspar Carpegna. Con ese decreto debían iniciarse las informaciones de *non cultu* y en este contexto se publicó en México, en 1676, la obra del bachiller Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroycas de la madre María de Jesús*. Este clérigo, nacido en Galicia pero llegado a Nueva España de pequeño, era capellán de coro, canónigo de la catedral de Puebla y autor de varios arcos triunfales.<sup>9</sup> Es probable que la reciente beatificación de Rosa de Lima influyera para el encargo de escribir esta biografía, al parecer a instancias del obispo Osorio de Escobar, con vistas a la promoción del proceso en Roma. La obra fue publicada bajo los auspicios de don Antonio del Castillo Camargo, rico mercader radicado en Puebla.

<sup>6</sup>. Diego de Lemus, *Vida, virtudes trabajos, favores y milagros de la Ven. Madre Sor María de Jesús...*, Lyon, 1683, lib. V, cap. 14, p. 522.

<sup>7</sup>. Andrade, *op. cit.*, p. 256.

<sup>8</sup>. Hay solicitudes de la reina a su embajador en Roma en 1667, 1674 y 1678. AGI., Indiferente General, 2852, v.II, ff. 99 y ss.

<sup>9</sup>. Beristain, *op. cit.*, v. II, pp. 444 y s.

En el prólogo, que podría llevar el título "avatares de una biografía", el autor nos da interesantes datos sobre los orígenes de su información y sobre el papel de los confesores en este tipo de literatura. La mayor parte de los datos salió de los papeles escritos por su compañera sor Agustina de Santa Teresa, "pobrecita iletrada y humilde religiosa". Esta monja, ante la negativa de la "venerable" a plasmar sus experiencias, comenzó a recopilar información a instancias de su confesor Miguel Godínez, quien le ordenó mantener su actividad en secreto. Cargada de escrúpulos y venciendo "las contrapuestas astucias y nocturnos horrores de la región de las llamas", sor Agustina comenzó a redactar esos borradores hasta que fue descubierta por la biografiada gracias a sus dotes de escrutar las conciencias. A partir de entonces la misma sor María de Jesús le dictaba sus intimidades místicas.

Con este material, el jesuita Godínez escribió un informe del que Pardo se sirvió profusamente, copiando largos párrafos sin citarlo. Después de Godínez, muchos escritores quisieron reseñar la vida de tan ilustre monja, entre ellos varios de sus confesores, pero Satanás, principal opositor para que esta vida se diera a conocer, puso numerosos obstáculos. El obispo fray Diego Romano, que había mandado escribir la historia, quiso quemar los papeles de sor Agustina movido por siniestros informes; Palafox no pudo conseguir que el padre Nieremberg redactara la historia a pesar de su gran interés. La Providencia había destinado a Francisco Pardo para que realizara esa labor.<sup>10</sup>

Tema constante a todo lo largo del prólogo y de todo el libro, en el que se insiste también en las obras de santa Teresa,<sup>11</sup> es la obediencia ciega que deben tener las religiosas a sus confesores. Ellos son los guías de su conciencia, los que regulan sus disciplinas corporales y sus lecturas y las liberan de sus escrúpulos, los que aquilatan la ortodoxia de su fe, deciden si su vida espiritual

<sup>10</sup>. Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroycas de la madre María de Jesús, religiosa profesada en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María... en la ciudad de los Angeles, México. 1676. Prólogo al lector (sin paginar).*

<sup>11</sup>. Teresa de Avila, *Camino de perfección*, cap. XVIII, y *Vida... escrita por ella misma*, caps. XIII, XXIII, XXV y XXX, en *Obras completas*, Burgos, 1930, pp. 85 y ss., 179, 217 y 404. Aunque la santa de Avila aconseja siempre obediencia a los confesores, a menudo se lamenta de haber tenido directores espirituales ineptos y recomienda escoger para estos menesteres a hombres letrados.



avanza o retrocede y las denuncian a las autoridades en caso de desobediencia a las normas.<sup>12</sup>

Esta relación, muestra de un mundo que guarda un rígido respeto por las jerarquías, fue la que dio nacimiento al género hagiográfico sobre vidas de religiosas. El confesor solicitaba de su dirigida una relación confidencial por escrito de sus experiencias con dos fines: permitir un examen teológico de materiales místicos para controlar y calificar su ortodoxia; y aprender, y en su caso difundir, lo que Dios comunicaba a través de sus elegidas.<sup>13</sup> Con esos materiales, considerados como escritura de segunda, el autor masculino armaba una historia moralizante sobre experiencias femeninas, las mediatizaba para volverlas "legibles", hacía público lo que se había mantenido secreto.

En esta literatura dual, hecha de escritura y de vivencias que se comparten, es difícil delimitar las aportaciones de cada una de las partes. La religiosa, para quien escribir constituye un "sufrimiento", hace entrega de una intimidad que ha sido alimentada por el mismo confesor; éste, que impone su forma de escritura y sus intereses, se ve limitado por la experiencia que la monja, y sólo ella, ha vivido.

Después del prólogo, y de las censuras y protestas de rigor, se despliega un rebuscado texto distribuido en cuatro tratados impresos en 280 folios a doble columna. Cada tratado está formado por 10 o 12 capítulos que principian con una introducción alegórica fabricada con figuras tomadas de Plinio o de la Biblia y enmarcadas con frases bíblicas o clásicas relacionadas con el tema que se va a tratar. Las abejas, "que ignoran las indecencias del tálamo", la paloma, "siempre fiel a su consorte", el águila que todo lo sabe, el ave del paraíso que se alimenta "de las gotas del alba" son algunas de las figuras que, surgidas de los bestiarios medievales y de los libros de emblemática (como el de Muñoz de Cepeda), nos ilustran sobre las virtudes de sor María. Pero el editor pensó que estas introducciones eran demasiado farragosas para el lector y, "manipulando la lectura", marcó con una manita el comienzo de la parte historial de la narración; así, quien quisiera prescindir de tan eruditas alusiones, podría pasar directamente a lo anecdótico.

---

<sup>12</sup>. Asunción Lavrín, "La vida femenina como experiencia religiosa...", *Colonial Latin American Review*, 1993, v. 2, nums. 1 y 2, p. 4.

<sup>13</sup>. Franco, *op. cit.*, p. 14.

En cuanto al orden narrativo, Pardo siguió la misma secuencia de la hagiografía tradicional. En los cinco capítulos iniciales del tratado primero se describen el nacimiento, la familia y los primeros años de la biografiada, después de una breve historia de la fundación del convento de la Concepción y de una panegírica elucubración sobre la ciudad de Puebla, "cielo de ángeles en la tierra". Su entrada a la clausura conventual marca un cambio significativo en la narración. Virtudes, visiones y milagros se suceden a través de cientos de anécdotas entre la segunda mitad del tratado I y el final del tratado III. Todos los temas de la literatura hagiográfica están presentes a lo largo de los 39 años que sor María habitó en el convento. El último tratado alude a su muerte y a los prodigios que realizaron sus reliquias.

Lo maravilloso es sin duda una de las mayores constantes a lo largo de todo el texto. Antes del nacimiento de María, un caballo poseído por Satán se soltó de sus cadenas y atacó a la madre embarazada, provocándole un parto prematuro que duró dos dolorosas semanas. La madre, la devota criolla Francisca del Campo, había ofrecido a la Virgen la custodia de la criatura, y ella la asistió en el parto mientras toda la gente de su casa estaba en la calle, observando una reyerta que tenía el padre. Al nacer en 1582, la niña traía sobre el rostro una larga cabellera rubia, símbolo profético del velo de religiosa que llevaría; en ese momento un sacerdote en la iglesia de santa Catalina vaticinaba en plena misa: "Ahora en este punto acaba de nacer cierta niña que ha de ser una gran santa".<sup>14</sup>

El segundo tema central de la obra, el de las virtudes y las visiones, aparece también mencionado desde los capítulos que tratan de su niñez. A los tres años ya tenía "altísima oración mental"; a los cinco todo su recreo era asistir y saludar a una imagen de la Virgen. Ya desde esa edad recibía la visita de las almas del purgatorio y tenía visiones de hechos que estaban sucediendo lejos. Para imitar a san Juan el Bautista, que a los tres años se retiró al desierto, se marchó un día con su hermanito a una cueva alta a orillas del río Atoyac para hacer vida eremítica, pasaje que recuerda a la pequeña Teresa de Avila. Forman también parte de sus experiencias infantiles la aparición de los estigmas de Cristo en los pies y visiones en las que la Virgen María le ofrece al niño Jesús como compañero de juegos o en las que recibe la ayuda de ángeles guardianes. Al tratar con tantos pormenores la niñez de su biografiada, Pardo responde a una de las características constantes de la hagiografía femenina: el cielo mostraba con

---

<sup>14</sup>. Pardo, *op. cit.*, trat. I, cap. 2, ff. 8 vta.

hechos prodigiosos la elección de las siervas de Dios destinadas a esposas de Cristo, vocación que debía manifestarse en las pequeñas vírgenes desde su más tierna infancia.<sup>15</sup>

La niña santa vivía feliz en su mundo místico hasta que su padre, el rico dueño de obrajes vallisoletano Sebastián Tomellin, inició trámites para buscarle un matrimonio conveniente. Con ello comenzó un calvario para la muchacha, quien ya desde entonces había decidido tomar el hábito concepcionista. Toda esta secuencia narrativa está llena de anécdotas de un gran efectismo dramático: la oposición del padre a su vocación religiosa; sus súplicas y violencias, incluso las amenazas con un puñal para obligarla a casarse; el recurso de María de enfermarse hasta llegar casi a la muerte para aplazar su compromiso. Y al final un desenlace inesperado: un día de 1598 María acompañaba a su madre a misa y al pasar por el convento de la Concepción, con el pretexto de tomar un poco de agua, pidió asilo en él y se quedó ahí para siempre.

La presencia familiar, más fuerte aquí que en ningún otro de los tratados hagiográficos, testimonia la dependencia de la mujer de la voluntad de sus padres, pero también muestra la posibilidad de romper con las prácticas tradicionales en aras de una vocación predestinada. En la escena están igualmente presentes el modelo hagiográfico de santa Catalina de Siena, quien tiene que luchar contra la oposición familiar a su entrada en el convento, y una clara intención moralizante: los padres no deben ir contra la vocación de sus hijos.

Sin embargo, la entrada a la clausura no fue un alivio sino una inagotable fuente de sufrimientos que le ayudaron a ejercitar, y a destacar, sus innumerables virtudes. Gracias a ellas, la religiosa pudo someter las pasiones del propio cuerpo y salvar a las almas de las garras del Demonio. Pero además de ser una guía de la espiritualidad de la época, las virtudes son un testimonio de las relaciones sociales y de los problemas de disciplina que existían en las comunidades religiosas y un espejo de la sociedad colonial.<sup>16</sup>

La más destacada de las virtudes de sor María es sin duda la paciencia, cualidad que la hace aparecer siempre como víctima. Víctima de los halagos venenosos de su padre y parentela que tratan por todos los medios de convencerla para que se case. Víctima de las calumnias y de las envidias de las monjas que la acusaban de hipócrita, embustera, ilusa, alumbrada, santera,

---

<sup>15</sup>. Sallmann, *op. cit.*, p. 241.

<sup>16</sup>. Lavrin, *op. cit.*, pp. 7 y ss.

engañadora y hechicera. Víctima de sus sirvientas que la golpeaban y maltrataban, a veces a petición suya, otras por propia iniciativa. Víctima de los demonios que la ahogaban, golpeaban, tentaban y acosaban. Víctima de sí misma pues, a los continuos ayunos y a las comidas sazonadas con acíbar y ceniza, unía "largas y crueles disciplinas, a cuya violencia rigurosa corría la sangre por aquel virginal cuerpo al compás que también corrían en arroyos abundantes lágrimas".<sup>17</sup> Víctima en fin del mismo Dios, que todos los días que pasó en el convento le envió dolores, enfermedades y oprobios como pruebas de su amor. Algunos hagiógrafos, Pardo entre ellos, no dudan en llamar "mártires" a aquellas que tanto sufren, y de nuevo aquí los prototipos son santa Catalina de Siena y santa Teresa de Jesús.

La segunda virtud destacada es la humildad, que se manifiesta como un desprecio de sí misma. Sor María realiza las labores más bajas, aquellas destinadas a las sirvientas o a las donadas: limpia las letrinas, atiende a las enfermas de todas las condiciones, monjas y criadas, carga los materiales para construir el convento. Para que no se le creara fama de santa, cuenta a su biógrafa sus pecados y bajezas. Varias veces rechaza el cargo de abadesa, aunque acepta por obediencia los de tornera y portera que la hacían sufrir. A la humildad vienen asociadas otras virtudes como la obediencia y la mansedumbre, sacralizadoras del orden, de la jerarquía y de la inmovilidad sociales, instrumentos ideales para el arte de disciplinar cuerpos y almas. "Paradójicamente, al tratar de aniquilar su individualidad, la mística conseguía destacar de la multitud".<sup>18</sup>

La caridad se nos presenta como la tercera virtud que campea a todo lo largo del texto. Para una sociedad tan obsesionada por el temor a un Dios justiciero, la mayor obra de caridad que podían ejercitar las monjas era orar para aplacar la ira divina y para interceder por los pecadores. De hecho ésa era su principal función social. Las oraciones de sor María libraron a Puebla de una inminente inundación, como la que le sucedió a México en 1629; aunque sus muchos pecados merecían el castigo, Dios perdonó a la ciudad gracias a la intercesión de la monja, a quien Pardo llama por ello "abogada de Puebla".<sup>19</sup> Sor María colaboró también con sus preces en la conversión de cientos de pecadores empedernidos, en la curación de innumerables enfermos y en la liberación de millones de almas de los

<sup>17</sup>. Pardo, *op. cit.*, trat. I, cap. 6, f. 23 vta.

<sup>18</sup>. Franco, *op. cit.*, p. 47.

<sup>19</sup>. Pardo, *op. cit. op. cit.*, trat. I, cap. 10, f. 41 vta.

sufrimientos del purgatorio. "Hasta ahora -dice Pardo exaltado- no se lee en los anales ni se vio en los siglos, que un santo o siervo de Dios sacase de una vez 140 millones de almas del purgatorio y redujese a una súplica otros 140 millones de pecadores librándoles de la esclavonía infame del Demonio".<sup>20</sup>

Junto con la oración, el ascetismo era el otro medio que tenía la religiosa para salvar a sus semejantes. Ayunos, flagelaciones y el uso permanente de púas y cilicios servían para neutralizar los sentidos y convertían a quien los practicaba en altar, en verdugo y en víctima propiciatoria ofrecida a Dios por los pecados de los hombres. Con tales violencias la religiosa sometía el cuerpo a los dictámenes del espíritu y participaba en la pasión de Cristo quien, según la teología barroca, seguía sufriendo a causa de los pecados de los hombres. La divinidad se había corporeizado con la encarnación de Cristo, y el medio más eficaz para comunicarse con ella era a través de lo corporal.<sup>21</sup> El cuerpo se convertía en el campo de manifestación tanto de los favores celestiales como de la lucha cósmica entre el bien y el mal.

Entre todas las virtudes eran la templanza y la castidad, las que exigían una relación más cercana al cuerpo. Pero era sobre todo la segunda la que proporcionaba uno de los temas centrales en la vida de las religiosas, que por su condición femenina participaban de una "irremediable inclinación al mal". La castidad no sólo pedía el recato, el ir al coro con velo y mirada baja y el jamás ver al rostro a los hombres; la virtud requería ser probada por medio de la tentación y ésta se presenta en el ámbito barroco con un ropaje corporal de gran erotismo: "Lo que el enemigo le traía ocultamente a la imaginación -explica Pardo- lo veía la atribulada virgen con los ojos corporales... Se le ponían delante de los sentidos las sombras del abismo en figura de hombres desnudos, jayanes lascivos y objetos escandalosos".<sup>22</sup> La única solución posible para acallar tan vívidas tentaciones era propinar al cuerpo brutales disciplinas para obligarlo a que se sometiera a los dictámenes del alma.

Al ser la mujer puerta del infierno y herramienta del Demonio para inducir a la condenación, ella debía sufrir un mayor número de tentaciones; así, a las externas, comunes a varones y mujeres, se unían aquellas internas, las que surgían de su propio ser femenino. Sor María no daba la mano a sus compañeras,

<sup>20</sup>. *Ibidem*, trat. I, cap. 10, ff. 62 vta. y s.

<sup>21</sup>. Carlos Espinoza Fernández, "El cuerpo místico en el barroco andino" en Bolívar Echeverría ed., *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México, 1994, p. 168.

<sup>22</sup>. Pardo, *op. cit.*, trat. I, cap. 8, ff. 30 r. y s.

y "...ella misma no podía juntar sus propias manos la una con la otra, ni cerrar los puños, ni unir los dedos, sin que al momento no la asaltaran ardientes llamas de sensualidad impura".<sup>23</sup> La monja era una prisionera de su cuerpo; extraviada en los laberintos de la conciencia y de la culpa, no podía verlo más que como su principal enemigo.

En las vidas de las mujeres santas, la expiación del pecado, la oración constante y la automortificación tenían una presencia mayor que en las de los hombres; la vanidad, la lascivia y la frivolidad, vicios vinculados a lo femenino, necesitaban de mayores rigores para ser eliminados. Por otro lado, al ser diferente su cuerpo al de Cristo, a quien las religiosas pretendían parecerse e imitar, sus esfuerzos en el padecer debían superar con mucho a los que hacían los hombres; por medio del sufrimiento las monjas podían suplir sus "limitaciones" corporales.<sup>24</sup>

Junto con el dolor, la otra vía que tenía la mujer para liberarse de su condición "inferior" era la de las visiones. Aunque en las biografías femeninas parecía prevalecer la continuidad sobre la ruptura, la apacible estabilidad sobre la innovación, no cabe duda de que el cambio no se producía a nivel externo sino en el interior. La inmovilidad propiciada por el encerramiento forzoso tenía su contrapartida en un activo desplazamiento en los mundos oníricos.

Las razones de los viajes en espíritu por la tierra sin límites de las visiones, ya eran claras para algunos escritores del siglo XVII. Michael Wadding, el confesor Godínez de sor María, autor de un tratado de mística aseguraba: "Siendo las mujeres incapaces del sacerdocio, predicación apostólica y otros semejantes favores, [Dios] las honra con estos de las visiones, raptos y revelaciones; ...por su naturaleza blanda y por su debilidad Dios les da este vehículo de las visiones para poder llevar a cabo el difícil trabajo de la vida espiritual".<sup>25</sup> Las visiones, así, confirmaban e incluso reproducían la identificación de la mujer con lo irracional. La exclusión, por "incapacidad", del ámbito de lo sagrado llevó a algunas a buscar un papel protagónico en un territorio donde se sentían seguras, en el del sentimiento. En él, docenas de mujeres como sor María encontraron un poder que parecía trascender al de los mismos confesores y sacerdotes, y pudieron tener acceso a la sabiduría, sin el "penoso proceso del aprendizaje libresco".

---

<sup>23</sup>. Pardo, *op. cit.* trat. I, cap. 8, f. 31 r.

<sup>24</sup>. Margo Glanz, *Borriones y borradores*, México, 1992, p.146.

<sup>25</sup>. Miguel Godínez, *Práctica de la teología mística*, Sevilla, 1682, p. 92, citado por Franco, *op.cit.*, p. 33, n. 12.

A pesar de las reservas de algunos miembros del clero y de los aspectos potencialmente heterodoxos del misticismo, las visiones tuvieron resueltos defensores que las consideraban una forma de conocimiento más elevada e inmediata que la teología.<sup>26</sup> Pardo afirma que sor María de Jesús "graduose de legista y jurisconsulta, por eminente en el derecho divino, y jubilose en cuatro facultades insignes con que pudo aprehender la eterna sabiduría".<sup>27</sup> Para el siglo XVII, la teología mística ya había conseguido una posición paralela a la que tenía la escolástica y la intuición entraba a formar parte de los medios de acceder al conocimiento divino.<sup>28</sup>

Sor María de Jesús sostenía charlas con personajes celestiales, que llegaban a visitarla solos o en grupos, sentía su "corpulencia sólida", tomaba en sus brazos al niño Jesús, sobrevolaba el planeta recorriendo tierras de cristianos, gentiles y paganos, llenas de hombres-bestias viciosos y deformes, y viajaba a los mundos supraterrénos. El cielo se le presentaba como una corte donde las esposas vírgenes del Cordero disfrutaban "entre placeres saraos y recreaciones que no han de tener fin".<sup>29</sup> Cristo, revestido con todos los atributos de la monarquía barroca, se muestra como un poderoso rey en majestad rodeado de sus vasallos. No faltan tampoco los viajes al purgatorio y al infierno en los que se puede vislumbrar la influencia de santa Teresa de Jesús, aunque sin la parquedad de ésta.<sup>30</sup>

Tales visiones las tenía en la privacidad de su celda, pero a veces también en espacios públicos como el coro. Al verla, sus compañeras, "por ese apetito de saber (que en las mujeres es natural como indefectible inclinación)", la picaban con agudos alfileres, la pellizcaban en los brazos y la tiraban de la ropa, sin que ella se diera cuenta de nada. Después de esto, "quedaba molida en el cuerpo... y avergonzada en el alma de ver que le sucedían aquellos raptos en público".<sup>31</sup>

Una imaginación nutrida con la contemplación de la riqueza plástica del Barroco, con la lectura de textos edificantes y con la viveza retórica de los sermones creaba este arsenal de imágenes que alimentaban sus visiones. Para el

<sup>26</sup>. Franco, *op.cit.*, pp. 14, 32 y 44.

<sup>27</sup>. Pardo, *op. cit.*, trat. II, cap. 7, f. 107 r.

<sup>28</sup>. Certeau, *La fábula...*, pp. 129 y ss.

<sup>29</sup>. Pardo, *op. cit.*, trat. II, cap. 6, p. 103 r.

<sup>30</sup>. Teresa de Avila, *Vida...*, cap. XXXII, pp. 240 y ss. La descripción que hace aquí la santa de Avila carece del lujo de detalles que presentan las que describe Pardo en la vida de sor María de Jesús.

<sup>31</sup>. Pardo, *op. cit.*, trat. I, cap. 8, f. 29 r.



misticismo europeo hasta el siglo XVI, la comunicación entre el sujeto y Dios presenta grandes dificultades, tantas como aquellas para transmitir con palabras la experiencia mística a los otros. Desde el maestro Eckhart la expresión de la vida interior se define a través de la vía negativa, prescinde de las sensaciones y de sus derivados (sueños, ensueños, visiones, imaginación), duda de la realidad y de su existencia, desconfía de los sentidos, es especulativa. De los tres tipos de visiones, corporales, imaginativas e intelectuales, las primeras dos son llamadas "menos perfectas" que la última. La misma santa Teresa, que tuvo a menudo visiones de todos tipos, asegura que en éstas donde interviene la imaginación puede el Demonio introducir más ilusiones.<sup>32</sup>

En profundo contraste con esas tendencias, el misticismo femenino del barroco, tanto el europeo como el novohispano, insiste en lo sensual y en lo corpóreo y se aferra a la humanidad de Cristo. Para él, los entes divinos son transparentes, se conocen fácilmente, es posible entablar coloquios con ellos y no hay problema en transmitir las experiencias místicas e incluso en describir los lugares celestes a los demás. La visibilidad y la utilización de retratos verbales es una de las cualidades de las experiencias de las monjas barrocas. En el paso de las realidades terrenas a las celestes, el mundo del más allá queda invadido por lo tangible. La transposición a los ámbitos supraterranos de actitudes corporales como hablar, caminar o sonreír, introduce en ellos la materialidad que tiene la imagen.<sup>33</sup> "La visión barroca es la culminación de la teatralidad hagiográfica" con sus acotaciones de escena y su descripción minuciosa "de lugares, decorados, actores y movimientos de masas".<sup>34</sup> ¡Que lejos están ya la austeridad intimista y abstracta y la ausencia de imágenes que caracterizaron la vida mística de Gregorio López! El concilio de Trento había triunfado, pero en el camino sacrificó la abstracción a la concreción, en aras de sus temores a las herejías de tintes erasmizantes y quietistas.

Dentro de este esquema obsesionado por resguardar los límites de la ortodoxia, las visiones casi nunca trasgredían las fronteras del dogma, más bien servían para confirmar el *statu quo*. Los arrobos, gestos e imágenes "perteneían a un repertorio de lugares comunes que se habían aprendido inconscientemente de las vidas de las santas y de la tradición oral religiosa".<sup>35</sup>

<sup>32</sup>. Teresa de Avila, *Vida...*, cap. XXVIII, p. 199.

<sup>33</sup>. Espinoza Fernández, *op.cit.*, pp. 167 y ss.

<sup>34</sup>. Sánchez Lora, *op.cit.*, pp. 427.

<sup>35</sup>. Franco, *op.cit.*, pp. 31 y 51.



No obstante, la ambigüedad del lenguaje místico permitía algunas licencias que, vistas por los ojos de teólogos muy estrictos, podrían parecer heréticas. Veamos dos ejemplos tomados de la vida de sor María de Jesús. En dos ocasiones la monja visitó un lugar apacible que ella denominó "el purgatorio de deseo" donde la llevó "el celestial cortesano"; Pardo lo describe como un *locus amenus* de frescos bosques, con ríos cristalinos, aves coloridas y personas de diversas proporciones. La religiosa decía haber sacado a muchas almas de ese lugar, donde "están los que han salido del fuego purgativo, pero que aún no llegan al cielo pues no han deseado con suficiente fervor el ver a Dios y esperan por un tiempo ahí llenando esa falta".<sup>36</sup> La visión, cargada de influencias de la literatura cortesana y de sus jardines de amor, tiene muy poco de ortodoxa.<sup>37</sup> En otra ocasión, sor María, enferma y sin poder recibir la comunión, vio a Jesús en el fondo de un jarro de agua y le oyó decir: "Te concedo la gracia sacramental de la Eucaristía en el... agua de este vaso".<sup>38</sup> ¿No sonaría para muchos a herejía el hablar de transubstanciación sin la intervención de un sacerdote?

Aunque sin llegar a los extremos heterodoxos, la metáfora del matrimonio místico es también un tema en el que se filtraban tintes de fuerte corporeidad, que podían rayar con los límites permitidos por la ortodoxia. El erotismo del amor cortés, con sus juegos y alegorías, se entremezclaba con el símbolo del matrimonio entre el alma y Cristo, salido de las interpretaciones cristianas del Cantar de los Cantares. El tema, tan utilizado por los místicos españoles desde la Edad Media, era muy explotable en las biografías de las monjas, consideradas esposas fieles de Cristo. El lenguaje erótico sensible sirvió para describir realidades abstractas e incorpóreas.

Sin embargo, a diferencia de los místicos europeos como san Juan de la Cruz, para quien los sentidos deben ser neutralizados para dar paso a la experiencia extática, en sor María de Jesús y sus contemporáneas, la violencia exagera los sentidos provocando en ellas placeres y dolores corporales. El deseo erótico relacionado con lo pasional, experiencia exaltada por la época barroca, se desborda en un vocabulario del placer (gozos, delicias) que es impensable sin la vivencia opuesta del dolor. El cuerpo maltratado y sufriente se convierte en un *locus amenus*.<sup>39</sup> Junto al corazón, que adquiere una existencia independiente del

<sup>36</sup>. Pardo, *op. cit.*, trat. I, cap. 10, f.63 r.; trat. II, cap. 10, f. 130 r.

<sup>37</sup>. Certeau, *La fábula...*, p. 234.

<sup>38</sup>. Pardo, *op. cit.*, trat. II, cap. 5, f. 100 r.

<sup>39</sup>. Espinoza Fernández, *op. cit.*, pp. 168 y s.

resto del cuerpo, se intercambian sangre y otros líquidos entre los amantes celestiales. No obstante, estas metáforas resultan paradójicas, pues a pesar del constante estímulo de los sentidos, la vida del místico aspira de continuo hacia la destrucción corporal y hacia la muerte.

Este obsesivo tema del dolor-placer, hijo de la tajante oposición cristiana entre el cuerpo y el espíritu, produce en la obra de Pardo visiones cargadas de un gran erotismo. Como cualquier esposa, las monjas disfrutaban de los goces del tálamo nupcial, pero este se manifiesta como sufrimiento:

En lugar de hallar blando el reclinador para el alivio, descubría dilatado el seno de cuatro heridos brazos para el dolor... la cruz del mismo Cristo, con cuyas amarguras y acibares regalaba a su escogida esposa por más quererla y más acrisolarla, introduciéndola con muchos aunque amorosos aprietos en el regazo sangriento de su corazón herido y sus extendidos brazos, tan llagados como halagüeños y tan dulces como penosos; así se adormecía o se moría crucificada la esposa.<sup>40</sup>

En una relación como ésta, "las espinas son deleitosas flores y lucidas guirnaldas".<sup>41</sup> El ambiente de la descripción está cargado de remembranzas teresianas y nos remite al pasaje de la transverberación en el que la santa habla del intenso dolor y del suave placer producidos por la flecha del amor divino enterrada por un ángel en su pecho.<sup>42</sup>

Asunción Lavrín ha visto en estas descripciones una clara influencia de los patrones matrimoniales de la época que se plasman tanto en el derecho como en obras didácticas del tipo de *La perfecta casada* de fray Luis de León. En ellos, se estipula que la esposa debe dedicarse exclusivamente al servicio del esposo, mientras que éste, además de mantener, puede castigar y gratificar. Es tan fuerte la influencia del ámbito profano sobre el sagrado que ni siquiera los celos del esposo están ausentes en esa relación.<sup>43</sup>

Cuenta Pardo que en una ocasión, sor María acudió al locutorio con una amiga suya a quien visitaba un hermano joven; la monja habló con él en varias ocasiones, siempre en presencia de otras personas, "pero como las jaras sutiles del maligno espíritu suelen entrar por los resquicios menores... [el Diablo] procuró que este mozo le cobrase grande afición a la madre María de Jesús". Continuaron las visitas "con demasiada ternura y... frecuentes regalos... y de aquí se

<sup>40</sup>. Pardo, *op. cit.*, trat. II, cap. 4, f. 78 vta.

<sup>41</sup>. *Ibidem*, trat. II, cap. 8, ff. 112 r. y s.

<sup>42</sup>. Teresa de Avila, *Vida...*, cap. XXIX, p. 214.

<sup>43</sup>. Lavrín, *op. cit.*, pp. 15 y ss.

ocasionaban unos como celos entre Dios y su esposa novel, a la cual miraba su celestial dueño como monja divertida en inútiles entretenimientos y en medio de semejantes peligros, celando Cristo, tan benigno como lastimado aquella su prenda".<sup>44</sup>

Para llamar la atención de su amada, el esposo la miraba desde la cruz, "como quejándose con semblante halagüeño, como reconviniéndola de su ingratitud con todo el cuerpo llagado...Atendía a la esposa con este esmero de hermosuras, con rostro agradable, con caricias de un raro amor, aunque con demostraciones y heridas de un vivo dolor". La religiosa dejó entonces al joven para dedicarse por completo a su esposo, pues comprendió que "cuando la afición se reparte en dos extremos, con menos fuerza procede su llama".<sup>45</sup> Para el biógrafo, Cristo necesitaba casi tanto a su amada como ella a él: "Puede con verdad decirse, que este Dios y dueño suyo sacramentado, ni permitía de aquesta su desposada virgen la ausencia, ni de su tálamo y frecuencia dulce toleraba el divorcio".<sup>46</sup> A lo largo de cinco años, Cristo anduvo visible y continuamente al lado de sor María.<sup>47</sup>

Sin embargo, no todas las visiones tenían esta suave y cálida textura. A menudo la monja se enfrentaba a la terrible presencia demoniaca, a veces como vimos, en tentadoras formas masculinas, otras como jabalíes o negros que la ahogaban y golpeaban, e incluso travestido como la Virgen María para engañarla. Pero la venerable salía siempre triunfante de esas luchas, ayudada a menudo por un relicario que contenía un trozo de carne de santa Teresa, quien tanto sufrió también con ese tipo de visiones.<sup>48</sup>

Al igual que las reliquias, las imágenes eran poderosas armas contra el mal, además de ser personajes que participaban en visiones y prodigios. A través de la obra de Pardo se pone de manifiesto lo extendida que estaba la posesión privada de estos objetos de culto y lo común que era darles nombres y advocaciones a voluntad. Unas veces las esculturas cambian de lugar, mueven los ojos o lloran; en otras ocasiones, "Vírgenes" celosas que no están dispuestas a que su imagen sea cambiada de advocación por simple capricho, eligen cómo quieren llamarse y dónde debe colocárseles. Muy interesante a este respecto es el caso de una escultura mariana a la que sor Agustina de Santa Teresa, su propietaria, transformó en una santa Gertrudis; visiones y coloquios de sor María con Cristo y

<sup>44</sup>. Pardo, *op. cit.*, trat. I, cap. 7, f. 26 vta.

<sup>45</sup>. *Ibidem*, trat. I, cap. 7, ff. 26 vta. y s.

<sup>46</sup>. *Ibidem*, trat. III, cap. 1, ff. 132 r. y s.

<sup>47</sup>. *Ibidem*, trat. I, cap. 7, f. 28 r.

<sup>48</sup>. Teresa de Avila, *Vida...*, cap. XXXI, pp. 227 y ss.

con su madre mostraron el descontento celestial ante tal desacato y la elección de la Virgen del Carmen como nueva advocación de la imagen. Pero a la escultura le faltaba un niño Jesús para complementar sus atributos, por lo que sor María pidió a su hermana que le enviara uno desde España. Cuando el preciado objeto de culto llegó al convento y fue desempacado, las monjas recibieron una gran sorpresa pues la pequeña imagen saltó a los brazos de sor María. El prodigio se repitió varias veces y era común ver al niño Jesús, que recibió por sobrenombre "el gachupín" por su origen peninsular, abandonar los brazos de la Virgen del Carmen para depositarse "en los de su amada esposa".<sup>49</sup>

En esta tierra de prodigios no podían faltar tales muestras de santidad en la biografía de esta monja, cuyo nacimiento había estado rodeado de ellos y que era propuesta a Roma para los altares. En este aspecto, lo milagroso se manifiesta sobre todo en dos cualidades que la hagiografía tradicional atribuía a las mujeres: el don de profecía y la penetración de las conciencias. ¿No fue ella acaso quien profetizó los trabajos del obispo Palafox cuando éste aún no había pisado Nueva España?<sup>50</sup>

Entre los dos, sin embargo, es el tema de la "lectura de las conciencias" el que mejor se presta para dar lecciones moralizantes y, para nosotros, es una fuente invaluable de datos sobre la vida cotidiana en los conventos femeninos. Pardo nos muestra a una sor María que, gracias a este don, se la pasaba llamando la atención a las monjas que no seguían las reglas con rigor y las amenazaba con terribles castigos en caso de desobediencia. Lo que se les anunciaba siempre se cumplía; una que usaba joyas y adornos en el hábito murió con dolores terribles, otra que no quiso dejar el locutorio y sus conversaciones pecaminosas con un devoto fue cruelmente azotada por un ángel. Las que obedecieron, en cambio, fueron recompensadas con la gloria; una religiosa joven tenía una devoción malsana hacia una de sus compañeras, tan fuerte que de continuo la celaba; "todo su imaginar era si las dos monjas, su devota y su opuesta estarían acariciándose o en plática o en cortejo alguno".<sup>51</sup> Sor María de Jesús descubrió lo que pasaba, entró al auxilio de esta oveja descarriada y pudo regresarla al buen camino. En otra ocasión evitó que una religiosa fuera asesinada por su compañera, convenciendo a ésta del mal eterno que le ocasionarían sus poco cristianas intenciones.

<sup>49</sup>. Pardo, *op. cit.*, trat. III, cap. 10, ff. 179 vta. y ss.

<sup>50</sup>. *Ibidem*, trat. III, cap. 4, ff. 141 r. y s.

<sup>51</sup>. *Ibidem*, trat. III, cap. 7, ff. 161 vta. y s.

Los ejemplos nos permiten vislumbrar los mecanismos del poder y cómo se ejercía el control a través de la manipulación de la información en un ámbito cerrado. Asimismo, nos muestran que en la vida monacal el ideal teresiano, hecho de oración, de arrebatos místicos, de sangrientas flagelaciones, de rigurosos ayunos, convivía con prácticas que daban espacio a los placeres de la mesa y de la charla, a las pasiones viscerales, a las relaciones íntimas, a las pequeñas vanidades, a la comunicación intensa con el mundo exterior, con el mundo profano. Y junto a esta "relajación", el otro gran enemigo de la vida interior, el devocionalismo paganizante y la repetición farisaica de prácticas monacales vacías de contenido. Esto, que era visto como lo normal e incluso lo recomendable, es un ejemplo de lo que la contrarreforma había conseguido al convertir la experiencia mística en un cúmulo de recetas y de devociones.

A los prodigios "psíquicos" que la religiosa desplegó en vida, se unieron numerosos milagros físicos realizados después de muerta, algo poco común en las hagiografías femeninas.<sup>52</sup> Trás una edificante agonía, el alma de sor María se elevó al cielo dejando un cuerpo apacible y milagroso que fue objeto de inmediata veneración. Las monjas empaparon toallas y listones con las gotas del aromático sudor que comenzó a expeler el cadáver y los guardaron como reliquias. Lo mismo hicieron con los velos, telas y sábanas que estuvieron en contacto con la venerable monja y con los rosarios que colocaron cerca de su tumba. Una religiosa incluso le cortó un dedo del pie, del que manó abundante sangre. Mientras que monjas y sirvientas hacían esto, los sacerdotes que asistieron al sepelio se llevaban como reliquias las flores que decoraban el féretro, pedazos de tela de su hábito y alhajas que aliñaban el cuerpo. Un clérigo "se arrojó a cortarle con temeridad pía una pequeña parte de la mano", pero lo detuvieron a tiempo dos funcionarios de la catedral, quienes, "para tranquilizar las devociones de tanta muchedumbre fervorizada", ordenaron que se enterrase el cuerpo inmediatamente "sin que se singularizase el sitio ni se señalase el lugar".<sup>53</sup> Pasó el tiempo y con ocasión de la apertura del proceso se abrió la fosa, y aunque no se encontró en ella el cadáver, algunas monjas piadosas tomaron alguna tierra del sepulcro y con ella se inició una secuela de milagros portentosos.

---

<sup>52</sup>. Sallmann, *op. cit.*, pp. 283 y ss. dice que son más comunes los poderes taumatúrgicos *post mortem* en los santos varones que en las mujeres.

<sup>53</sup>. Pardo, *op. cit.*, trat. IV, cap. 3, ff. 219 r. y ss.

Para curarse en salud, Francisco Pardo menciona que, cuando murió sor María, no se habían publicado aún en estos reinos los decretos y prohibiciones de Urbano VIII, por lo que estas personas que recogieron reliquias no cayeron en inobediencia. Agrega además que cuando el Santo Oficio publicó edicto general todos entregaron a los comisarios lo que habían recolectado. Pero al poco tiempo el autor parece olvidar el breve que acaba de citar y su pluma se desborda en alusiones a las reliquias y a los milagros que ellas realizaban, introduciéndonos en un mundo lleno de magia.

Las reliquias comenzaron a circular dentro y fuera del convento, lo que nos muestra la intensa comunicación que había entre ambos ámbitos. Así, en todo Puebla y sus alrededores, la tierra sepulcral, los trozos de hábito y el dedo mutilado curaban erisipelas, apoplejias, dolores, pústulas, cáncros pútridos, hinchazones, males de orina, gota y sordera; mujeres con embarazos peligrosos arrojaban a los fetos muertos y gargantas atormentadas se liberaban de huesos, agujas y comida atorada. Incluso un rosario que regaló la santa monja a una mujer logró apaciguar a su impertinente, áspero e indócil marido. Con un pedazo de su velo se apagó un incendio en una de las celdas conventuales y muchas monjas se salvaron de una epidemia. Un poco de esa tierra sepulcral disuelta en agua curaba enfermedades incurables, protegía las cosechas de las heladas y hacía reverdecer los campos. Sus reliquias competían con ventaja con la tierra del santuario de San Miguel del Milagro.

Para curarse un tumor, cuenta Pardo, una monja había utilizado la tierra de la tumba de la sierva de Dios mezclada con barro del santuario de san Miguel. ¿A cuál de las dos reliquias debía atribuirse la curación? El regreso del dolor y la aplicación del remedio de la religiosa muerta en olor de santidad dio a ésta última el triunfo en tal competencia de prodigios, claro está gracias a una concesión caballerosa del arcángel.<sup>54</sup>

A menudo sor María también se apareció en sueños o en la vigilia para curar a los afligidos e incluso gente que nunca la conoció, la describía con asombrosa claridad. La hagiografía femenina, no sólo estaba dirigida a ser ejemplo para las religiosas, debía servir también para asombro y auxilio de los laicos; como decía el padre Salmerón, quien escribió una vida de sor Isabel de la Encarnación, contemporánea de sor María y mencionada también por Pardo: "Muchas cosas se nos proponen más para que las admiremos que para que las imitemos".<sup>55</sup>

<sup>54</sup>. *Ibidem*, trat. IV, cap. 1, ff. 260 vta. y ss.

<sup>55</sup>. Salmerón, *op. cit.*, f. 119 vta.

Francisco Pardo es un criollo por adopción. Para él, la vida de sor María de Jesús es una exaltación de la ciudad y del país que la vio nacer y que a partir de ella se enriquecerá con nuevos santos. Por ello termina su texto con estas palabras: "Que sea esta esposa de Cristo sumo honor de la Puebla de los Angeles, gloria de la América feliz y lauro inmarcesible de las Indias Occidentales para que en ellas, con ella amanezcan nuevos luminares del cielo... y renazcan en dos antorchas vírgenes María de Jesús e Isabel de la Encarnación".<sup>56</sup>

La vida de ambas monjas, la escrita y muy posiblemente también la real, había sido muy semejante; como todas las descritas por los autores masculinos españoles, novohispanos y peruanos de los siglos coloniales debió seguir los trillados modelos de la hagiografía de religiosas, marcados por las vidas de santa Teresa de Avila y santa Catalina de Siena. Entre toda la literatura de santos, la de monjas es sin duda la que se apega con mayor insistencia a un modelo establecido, quizás por el limitado papel que se ha impuesto a la mujer, quien a imitación de santa María solamente podía optar por dos caminos, ser virgen o ser madre.

Mientras la obra de Francisco Pardo circulaba en Nueva España, el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, también interesado en la causa de sor María, mandaba sacar información del archivo del convento de la Concepción y solicitaba de Roma las letras remisoriales para la plenaria información de las virtudes y milagros. A pesar de estas instancias no se expidió todavía el breve de rótulo que exigía Urbano VIII, pues aún no pasaban los diez años requeridos desde el nombramiento de solicitador, lo que sucedería hasta 1684. Sin embargo, el obispo Santa Cruz no se quedó con los brazos cruzados y, mientras se cumplía el plazo, encargó la factura de dos biografías más de la venerable, una a Andrés Sáenz de la Peña y otra a Diego de Lemus. Ambas fueron impresas en 1683, aunque la primera lo fue en Puebla y la segunda en Lyon.<sup>57</sup>

La obra de Lemus, que es de la que se conocen ejemplares, se imprimió en Francia para darle mayor peso al proceso al difundir tan prodigiosa vida entre el público europeo. Esta edición tiene dos hermosos grabados de María de Jesús.

<sup>56</sup>. Pardo, *op. cit.*, trat. IV, cap. 12, f. 281 vta.

<sup>57</sup>. Andrés Sáenz de la Peña, *Vida de la Venerable Madre María de Jesús*, Puebla, 1683. Andrade, *op. cit.*, p. 519 toma de Beristain la noticia de esta biografía que no he podido localizar; Diego de Lemus, *Vida, virtudes trabajos, favores y milagros de la Ven. M. Sor María de Jesús...*, Lyon, 1683. Beristain (v. II, p. 445), equivocadamente cree que esta edición es una copia de la de Pardo de 1676.



En uno aparece la monja de pie y en el ángulo superior izquierdo una de sus visiones donde la Virgen desciende de su trono para recibirla en sus brazos rodeada de la corte de los santos. En el otro sor María esta arrodillada y de un cáliz sale una hostia hacia su boca. Esta estampa tendrá una gran difusión en Europa como veremos.

En la portada del libro se menciona que el licenciado Lemus tiene el cargo de beneficiado de la villa de Pedraza, obispado de Segovia, pero intuimos que vivió en Puebla pues en el prólogo dice haber utilizado varias fuentes que llegaron a sus manos cuando decidió escribir esta biografía y es difícil que pudiera tener acceso a ellas en otro lugar. Sabemos así que conoció los manuscritos "desordenados" hechos por Agustina de Santa Teresa, la biografía incompleta de Miguel Godínez, una copia de las informaciones que hizo el obispo Escobar y un libro impreso de su vida, "ordenado pero demasiado extenso", seguramente la obra de Pardo a quien no cita. En varios capítulos habla también de unas notas que dejó sor Agustina de sus propias vivencias espirituales y que se encontraban en el archivo del convento de la Concepción de Puebla.

A lo largo de cinco libros y 534 páginas Lemus nos da una versión lineal y ordenada de la vida, virtudes, visiones y milagros de la monja poblana. Sin las elaboradas alegorías y las complejas alusiones a autores clásicos, bíblicos y patrísticos que llenan la obra de Pardo y sin las continuas menciones a lo americano. Con una descripción ordenada, sobria, medida y ortodoxa de las visiones, la obra de Lemus está más cercana a la hagiografía tradicional como obra que es de un autor europeo.

Incluso el esquema presenta un orden muy lógico: el libro primero trata en siete capítulos de su vida antes de ser religiosa siguiendo más o menos el esquema de Pardo e incluyendo también en él una historia del convento de la Concepción de Puebla. En el libro segundo se habla de las virtudes en veinticinco capítulos y, como en un tratado devocional para el lector, se incluyen los textos de sus oraciones y la descripción de sus ejercicios espirituales y prácticas.

El libro tercero trata, a lo largo de diez capítulos, del espíritu profético, de su asistencia en espíritu a hechos lejanos y de su conocimiento del interior de los corazones. Aquí describe también algunas visiones que tuvo la santa al hablar de Agustina de Santa Teresa, a quien dedica el capítulo X. El libro cuarto hace relación, en trece capítulos, de los trabajos, éxtasis, raptos y revelaciones y en ellos se incluyen tanto las afrentas, injurias y desprecios, como las enfermedades



y visiones. Finalmente el libro quinto narra en catorce capítulos su última enfermedad, su muerte y los milagros que después de ella realizó.

La obra termina con las noticias de las diligencias que se habían hecho hasta entonces para su beatificación; gracias a ella sabemos en lo que iba la causa en 1683. Un apéndice final recopila las cartas enviadas a Roma por los cabildos civil y eclesiástico, por las órdenes religiosas y colegios reales de Puebla solicitando sean tomadas en cuenta las informaciones sobre la virtudes y milagros de la insigne monja, "para crédito glorioso de su patria"<sup>58</sup> Después de declarar que su fama ya era pública en Puebla y en otras ciudades, Lemus hace votos por que la causa llegue a feliz término y concluye: "Así lo disponga su esposo o así lo declare su vicario, para honor de Occidente, para alegría de la Nueva España, para timbre de su patria, para aliento de su profesión religiosa, para delicias de la Iglesia".<sup>59</sup>

A pesar de los intentos de los obispos poblanos y de los criollos por lograr la beatificación de su compatriota, el proceso sufrió un duro golpe al llegar al promotor de la fe. El caso se había abierto con las bulas de rótulo en 1684 y durante dos años se discutieron sus posibilidades. Pero al final la Sagrada Congregación de Ritos consideró que algunas de las visiones de sor María no eran del todo ortodoxas y emitió en 1686 un rescripto que dictaminaba: "*non constare de requisitis*". (No existen los requisitos.)<sup>60</sup>

Ante tal negativa, Manuel Fernández de Santa Cruz ordenó que se abrieran nuevas informaciones mediante el examen de 146 testigos y lo envió a Roma en 1695, junto con otro informe de *non cultu* que se hizo al mismo tiempo. En 1709, con el dinero enviado por los poblanos, se logró imprimir en Roma el sumario y escritura del proceso con las respuestas a las objeciones expresadas por el promotor de la fe en 1686. Pero a la Sagrada Congregación no parecieron suficientes los argumentos presentados y se suspendió de nuevo la causa hasta que algunos teólogos revisaran los informes. Uno de estos especialistas volvió de nuevo a objetar algunas de las visiones, posiblemente las del purgatorio del deseo.

<sup>58</sup>. Carta de fray Fernando Galindo, prior del convento de Santo Domingo, 16 de mayo de 1672. Pardo, *op. cit.* apéndice, f. VII.

<sup>59</sup>. Lemus, *op. cit.*, lib. V, cap. 14, p. 533.

<sup>60</sup>. Félix de Jesús María, *Vida, virtudes y dones sobrenaturales de la Ven. Sierva de Dios, Sor María de Jesús*, Roma, 1756, lib. IV, cap. XVI, p. 379.

Varios años después el convento concepcionista de Puebla, apoyado sin duda por sus ricos patronos y benefactores, reinició las gestiones orquestando, entre 1713 y 1715, una campaña epistolar dirigida al rey para que él intercediera por la causa ante Roma. Desde la ciudad de los Angeles, los priores de los conventos de religiosos, varias abadesas y los cabildos civil y eclesiástico enviaron elogios y votos por la pronta beatificación de su compatriota. Algunos, como Juan de Estrada, rector del colegio del Espíritu Santo, insistían en "el singular consuelo que tendrán los que habitan estas partes de venerar en las aras a la que su misma patria le dio nacimiento y su buena suerte educación, ejemplos y ejercicio de virtudes".<sup>61</sup> Otros, como sor Antonia de San Juan, presidenta del convento de Santa Clara, solicitaron "que se de a la ciudad de Puebla su criolla y patricia, como tiene el Perú a santa Rosa".<sup>62</sup> Para los poblanos este hecho representaba la posibilidad de lograr preeminencia sobre la capital del virreinato y de obtener una santa criolla para México, considerando la reciente canonización de la peruana Rosa de Lima en 1681.

Para convencer al monarca, todos aseguraban que el proceso traería beneficios materiales y espirituales tanto para los fieles vasallos como para los reinos hispánicos. El cabildo de Puebla había declarado a principios del siglo:

Se pretende que sea [la beatificación de sor María de Jesús] para el mayor servicio de Dios, universal consuelo de estos reinos, alegría y felicidad de esta ciudad, gloria de los dilatados dominios de Vuestra Real Magestad, que mantenidos en la protección de los santos, no sólo afianzarán su duración en la permanencia, sino también conseguirán gloriosos triunfos en la dilatación de sus provincias.<sup>63</sup>

La campaña tuvo éxito, y en 1717 Felipe V escribió al papa solicitándole la bula de rótulo para poder iniciar las informaciones. La causa fue encargada al cardenal Acquaviva y prometía un éxito inminente.<sup>64</sup> En 1720 se reunió una congregación ordinaria que revisaría de nuevo el caso, pero una nueva negativa por parte de los teólogos consultores y la ausencia inesperada del postulador que

---

<sup>61</sup>. Carta del 20 de noviembre de 1713. AGI., Indiferente General, 3032.

<sup>62</sup>. Carta del 8 de octubre de 1715. AGI., Indiferente General, 3032.

<sup>63</sup>. Carta del cabildo eclesiástico y sede vacante de Puebla, 2 de diciembre de 1703. AGI., Indiferente General, 3032.

<sup>64</sup>. AGI, Indiferente General, 2853, v.II, f. 87.

la tenía a su cargo, dejaron "la causa casi perdida" y en suspenso durante otros trece años.<sup>65</sup>

En 1733, el convento de la Concepción de Puebla volvió a la carga apoyado por los ricos criollos poblanos. Primero que nada era necesario buscar un nuevo postulador, alguien con buenas relaciones y prestigio en la curia. Los gestores honestos no eran comunes, pero existía una orden religiosa, los trinitarios descalzos de Roma, que se hacían cargo de ese tipo de causas para allegarse recursos; ellos podían asegurar a la de sor María el éxito esperado. El provincial de los trinitarios eligió para este trabajo a un hombre que parecía ser el ideal: fray José de la Madre de Dios de la provincia de España.

Gracias a las instancias del nuevo procurador se abrió otra vez el proceso, se volvieron a pedir las remisoriales, testimonios del estado del sepulcro y un nuevo informe de *non cultu*. Cuando todos estos trámites regresaron de Puebla a Roma se reabrió la causa en 1744. El entonces obispo de Puebla, Domingo Pantaleón Alvarez Abreu, al igual que sus antecesores del siglo XVII, la apoyó con gran entusiasmo e incluso envió nuevos informes para ella en 1756.

En esta etapa se publicaron en Roma otras dos obras sobre la vida de sor María de Jesús, ambas realizadas por los trinitarios descalzos del convento *alle quatre fontane*. En 1739 fray José de la Madre de Dios editó en italiano una *Storia della vita, virtu, doni e grazie della Venerabile serva di Dio Suor María di Gesù*, que dedicó a Doña María Amalia de Borbón, reina de las dos Sicilias. Su intención era poner estos materiales al alcance del público italiano, sobre todo de los monasterios femeninos, y fomentar así la devoción, las súplicas y por tanto los milagros de la monja poblana.

La obra fray José, quien seguramente conoció el libro de Lemus y las informaciones de Osorio de Escobar y de Fernández de Santa Cruz, es una versión resumida de los principales hechos de virtud y de los milagros realizados por la candidata a beata. El texto se divide en tres libros. En el primero se narra a lo largo de doce capítulos el nacimiento, infancia y profesión de sor María. En toda la narración las anécdotas son las mismas que aparecen en los otros biógrafos, pero a diferencia de ellos aquí no se hace mención a la historia del convento de la Concepción y en cambio se introducen dos capítulos sobre las negativas de la venerable monja a ser elegida abadesa, seguramente tema de mayor interés para la vida monacal italiana. En el libro segundo se hace una

---

<sup>65</sup>. Félix de Jesús María, *op. cit.*, lib. IV, cap. XVI, p. 379.

relación de las virtudes teologales y cardinales en las que se destacó la biografiada y se termina con los dones y gracias sobrenaturales que la caracterizaron: su actividad profética y su capacidad de penetrar los corazones. Los ejemplos de relajación monástica son también aquí significativos a causa del público al que iban dirigidos. Finalmente el libro tercero desarrolla en doce capítulos su enfermedad final, su muerte, sus apariciones después de muerta y los portentosos milagros realizados con sus reliquias. Es interesante la inclusión en el capítulo XII de una pequeña biografía de sor Agustina de Santa Teresa, la confidente de la sierva de Dios.<sup>66</sup>

En 1756, diecisiete años después de publicada la *Storia*, otro trinitario fray Félix de Jesús María, ministro del colegio apostólico de Propaganda Fide, imprimía también en Roma otra *Vida*, ésta en castellano, dedicada a la ciudad de los Angeles. En su prólogo al lector, el autor hace una exaltación a la ciudad de Puebla, aludiendo al trillado tema de su fundación angélica. Rememora las figuras de los hombres insignes por su santidad que han pasado por la gloriosa sede angelopolitana, sin olvidar a los notables Palafox y Aparicio, aunque incluye también, erróneamente, a fray Bartolomé Gutiérrez y a los niños mártires de Tlaxcala. Menciona el gran apoyo que está recibiendo el proceso gracias a la liberalidad de las cabezas y señores de esa república y a las oraciones de su cabildo, religiosos y religiosas. Todo el prólogo es una laudatoria alusión a aquellos que enviaron la plata para el proceso y para la impresión del nuevo libro. Tanto en este prólogo, como en la elogiosa presentación del postulador de la causa fray José de la Madre de Dios, que lo antecede, se hace alusión de nuevo a santa Rosa; ambos trinitarios hacen votos porque se descubra "este tesoro de la América Septentrional, como lo descubrió la Meridional en sus rosas".<sup>67</sup>

Fray Félix menciona explícitamente que las fuentes que utilizará en su obra serán "los dos procesos *authoritate ordinaria* fabricados para la introducción de la causa", pero es muy probable que también haya tenido a la vista los apuntes de Miguel Godínez, el libro de Diego de Lemus y por supuesto el de fray José de la Madre de Dios.<sup>68</sup> Al igual que la obra de este último, fray Félix insiste en las

<sup>66</sup>. Giuseppe della Madre di Dio, *Storia de la vita, virtu, doni e grazie della Venerabile serva di Dio Suor María di Gesù, monaca professa del Venerabile Monastero della Concezione de Angelopoli, nelle Indie Occidentali*, Roma, 1739.

<sup>67</sup>. Félix de Jesús María, *op. cit.*, Prólogo al lector.

<sup>68</sup>. Según Franco, *op. cit.*, p. 31 n. 8. Félix de Jesús María utilizó los apuntes de Godínez para escribir su obra.

virtudes y milagros, pero casi no menciona las visiones, hecho significativo dado que éstas eran uno de los principales obstáculos para la beatificación.

El texto está dividido en cuatro libros en los cuales se sigue el modelo de todas las biografías similares. En el primero, la línea narrativa adoptada es la de la obra de Lemus sobre la infancia y la profesión, sólo que mucho más desglosada pues abarca veintidós capítulos. En el libro segundo, con veinticuatro, toma como modelo la descripción de las virtudes que hace fray José, aunque a partir del capítulo XVIII parece más bien seguir a Lemus, sobre todo en la descripción de las tentaciones contra la pureza. En el libro tercero, el más corto pues sólo tiene doce capítulos, trata los temas de los dones proféticos y, aunque en otro orden, trae casi las mismas anécdotas de Lemus, si bien algunos textos se asemejan también a la biografía escrita en italiano. Finalmente el libro cuarto, con dieciséis capítulos, es una repetición de la enfermedad, muerte, sepelio y milagros ya tratados. Sin embargo, este último libro posee dos capítulos muy originales. En el XV se exponen hechos milagrosos acaecidos en Roma por la intercesión de la candidata a beata. Gracias a las estampas y a algunas reliquias como un trozo de velo y un poco de tierra de su sepulcro, fray Félix ha asistido a portentosas curaciones de las que da noticia: malparidas que salvan la vida, mujeres que arrojan a sus criaturas muertas en el vientre, enfermos deshauciados que reciben la salud, piernas gangrenadas que sanan portentosamente. El capítulo nos da detalles interesantes de dos fenómenos: por un lado la actividad que desarrollaron los trinitarios para promover el surgimiento de milagros al difundir el culto a imágenes y reliquias de esta sierva de Dios americana en Roma, con lo que se fortalecían las pruebas para la causa de su beatificación; por el otro la promoción de la imagen, de la que el libro tiene una hermosa muestra, donde aparece la monja recibiendo la hostia que vuela desde un cáliz y cuyo modelo está tomado también de la obra de Lemus.

El último capítulo del libro cuarto, el XVI, también es de sumo interés pues nos hace la relación del proceso desde la época de Palafox hasta el tiempo en que fray Félix escribe. La obra termina con una súplica al lector para que coopere en la exaltación de la insigne sierva de Dios, pues con ello resplandecerán sus ejemplos de santidad, para "edificación de los fieles, consuelo del monasterio de

---

Josefina Muriel dice que incluso copió textualmente el tratado de Sor Agustina y la historia del padre Godínez. Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, 1982, p. 334, n. 15.

la Purísima Concepción y de toda la nobleza y piadosa ciudad de Puebla de los Angeles, que con tantas ansias desea adorar en los altares a su venerable compatriota".<sup>69</sup>

Pero ni las biografías, ni los informes y alegatos contra las objeciones lograron mover un ápice la actitud de la Sagrada Congregación de Ritos. En la congregación ante-preparatoria de 1762 no se consiguió nada nuevo. Diez años después, en 1772, fray Francisco de San Juan Bautista, también trinitario, introdujo el caso de sor María de Jesús con el de Juan de Palafox. El nuevo postulador pensaba que al hermanar el caso de la monja poblana con el del obispo antijesuita, al parecer más canonizable que ella, se obtendría el éxito gracias al apoyo que le concedería Carlos III. Además se daba a los criollos novohispanos, que seguían insistiendo en tener como los peruanos su santa Rosa y su santo Toribio de Mogrovejo, una muestra de solidaridad, no exenta de interés. Pero el intento también falló, y la congregación preparatoria de 1775 emitió de nuevo un fallo negativo.<sup>70</sup>

Las monjas de la Concepción de Puebla consideraron que el camino tomado por fray Francisco de San Juan Bautista había sido equivocado, por lo que decidieron quitar el caso a los trinitarios y darlo a Timoteo Martínez de la Riva, quien en 1776 ocupaba el cargo de postulador de la causa.<sup>71</sup> Este logró por fin en 1783 que Pío VI declarara el grado heroico en el ejercicio de las tres virtudes teologales de sor María de Jesús.<sup>72</sup> En 1785, en una congregación general, se procedió al examen de los milagros, pero sólo serían considerados aquellos que estaban avalados por un dictamen médico. Las nuevas disposiciones de la congregación decían que cuando éstos eran escasos, se debía esperar a que Dios obrara nuevos milagros por intercesión de la sierva de Dios. El embajador Azara pidió al rey que solicitara del papado dispensa en esta materia, y que se aceptaran como válidos aquellos prodigios que narraban sus biógrafos.<sup>73</sup> Al parecer no hubo respuesta. ¿Quizás de nuevo pesaron los escrúpulos de los teólogos sobre

<sup>69</sup>. Félix de Jesús María, *op. cit.*, lib. IV, cap. XVI, p. 384.

<sup>70</sup>. Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, El Paso, 1928, v. IV, pp. 207 y ss.

<sup>71</sup>. Cartas varias. AGI., Indiferente General, 3032.

<sup>72</sup>. Nota manuscrita por el bachiller Ignacio Mendizabal al final de la obra de fray Félix de Jesús María que está en el CEHMC.

<sup>73</sup>. Informe de Timoteo Martínez de la Riva, Roma, 15 de abril de 1790. AGI, Indiferente General, 3032. El embajador Azara al rey, Roma, 21 de abril 1790. AMRE.EESS., leg. 361, f. 19.

algunas de las visiones de sor María?. ¿Tal vez influyó la presencia de la nueva piedad ilustrada, revaloradora del erasmismo intimista y contraria a la exterioridad mística contrarreformista y a los excesos ascéticos e insólitas visiones de los santos barrocos?

Durante el siglo XIX, hubo varios intentos más por proseguir con la causa. Fernando VII trató de ella con el ministro Polier y Antonio López de Santa Ana se interesó por que se prosiguiera. La última mención de tales trámites aparece en 1865, año en el que el poblano Manuel Zamacona solicitó la reapertura del proceso.<sup>74</sup> Desde entonces hasta la década pasada la causa durmió un largo sueño; ahora se está intentando reabrirla y en algunos diarios han aparecido esquelas que promueven la devoción de esta monja, conocida ya en el siglo XVIII como "el lirio de Puebla".

Pero regresemos al periodo colonial. Son muy escasas las referencias que quedan sobre la recepción que los hombres y mujeres novohispanos tuvieron de los avatares de la causa de sor María. A principios del siglo XVIII eran innegables sus posibilidades de éxito y las expectativas debieron crecer, sobre todo entre los poblanos, con cada reapertura del proceso. Varios retratos de ella, en grabados y en lienzos, la mostraban en actitudes extáticas idealizando su imagen dentro de un modelo, como la hagiografía lo había hecho con su vida. Tres de esos cuadros, de mediana factura (50 x 40 cms.) y pintados sobre tela, y uno más de sor Agustina de Santa Teresa, se encuentran en el museo de Tepetzotlán y pertenecen al siglo XVIII.<sup>75</sup> Otro también de ese periodo, que está en el convento de la Concepción de Puebla, representa a la venerable con un lirio en la mano y un medallón de la Inmaculada en el pecho.<sup>76</sup> También se hicieron algunos grabados como el del poblano José de Nava fechado en 1754; en él la monja aparece de pie y, como santa Catarina de Siena, contempla un crucifijo que sostiene en su mano derecha; completan la composición un cilicio, una vela y una calavera, símbolos de su ascetismo, y dos querubines que revolotean sobre ella.<sup>77</sup> Con todo, la iconografía de sor María parece bastante escasa en comparación con otros "prospectos de santos" como Palafox o López.

<sup>74</sup>. Cuevas, *op. cit.*, p. 207.

<sup>75</sup>. Agradezco a Consuelo Maquivar las fotografías de ellos.

<sup>76</sup>. Hay una reproducción en Cuevas, *op. cit.*, v. IV, entre las pp. 220 y 221.

<sup>77</sup>. Pérez de Salazar, Francisco, *El grabado en la ciudad de Puebla de los Angeles*, Puebla, 1990. p.39 la noticia y p. 51 el grabado.



Las menciones que hacen de la sierva de Dios los autores del XVIII tampoco son muy abundantes. El *Zodiaco Mariano*, obra escrita por los jesuitas Francisco de Florencia y Antonio de Oviedo para describir las imágenes milagrosas, habla de la monja a propósito de la Virgen del Carmen y de la milagrosa imposición de su advocación a una escultura sin atributos.<sup>78</sup> La narración, de un gran candor, está sacada de la obra de Pardo. Otra breve alusión a ella está en la *Americana Thebaida* de Matías de Escobar, quien la cita a propósito de la Virgen María como la mujer apocalíptica: "Todo lo que el evangelista San Juan dijo en su Apocalipsis, todo se lo dedicó a aquella mujer, según [explicó] la venerable madre María de Jesús".<sup>79</sup>

De los escritores poblanos, tan sólo Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, en su *Historia de Puebla*, hace una breve referencia a ella y a la obra de Pardo, aunque de hecho lo que le interesan son las noticias que ese autor da sobre el convento de la Concepción y sobre el origen de la imagen de la Virgen del Carmen. La mención de María de Jesús en la obra de Veytia es sólo anecdótica, pero importante para rastrear la existencia de un culto privado a su figura en el convento donde vivió. En él, nos cuenta Veytia, se veneraban las tumbas de sor María y de su compañera sor Agustina, y la pila donde la primera fue bautizada; este objeto-reliquia, que se encontraba en la catedral, fue trasladado al templo de la Inmaculada Concepción alrededor de 1775 gracias a los oficios de las monjas, que querían guardar esta presea de su venerable hermana.<sup>80</sup> Después de haber sido una figura afamada en todo el ámbito poblano, la veneración a sor María se convirtió, como en el caso de fray Bartolomé, en un culto privado circunscrito a la comunidad religiosa a la que la monja perteneció. Era de esperarse que tantas dilaciones en el proceso de la sierva de Dios y la frustración continua de las expectativas de los poblanos de obtener su beatificación enfriaran los ánimos y disminuyeran el interés por ella.

Tal situación no significó que las vidas de religiosas ejemplares hubieran pasado de moda; innumerables retratos de monjas, muertas y coronadas, y una abundante literatura hagiográfica femenina (veintiséis textos entre el siglo XVIII y

<sup>78</sup>. Florencia y Oviedo, *Zodiaco Mariano*, México, 1755, parte III, cap. 2, p. 155 y ss.

<sup>79</sup>. Escobar, *op. cit.*, p. XVII.

<sup>80</sup>. Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla de los Angeles en la Nueva España*, 2 v., Puebla, 1962-63, lib. II, cap. 36; v. II, pp. 432 y ss.



los primeros años del XIX) son prueba fehaciente del interés que había sobre el tema. De hecho, el modelo hagiográfico femenino alcanzó en Nueva España, durante el Siglo de las Luces, una perfección y una aceptación como nunca antes había tenido.

Los conventos de mujeres no sólo cumplían importantes funciones económicas y sociales como lugares de crédito, consumidores de bienes y servicios, centros educativos y asistenciales y repositorio de mujeres solteras; eran además, para los habitantes de las ciudades novohispanas, los depositarios de la santidad, de la protección divina y del bienestar social. La vida de sor María de Jesús, y el modelo de santidad que en ella se proponía, estaban cumpliendo con creces su función: modelar las conductas femeninas para que realizaran, por medio de sus sufrimientos y oraciones, la labor benefactora que les estaba asignada. En esas "Vidas" de religiosas, con su estructura apegada a un modelo fijo y su repetición de un mismo esquema narrativo, quedaron plasmados los límites que la cultura barroca impuso a las mujeres.



M. Ogier Sculp. Lugd.

VENERABLE MADRE MARIA DE IESVS  
ANGELOPOLITANA MORTUO A II DE IANUO DE 1637

## CAPITULO VI

### EL OBISPO REFORMADOR

La reforma católica buscó revalorizar la función episcopal dando al obispo un prestigio que había sido fuertemente atacado por la crisis del siglo XV. El concilio de Trento infundió un nuevo ímpetu a esta autoridad reafirmando su obligación de residencia, insistiendo en la necesidad de una buena administración de la diócesis, subrayando la importancia de la catequesis hacia los fieles, incitando a la formación de un clero más digno y más cultivado. Así debía nacer la figura del obispo tridentino que encarna perfectamente san Carlos Borromeo, el joven y dinámico arzobispo de Milán.<sup>1</sup>

La gente se arremolinaba alrededor del arzobispo que repartía pan y ropa a los miserables, damnificados por las inundaciones. La figura adusta vestida con una sotana raída sólo dejaba traslucir la dignidad episcopal por un anillo en su dedo anular que los fieles besaban con veneración. El prelado se llamaba Francisco de Aguiar y Seijas y provenía de un ilustre linaje gallego. En 1678 había llegado a Nueva España con el cargo de obispo de Michoacán, y desde 1681 ocupaba la silla arzobispal. Para 1692, año de gran carestía a raíz de las inundaciones y de una rebelión popular que destruyó varios edificios de la ciudad de México, Aguiar y Seijas había adquirido una enorme popularidad entre amplios sectores sociales; frente a la cada vez más menguante figura del conde de Galve, a quien se acusaba de colobaración con los comerciantes causantes de la subida de los precios del grano y de la carestía, el prelado aparecía ante los ojos del pueblo como un hombre intachable, como un salvador.

A su muerte, acaecida en 1698, varios sermones fúnebres y una biografía hecha por su amigo y confesor, Joseph de Lezamis, daban cuenta de las virtudes de uno de los prelados más reformadores y de más prolongado gobierno del periodo virreinal. Tres fueron los temas centrales de la vida de Aguiar y Seijas sobre los que se insistió en estos textos apologéticos: su ascetismo, su dadivosidad y su afán reformador. Sobre el primero, el cuerpo del arzobispo, lleno de cilicios, llagas purulentas y hematomas, era una prueba fehaciente de los prolongados ayunos y de las disciplinas que dejaban las paredes de su cuarto salpicadas de sangre. Una cama cuajada de chinches, que vendió momentos

---

<sup>1</sup>. Sallmann, *op. cit.*, p. 146.

antes de morir, quedó como una prueba más de su gran penitencia y de su gusto por las mortificaciones.

A cerca de su dadivosidad se contaban también cosas sorprendentes. Una parte considerable del salario episcopal, la cuarta parte de los diezmos del arzobispado, era entregada por Aguiar a los pobres y a los hospitales, de tal manera que se calculó que el prelado había repartido en los dieciséis años que ocupó el cargo cerca de dos millones de pesos. Muy a menudo ese dinero, al igual que granos y ropa, eran distribuidos personalmente por él; era común verlo en los hospitales con la cabeza amarrada con un paño roto, como si fuera un pordiosero, dando limosnas y cuidando a los enfermos. Antes de morir repartió todo el grano que había en su casa, incluso la cebada para las mulas de su coche, y mandó que se vendieran todos sus objetos personales, y el dinero se diera a los pobres; aunque de esto bien poco se debió sacar, pues el arzobispo practicaba una austeridad franciscana, como terciario que era.

Pero fue quizás en su labor reformadora de la sociedad en lo que más se distinguió este prelado, modelo de las virtudes moralizantes propias de la contrarreforma católica. Preocupado por la salud espiritual de todos los fieles de su arzobispado, Aguiar fue uno de los pocos prelados que realizó la visita pastoral de la mayor parte del extenso territorio de la arquidiócesis; en las épocas de secas y durante tres años, recorrió desde el Atlántico hasta el Pacífico administrando la confirmación, predicando la virtud y fustigando el vicio. Esa actitud lo llevó a prohibir las corridas de toros, los palenques de gallos y algunas obras teatrales, a cerrar varias "guanajas" o teatros clandestinos y a quemar los libros de comedias. Para reforzar la reforma moral de la sociedad, que debía estar basada en una sólida educación cristiana, fundó numerosas escuelas catequísticas para niños, así como el largamente pospuesto seminario conciliar, pilar para la buena preparación del clero.

A la par, el arzobispo dirigía sus esfuerzos reformadores hacia las mujeres laicas y religiosas; tenerlas encerradas parecía ser una de sus más constantes obsesiones. Una misoginia patológica lo llevó a colaborar en la fundación de recogimientos y de un hospital para mujeres dementes. Asimismo se entregó a una continua actividad reformadora de los conventos femeninos, algunos de los

cuales vivían un relajado incumplimiento de las reglas monásticas. Sor Juana Inés de la Cruz y otras monjas fueron algunas de las víctimas de estas obsesiones.<sup>2</sup>

Su vida ejemplar llevó al arzobispo Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta a iniciar en 1739 las informaciones sobre sus actividades, milagros y virtudes para solicitar a la Santa Sede su beatificación.<sup>3</sup> Sin embargo, no fue este hombre el modelo del obispo ejemplar que se requería para ser promovido a los altares. Tal lugar estaba reservado para un siervo de Dios, antecesor suyo en la sede archiepiscopal y que ocupó también el gobierno virreinal y los obispados de Puebla y de Osma, y cuya causa de beatificación llegó muy lejos en la curia romana: Juan de Palafox y Mendoza.

Don Juan llenaba con creces uno de los modelos de "santo" de mayor antigüedad y tradición en el cristianismo. Se le podía comparar, por ejemplo, a los grandes obispos-teólogos de los siglos IV y V cuyo paradigma era san Juan Crisóstomo. Su actitud moralizadora de la sociedad con la pretensión de que el teatro y el hipódromo desaparecieran, su caridad para con los pobres, su gran producción literaria y su mismo exilio, por razones políticas, de la capital del imperio, todo era propicio para comparar al obispo de Puebla con el de Constantinopla.

Pero sobre todo, Palafox respondía a la perfección al esquema del obispo que proponía la contrarreforma. Santo Tomás de Villanueva, el gran limosnero y san Carlos Borromeo, el reformador milanés, eran los paradigmas de una autoridad que debía distinguirse por su carácter sacramental y pastoral. La reforma católica insistió en la dedicación del obispo al cuidado de las almas encargadas a él (catequesis, liturgia, predicación y praxis sacramental), a la defensa de la ortodoxia y a la reforma del clero. El *magisterium*, palabra que resumía su actividad, era la síntesis de lo que se esperaba de un prelado que no era sólo un héroe popular sino, sobre todo, un paradigma, con fuertes tintes políticos, promovido por las jerarquías eclesiásticas y civiles y por las monarquías.

En efecto, el poder del obispo de la edad moderna era ambiguo, se movía entre lo profano y lo sagrado; por ello en ocasiones el cargo podía llevar a la corrupción y a la perdición, pero si se le utilizaba como era debido, era un medio para alcanzar la salvación. La posesión del poder era una oportunidad inestimable

---

<sup>2</sup>. Joseph de Lezamis, *Dedicatoria y breve relación de la vida y muerte del Illmo. y Rmo. Señor Dr. D. Francisco de Aguiar y Seixas*, México, 1699.

<sup>3</sup>. Francisco Sosa, *El episcopado mexicano*, 2 v., México, 1962, v. II, p. 84.

para practicar la humildad, exigir obediencia y mantenerse como el menor de los hermanos. Los obispos que habían conservado como meta suprema el cuidado de las almas, a pesar de las tentaciones mundanas, fueron para sus sucesores una imagen de santidad de la Iglesia militante, un espejo de príncipes.

Para España y su imperio, este modelo era además un paradigma que sacralizaba la autoridad y el poder temporal y justificaba la obediencia de los súbditos a sus gobernantes, eclesiásticos o civiles; el Regio Patronato convertía al obispo en funcionario del Estado tanto como de la Iglesia. "El rango social y económico de los altos dignitarios del clero era elevadísimo; la naturaleza espiritual de su actividad, la cuantía de sus ingresos y las funciones públicas que en ellos se delegan con frecuencia, elevaban al máximo sus prerrogativas y prestigio; obispos y arzobispos fueron titulares hasta de virreinos, bien interinamente o bien en propiedad".<sup>4</sup> No es gratuito que la hagiografía episcopal y la promoción del proceso de beatificación de Juan de Palafox sean actividades organizadas desde España y por peninsulares, dado el carácter oficial de la causa.

En efecto, la mayor parte de las biografías del obispo poblano fueron obra de autores europeos e impresas en el viejo continente. El primero en dar noticia sobre el prelado fue Gil González Dávila en el volumen uno de su *Teatro Eclesiástico* impreso en 1649, cuando Palafox acababa de ser llamado a España y aún no era promovido al obispado de Osma. En una breve biografía de cuatro páginas se nos muestra a un obispo reformador, escritor, gobernante y fundador de varios templos, conventos e instituciones. El biografiado está vivo aún y no es posible hablar de santidad.<sup>5</sup>

La segunda *Vida* de Palafox de que se tiene noticia fue obra de fray Gregorio Argáiz, el polígrafo benedictino ya mencionado como autor de una vida de Gregorio López, y que conoció a don Juan en Osma, en los últimos años de su vida. Este texto, que permaneció inédito, habla también de él en forma elogiosa, como un dechado de virtudes episcopales, pero sin proclamar aún su santidad.<sup>6</sup> De hecho no fue hasta la tercera biografía, escrita por Antonio González de

<sup>4</sup>. Guillermo Céspedes del Castillo, *Las Indias durante los siglos XVI y XVII* en Jaime Vicens-Vives ed., *Historia de España y América, social y económica*, 5 v., Barcelona, 1972. v. III, p. 486.

<sup>5</sup>. González Dávila, *op. cit.*, pp. 98 y ss.

<sup>6</sup>. Francisco Sánchez Castañer, *Don Juan de Palafox, virrey de Nueva España*, Zaragoza, 1964, p. 12.

Rosende, que se puede hablar de una obra de carácter hagiográfico. Además, ésta fue la *Vida* de Palafox más leída y difundida, pues recibió tres ediciones en Madrid y sirvió de base para numerosas versiones en francés y en italiano.<sup>7</sup>

Antonio González Rosende era profesor de teología de la universidad de Alcalá, provincial de los clérigos regulares, calificador de la Suprema y General Inquisición, examinador general del arzobispado de Toledo y predicador de la corte madrileña.<sup>8</sup> Publicó, junto con la biografía palafoxiana, *Disputationes theologicae de justitia originali* (Lyon, 1677) en defensa de Jansenio, obra de la que sólo salió el primer volumen de los tres proyectados, pues la Inquisición la consideró contraria a los dictámenes papales contra el jansenismo. Esto llevó a algunos investigadores actuales a considerar a Rosende como un pensador jansenista, dado su antijesuitismo y su defensa de Jansenio. Para otros, en cambio, esa tendencia no tuvo adeptos en España, por lo que ven en él tan sólo a un simpatizante y no a un jansenista doctrinal.<sup>9</sup>

Dejando de lado estas polémicas, no cabe duda que Rosende admiró a Palafox, a quien conoció en Osma, por su obra y por su labor episcopal, pero mayormente por la hostilidad del obispo hacia los jesuitas; por ello, recién muerto el prelado, el clérigo empezó su biografía con el apoyo del entonces cardenal de Toledo Baltasar de Moscoso y Sandoval, gran admirador del difunto; la labor le llevó diez años. Palafox había dejado una autobiografía escrita por mandato de sus confesores, pero pidió que se guardara en el convento de los carmelitas de Madrid y que no se publicara hasta después de veinte años de su muerte. Por ello, González Rosende tuvo que hacer uso de otras fuentes, como la información oral obtenida de los confesores y de los criados del obispo y los datos sacados de

---

<sup>7</sup>. Antonio González de Rosende, *Vida y virtudes del Illmo. y Excmo. señor Ivan de Palafox y Mendoza*. La obra recibió dos ediciones durante el siglo XVII: Madrid, Julián Paredes, 1666 y Madrid, Lucas de Bedmar, 1671; hay otra edición en las obras completas de Palafox editadas en Madrid en 1762. En 1780 salió un resumen firmado por Ignacio de Obregón, y con el título *Breve noticia de la vida del Excmo. Sr. y venerable siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza...*, (Madrid, Joaquín de Ibarra). Solano, *op. cit.*, num. 912.

<sup>8</sup>. Aprobación de don Juan Zafrilla Azagra en González Rosende, *op. cit.*, sin página.

<sup>9</sup>. Antonio Mestre Sanchis considera a González Rosende como un seguidor del jansenismo, mientras que Isaac Vázquez asegura que en España no existen jansenistas doctrinales. Ricardo García Villoslada ed., *Historia de la Iglesia en España*, 5 v., Madrid, 1979. v. IV, pp. 452 y 640.



algunos papeles que se hallaron entre sus escritos.<sup>10</sup> Es seguro que también usó la obra de Argaiz, aunque no la cita explícitamente, y los datos de Gil González Dávila. Con estos testimonios, el autor teje una trama que deja traslucir su posición radical alrededor de un tema polémico.

Esta actitud se puede observar desde el título mismo de su introducción: "Razón de lo que se escribe para los que leyesen...". A lo largo de varias páginas, el autor da a entender que Palafox tiene, aún después de muerto, muchos enemigos que lo consideran embustero y falso, pero que también hay muchos que lo veneran, "los que desapasionados juzgaren que la perfección no es demérito ni culpa". La finalidad de su obra será, por tanto, reivindicar una fama, "el más libre juez de todas las acciones humanas", desenmascarando de paso a los culpables de las calumnias. Palafox no hizo otra cosa sino defender y proteger a su amada Raquel, como gustaba llamar a la diócesis poblana, y la misión de su biógrafo debía ser el conservar para la posteridad sus méritos y alabanzas y la gloria de sus acciones, que llenarían "cuantas planas en blanco pueden dejar las crónicas de los siglos y los anales de los tiempos".<sup>11</sup>

Sin embargo, junto con ese carácter apologético y polemista, el predicador cortesano manifiesta una actitud de súbdito leal interesado en aconsejar a la monarquía en su difícil labor de gobierno. La dedicatoria a la reina Mariana, viuda regente, señala que en este texto, como en los medievales "espejos de príncipes", su hijo Carlos tendrá un libro "...donde pueda empezar a leer para elegir prelados y ministros consumados, que son los nervios del cuerpo político de las monarquías, pues para todo encontrará luces en la vida de un ministro y prelado que fue únicamente hechura de los aciertos de su gloriosísimo padre".<sup>12</sup> Tal dedicatoria no era un mero recurso retórico, Rosende sabía la importancia de obtener el apoyo de los reyes para la labor reivindicadora que se proponía llevar a cabo. Además, el autor colocaba la polémica en el terreno de la política. Palafox se convertía así en una bandera en la defensa de los derechos del Regio Patronato y de la figura del obispo como funcionario del Estado.

Una vez concluidos prólogos, protestas, dedicatorias y aprobaciones, se inicia la obra distribuida en cuatro libros separados, dentro de una impecable estructura lógica, en dos temáticas: los hechos de "la vida", desde su nacimiento hasta su

---

<sup>10</sup>. González Rosende, *op.cit.*, prólogo al lector, sin página.

<sup>11</sup>. *Ibidem*.

<sup>12</sup>. *Ibidem*, Dedicatoria, sin página.



muerte (libros I y II), y la descripción de sus virtudes (libros III y IV). A todo lo largo de la obra, el biografiado se nos muestra como un héroe y como un elegido.

Esto se puede notar desde los primeros dos libros, en los que una cronología rigurosa lleva al lector a través de una vida dirigida por la Providencia. Nacido en 1600 en Fitero (Navarra) como fruto de los amores ilícitos entre el marqués de Ariza y una dama noble, Juan fue abandonado por su madre quien, para lavar su mancha, lo mandó arrojar a la corriente de un río; un guardia mayor descubrió el intento y salvó al pequeño que, como otro Moisés, fue rescatado de las aguas. La anécdota sirve al autor para elaborar un paralelismo entre ambas figuras, caudillos y capitanes "de la libertad y quietud de su oprimido y tiranizado pueblo... siendo los mismos puestos y casi con los mismos títulos [que Moisés] los que había de llenar con la capacidad y el talento el recién nacido Juan".<sup>13</sup>

Providencial también fue el encuentro con su padre el marqués cuando tenía diez años, de donde nació su dirección hacia los estudios, al igual que muchos otros bastardos de la aristocracia; su gran capacidad y su inteligencia lo hicieron destacar como universitario en Alcalá, Huesca y Salamanca y, a la muerte de su padre, como tutor de su hermano menor y como administrador del marquesado. Sus dotes intelectuales, junto con la prosapia de su linaje, lo introdujeron en la corte de Felipe IV, quien le nombró fiscal del Consejo de Guerra en 1626, cargo del que fue relevado en 1629 al ser ordenado sacerdote. Sus cualidades y un doctorado en derecho canónico lo llevaron a ocupar entonces la fiscalía del Consejo de Indias. Este último cargo es visto como una premonición de la Providencia que lo estaba encauzando hacia América.

Una serie de hechos narrados en el capítulo III, "peligros de los que le libró Dios", nos remiten de nuevo a la idea de un ser elegido. Estuvo a punto de ahogarse, de despeñarse y de morir en una emboscada, pero sobre todo de perderse en la concupiscencia de la carne; pero el joven estaba destinado por Dios para grandes proezas. Así, a los veintiocho años Juan fue tocado por la mano divina a raíz de la enfermedad de una hermana suya y de las muertes de un orador sagrado y de un gran señor. Tal conversión no podía ser comparada más que con la de san Agustín o la de san Pablo, quien como Palafox escribió también cartas pastorales y fue un gran predicador.

Diez años se ocupó Palafox de los asuntos de Indias en el Consejo; el último de ellos realizó un viaje por la Europa central y oriental como acompañante de la

---

<sup>13</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 1, p. 7.

emperatriz María, hermana del rey. De tal periplo sólo se resaltan dos hechos: la visita al santuario de Loreto y el rescate de una imagen de Cristo de las ruinas de una iglesia destruida por los luteranos. Su atinada actuación en ese viaje llevó al rey, movido también aquí por la Providencia, a nombrar a Palafox para la sede vacante del obispado de Puebla en 1639.

González se ocupa de la estancia de su biografiado en ésta su primera sede a lo largo de siete capítulos (del XI al XVII), que abarcan los años entre 1641 y 1649. Ahí se menciona que tuvo conflictos a raíz de los muchos cargos que ocupó pues, además de obispo de Puebla, fue virrey, arzobispo de México y visitador durante tres periodos virreinales. Sin embargo, el autor no se mete a narrar con detalles tales conflictos y sus referencias caen en vagas generalizaciones. Esto es explicable pues los hechos que pretende narrar son los de una existencia santa, es decir aquellos edificantes. "La vida de cada uno -remarca Rosende- son sus acciones, por ello no se ha pretendido en particular lastimar a ninguno ni ofender con la más leve intención, y así, refiriendo solamente lo que importa, lo que puede señalar y doler estudiosamente se calla".<sup>14</sup> A la larga, tan sólo se busca dar consejos de buen gobierno y mostrar las dificultades a las que se enfrentan quienes buscan la justicia y el remedio de los males de la república.

A pesar de esta aparente asepsia, la polémica campea a todo lo largo de la obra, convertida en una defensa apologética contra los ataques de los enemigos del obispo. Ese aspecto polémico se ve al tratar el tema de los escudos de la catedral de Puebla, que según algunos representaban las armas de la casa de Ariza, hecho por el que Palafox fue acusado de buscar la propia gloria. El mismo carácter controversial se puede notar al hablar del juicio de residencia, donde González ataca, por vez primera y abiertamente, a los jesuitas por haber difamado a Palafox. Con todo, tales calumnias no pudieron con este hombre protegido de Dios y abogado de la verdad, cuya inocencia se mostró de manera fehaciente en ese juicio; ahí quedó demostrada la meledicencia de sus enemigos que lo acusaban de tener "alborotadas las Indias".<sup>15</sup>

Contra tales acusaciones, el autor expone las obras de su biografiado, salidas a la luz a raíz del juicio: libró al país de los corsarios, curó las enfermedades del cuerpo político, "aumentó la Real hacienda... favoreció y amparó a los pobres indios..., conservó en su debida autoridad los ministros reales... atendió y puso

---

<sup>14</sup>. *Ibidem*, lib. IV, cap. 2, p. 388 y s.

<sup>15</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 17, p. 109.

calor para que la visita y decisión de los pleitos no se retardase".<sup>16</sup> Las muestras de dolor que dieron los habitantes de Nueva España, sobre todo los indios, sus protegidos, cuando el insigne prelado regresó a Europa, son prueba también del buen concepto que se tenía de su actuación y de sus bondades. El prelado gobernador manejó con inusual destreza báculo, pluma, bastón y espada. La declaración del Consejo sobre su buena administración no fue otra cosa sino una "victoria de la inocencia".

La polémica, que cierra el libro primero, es retomada al final de la obra, a lo largo de todo el libro cuarto. En él se pretenden tratar las virtudes políticas, pero los títulos de los capítulos nos hablan de conflictos, de controversias, de disputas, de altercados: cómo le fue previniendo Dios para las persecuciones y trabajos que sufrió (I); del decoro y defensa de la dignidad episcopal (III); de los trabajos que se le recrecieron por la defensa de esta jurisdicción (IV); de las mortificaciones que le sobrevinieron de las Indias (IX); de otras calumnias que se sembraron contra él en la corte (X); del valor con que atendió a la inmunidad eclesiástica (XII).

En todo este libro el obispo se nos presenta como una víctima de la maldad y de la envidia "que como los ojos enfermos no tolera el brillo del sol".<sup>17</sup> Los virreyes que lo enfrentaron lo hicieron porque quiso acabar con la corrupción y defender los bienes y privilegios de la Iglesia contra los abusos del poder civil. Las órdenes mendicantes, a quienes les secularizó legítimamente sus parroquias, sólo defendían sus intereses temporales y no los espirituales. Los jesuitas, con su negativa a pagar los diezmos al obispado y con su oposición a presentar sus licencias para confesar y predicar, atacaban no sólo a la persona, sino a la dignidad y jurisdicción episcopales. Tal actuación constituía una grave falta, pues los obispos eran los sucesores legítimos de los apóstoles y cuestionar su autoridad era contravenir los divinos designios. Palafox aparece siempre como un fiel vasallo del rey y obedientísimo de sus designios y órdenes; y esto a pesar de que "el corazón mismo de la monarquía estaba atacada de mortal dolencia".<sup>18</sup> En muchos momentos del texto podemos leer entre líneas la posición de un hombre que está en contra de las veleidades de los validos.

Frente a esos ataques, Palafox se mostró siempre como un buen pastor que protegía a su rebaño de las agresiones de los lobos y defendía la dignidad

<sup>16</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 16, p. 104.

<sup>17</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 16, p. 97.

<sup>18</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 14, p. 88.

episcopal contra quienes querían usurparla. Cada calumnia es refutada por el autor con un cúmulo de argumentos y de cartas, a menudo citadas textualmente, y con las pruebas irrefutables de que la verdad divina estaba con él: los milagros.

A raíz de su conflicto con los jesuitas, Palafox había decidido ocultarse para evitar más escándalos y retirarse a la hacienda de don José de Salas llamada san José de Chiapa. En el camino, él y sus acompañantes se vieron forzados a vadear una laguna en donde se les cayó una alfarda con varios papeles importantes. Cuando salieron del percance dos hechos insólitos habían acontecido: el obispo estaba tan seco como había entrado y de los documentos rescatados del agua, sólo aquellos tocantes al obispado se encontraban en perfecto estado; el milagro era una prueba clara del apoyo divino a la dignidad del obispo perseguido. Poco después, Palafox se vio librado de la picadura de una víbora, "respetando su ponzoña a un sujeto consagrado y señalado de la mano de Dios".<sup>19</sup> El navío donde iban a España los procesos fulminados contra él por sus enemigos fue abatido por rayos y tormentas y hasta el estandarte real se quemó "en desagravio de la dignidad ultrajada"; la ira divina no paró hasta que no fueron arrojadas por la borda tales infamias. Los milagrosos "*hologramas*" de su figura que se aparecieron en las vidrieras que guardaban las custodias en las catedrales de Puebla y de Osma mostraban, sin lugar a dudas, su entrega incondicional a las sedes que ocupó. Su mismo cadáver incorrupto daba testimonio de esa dignidad; cuando se le levantaba el brazo, éste se sostenía enhiesto, señal de que era invencible y "de que nunca pudo tocarle la pasión ni la lisonja en la defensa de los términos de la inmunidad eclesiástica y decoro de la jerarquía y dignidad episcopal".<sup>20</sup> Todos los trabajos y contrariedades que sufrió fueron anunciados por las milagrosas premoniciones de tres personas santas: sor María de Jesús, el jesuita Miguel Godínez y el obispo Mañozca.

A pesar de esas menciones, la obra de González Rosende es bastante parca en la descripción de prodigios. Es claro que la principal motivación del autor para escribir es la edificación moral; dejar constancia de sus virtudes para que no se pierda la memoria de ellas, "para aliento de muchos pecadores y enseñanza de muchos prelados". La promoción para la beatificación pasaba así a un segundo término, pues aún no era tiempo de tratar esas cosas, dados los límites impuestos por Urbano VIII.

---

<sup>19</sup>. *Ibidem*, lib. IV, cap. 6, p. 420.

<sup>20</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 21, p. 261.

Esta actitud nos explica el porque los milagros ocupan tan poco espacio en el texto y en cambio la mitad del libro está dedicada a describir las virtudes. En efecto, a partir del libro II, que narra su estancia en Osma, y todo el libro III, la obra de González Rosende deja de ser la biografía de un héroe de corte renacentista para convertirse en un tratado hagiográfico. De todas las virtudes, las que más se destacan son las cardinales, las propias de un gobernante, aquellas que el cristianismo heredó del mundo clásico: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. El tema le sirve para introducir en el capítulo sobre "el acierto y discreción de su ministerio espiritual" la discusión sobre la comunión frecuente; sobre el tema, González Rosende se muestra más inclinado por la opinión jansenista contraria a esa práctica extendida por los jesuitas.

A las virtudes del buen gobierno siguen esos pilares exaltados por la hagiografía episcopal que son la humildad y la caridad. La primera, relacionada con el desapego de los bienes y vanidades del mundo, lo llevó a manifestar su indignidad al enterarse de los retratos que circulaban de él y que ponían, por malicia o por sencillez ignorante, "visos o asomos de resplandores en ellos".<sup>21</sup> Fue también la humildad la que lo movió a aceptar la diócesis de Osma, que sus deudos consideraban más como castigo que como premio por ser pobre y de aquellas que se daban de ordinario a quienes empezaban su carrera. Además, "nunca hizo vanidad de su nobleza ni ostentación de su linaje".<sup>22</sup> También por humildad el obispo sufrió con paciencia las adversidades y muchas contradicciones, pues "la mejor senda para el cielo es la de las tribulaciones". Esta virtud estaba muy relacionada con el desprecio y desestimación que tenía de sí mismo y la alegría con que recibía el desprecio de los demás, aunque aclara que esto sucedía sólo cuando "éste tocaba a la persona, no a la dignidad".<sup>23</sup>

En cuanto a la caridad bastan sus obras para dejarla de manifiesto: los gastos que hizo para terminar la catedral de Puebla y el seminario conciliar y su ayuda para fundar o reedificar colegios, hospitales, iglesias y santuarios; sus prolongadas visitas pastorales, su devoción a las almas del purgatorio y su extrema dadivosidad con los pobres, "la familia más numerosa y socorrida de un obispo". A su regreso a España tuvo que pedir dinero prestado, cosa asombrosa en una época en la que muchos consideraban como una afrenta para su honra no volver de las Indias cargados de plata.

<sup>21</sup>. *Ibidem*, lib. III, cap. 2, p. 283.

<sup>22</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 1, p. 265.

<sup>23</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 1, p. 270.

Un segundo grupo de virtudes está relacionado con la vida monástica, claro ataque contra aquellos que lo consideraban enemigo de los religiosos, Tres capítulos de su estancia en Osma tratan de la austeridad de su vida y de su imitación de los frailes. Su casa parecía un convento con comidas en común, en silencio y con lecturas. El obispo cumplía celosamente con los votos monásticos: su pobreza se manifestaba en el viajar, en el vestir y en el comer; su castidad en que "nunca vio a mujer a la cara ni se vio a sí mismo desnudo"; su obediencia en la sumisión a los dictámenes de sus confesores y padres espirituales. Tampoco puede faltar el tema de la oración, de las devociones y de las mortificaciones, que lo llevaban a menudo a retirarse a los conventos. Palafox se nos muestra en todo como un místico, imitador de santa Teresa. La conclusión se hace explícita: "No ha habido sujeto más estimador y amante de las religiones y religiosos, porque con ellos era su ordinaria comunicación y trato".<sup>24</sup>

Su muerte acaecida en 1659, de la que se ocupan los últimos capítulos del libro II, es también tema de un tratado edificante sobre las virtudes cristianas. En ella no faltan las luchas contra las fuerzas del mal, la paciencia y la aceptación de la voluntad divina y un final apacible: "la suya pareció más sueño que muerte". Los médicos no daban con la razón de la enfermedad y publicaron que "era dolencia no natural sino oculta y muy correspondiente a la vida extraordinaria del sujeto que la padecía".<sup>25</sup> Hasta su cadáver, incorrupto después de varios años de enterrado, es muestra de la virtud y santidad que guió siempre su vida.

Junto a esta posición edificante, típica de la hagiografía cristiana medieval, podemos vislumbrar la actitud más pagano-renacentista de conservar la fama en la memoria de los hombres. Este es, por ejemplo, el interés que lo mueve a publicar el grabado de una medalla emblemática que el mismo Rosende mandó elaborar y que, como las de la Antigüedad, sirviera para exaltar las obras de este hombre prominente. La imagen, característica de la cultura barroca, presenta una superposición de registros y de símbolos, tan complicada que el autor se ve en la necesidad de dedicar parte de su texto para explicarla.

En el centro de la composición está el retrato de Palafox coronado de laurel, como los vencedores, y rodeado de hojas de palma y de ciprés, símbolos del triunfo y de la sabiduría. Varios objetos representan sus virtudes y cualidades: unas llaves y el báculo pastoral son la autoridad pontificia a la que representó; una espada, la defensa que hizo de la autoridad episcopal; una pluma simboliza

<sup>24</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 8, p. 160.

<sup>25</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 15, p. 224.

su don para escribir y un corazón con alas el amor divino; unos rayos, el celo de justicia que se manifestó en las censuras eclesiásticas que fulminó contra los que se opusieron a su jurisdicción. Un clarín cruzado por dos huesos es la fama verdadera que, de los hombres ilustres, no se conoce sino después de muertos. El bastón y el timón muestran los puestos seculares que ocupó. A sus pies varios objetos, una calavera con mitra, una corona y un capelo simbolizan la vanidad del poder; un rosario, la cruz y el flagelo, el ascetismo y la disciplina. Arriba de él un espejo con una calavera recuerda la anécdota de la pintura que le presentaron de su efigie, la que mandó cambiar por un rostro descarnado. Abajo dos textos dan la enseñanza moral del emblema. Uno dice, *Vita Fugata Imago mortis* (la vida es una imagen barnizada de la muerte); el otro en forma de tetragramaton, *Laeta V IX it ViVit VIVet* (lo único que permanece es la virtud) y que se lee como dos fechas claves para la vida del prelado: LIX=59 años que vivió y VVVVVIII = 28 años a los que Dios lo convirtió.

La imagen difunde la fama y la memoria y por ello Rosende insiste tanto en ese tema a lo largo del texto. A pesar de que no está de acuerdo con el culto que se le rinde, parece que se regodea al mencionarlo: "con los retratos de este prelado, en tan numerosa copia, se consolaban en las Indias los que le tenían en sus casas".<sup>26</sup> La obra misma termina con un retrato hablado del hagiografiado donde describe su porte y los rasgos morales que se manifiestan a través de su imagen física.

La actuación política del obispo es otro tema que se presta a las mil maravillas para resaltar la necesidad de su permanencia en la memoria de los hombres. Todos sus sucesores, obispos y virreyes hoy disfrutaban "de la paz que él plantó".<sup>27</sup> "Por estos pasos... ha caminado nuestro héroe a introducirse en el templo de la inmortalidad."<sup>28</sup>

Esta misma idea de fama es la que produce el último capítulo del Libro IV dedicado a recopilar los elogios con que celebraron los méritos de Palafox diferentes plumas, en vida y después de su muerte. Encabezan la lista los obispos y dignidades que lo conocieron, entre ellos Juan Sanz de Mañozca, obispo de Santiago de Cuba, que dijo de él: "lo veo muy arriba con gloria de santo prelado". Le siguen sus criados y deudos como Pedro García Ferrer, clérigo

<sup>26</sup>. *Ibidem*, lib. III, cap. 3, p. 282.

<sup>27</sup>. *Ibidem*, lib. IV, cap. 10, p. 463.

<sup>28</sup>. *Ibidem*, lib. IV, cap. 13, p. 482.



arquitecto que hizo los trazos de la catedral de Puebla, miembro de su séquito y su limosnero, que conoció a Palafox desde 1633 y lo considera ya en el cielo.

Pero el mayor interés recae de nuevo en mostrar lo mucho que lo estimaron los religiosos. Ocupan el primer lugar los carmelitas, los promotores más fieles del culto. Palafox había publicado el epistolario de santa Teresa comentado por él mismo; la santa de Avila y san Juan de la Cruz tuvieron un importante papel en su conversión; su madre y dos hermanas profesaron en esa orden; los carmelitas fueron su único apoyo en la persecución que los jesuitas desataron contra él y sufrieron la misma suerte por ser sus espías, correos y agentes. Por todo esto y por el gran amor que le tuvo, el Carmelo lo veneraba entre sus obispos más insignes.

Con el fin de desmentir las calumnias de que el obispo era enemigo de los regulares, Rosende aporta una nutrida lista de nombres de religiosos de todos los institutos que alabaron al prelado en censuras, epístolas dedicatorias y aprobaciones a las ediciones que en vida y después de muerto se hicieron de sus obras. El biógrafo remarca en esta lista la presencia de los jesuitas, a quienes Palafox elogió por su celo apostólico e invitó a colaborar en las misiones populares de su diócesis de Osma. Al hablar de la defensa de la dignidad episcopal, el autor cita a Francisco Xavier quien recomendaba a sus misioneros la obediencia a los prelados.

A pesar de esta insistencia en la admiración mutua que sentían Palafox y los jesuitas, los mismos hechos narrados en la obra de Rosende entraron de lleno a formar parte de una de las polémicas más controvertidas del siglo XVII: la cuestión jansenista. La figura del obispo poblano, a los pocos años de su deceso, se convertiría en la piedra de toque del conflicto.

El tema central de la pugna entre jansenistas y jesuitas era el problema teológico sobre la adecuación entre el libre albedrío y la gracia divina, asunto que ya había enfrentado desde el siglo XVI a protestantes y católicos. Los seguidores de Cornelius Jansenius, maestro de la universidad de Lovaina, sostenían que el hombre había perdido con el pecado original la libertad intrínseca y, en consecuencia, necesitaba de la gracia eficaz para realizar cualquier acto bueno. Toda la cooperación humana en el asunto de la salvación se reducía a la aceptación de ser un instrumento de la gracia divina. Tal negación de la plena libertad traía consigo el determinismo. A pesar del éxito que alcanzaron las tesis de Jansenius y de su aceptación en algunos círculos universitarios como el de



Lovaina, su obra, el *Augustinus*, fue condenada por varias bulas papales desde la *In eminenti* de Urbano VIII en 1643, hasta la *Unigenitus* de Clemente XI en 1713.<sup>29</sup>

En el extremo opuesto estaba la posición de algunos jesuitas que seguían las doctrinas de Luis de Molina. Este autor, influido por el humanismo renacentista y por su visión optimista del mundo, consideraba que el pecado original no había modificado fundamentalmente la naturaleza del hombre, quien había conservado su capacidad de elección entre el bien y el mal. Como la naturaleza no estaba totalmente corrompida, la única exigencia que se hacía al cristiano era que cumpliera con los preceptos del decálogo y que colaborara con la gracia divina, la cual se daba a todos por igual.<sup>30</sup> Con una profusa casuística, esta doctrina desarrolló un concepto de pecado en abstracto, "que fue haciendo desaparecer cada vez más de la conciencia religiosa la intuición del pecador".<sup>31</sup>

Los jansenistas tacharon de laxismo al molinismo, por el relativismo con el que trataba los pecados. Por su parte la Compañía de Jesús se convirtió en la defensora más radical de la posición de la Iglesia frente a las tesis de Jansenius y en la principal detractora de sus doctrinas y seguidores. Entre estos dos fuegos se interpuso la figura de Palafox, hecha pública gracias a la obra de González Rosende. Muchos jansenistas sacarían de ella argumentos para sus ataques contra los jesuitas y convertirían al obispo de Puebla en su bandera. Como respuesta, los miembros de la Compañía buscaron todos los testimonios que pudieran ser de utilidad para desprestigiar al obispo.<sup>32</sup>

La primera llamada de atención se dio en 1658, en vida de Palafox, cuando el teólogo de la Sorbona Ignace de Saint-Amour publicó en francés una carta que don Juan escribió a Inocencio X el 8 de enero de 1649, conocida como la "tercera inocenciana". En ella el prelado resumía su enfrentamiento con los jesuitas, los acusaba de confesar sacrílegamente, de no hacer penitencia, de permitir a los gentiles que evangelizaban el seguir sus prácticas idolátricas, de haber sobornado al virrey, de profanar las iglesias, de intentar matarlo, etc. Al final sugería al papa que sus constituciones fueran cambiadas y que de no hacerlo la

<sup>29</sup>. Ancilli, *op. cit.*, v.II, p. 368.

<sup>30</sup>. Henri Charles Puech, ed. *Historia de las Religiones siglo XXI*, México, 1989, v. 8, pp. 36 y ss.

<sup>31</sup>. Bernhard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia*, México, 1985, p. 202.

<sup>32</sup>. Parte de este capítulo fue publicado en mi artículo "Las sutilezas de la gracia. El Palafox jansenista de la Europa ilustrada" en *Homenaje a Juan Ortega y Medina*, México, 1993. pp. 169-183.

Compañía debía ser suprimida. Esta carta fue uno de los documentos centrales que avivaron la polémica alrededor de la controvertida figura del prelado.

Ciertamente había entre los jesuitas quienes simpatizaban con Palafox e incluso prologaban sus obras, como lo hicieron los padres Antonio de Vieyra, Juan Velázquez y Andrés de Valencia; el mismo obispo había dado públicas muestras de respeto por la Compañía, a tal grado que "creyó tan santas sus constituciones que copiaba textos de ellas en sus cartas... y murió casi terciario de los jesuitas, según el gran amor que les profesaba"<sup>33</sup>. En 1688 Pierre Champion, un jesuita del colegio de Rennes, inició la edición de una *Vida* de Palafox, muy elogiosa en cuanto a la obra del prelado; el texto expresaba que la persecución contra el obispo había sido consecuencia de su celo por la justicia y por la disciplina eclesiástica y atacaba el proceder de los jesuitas poblanos. De la obra de Champion sólo se editaron unas cuantas páginas y el resto quedó inédito.<sup>34</sup> La razón es obvia: una gran parte de los miembros de la orden consideraban al prelado como uno de sus más odiados enemigos, lo llamaban "*Flagellum jesuitarum*" y promovían campañas de desprestigio contra él.

Todavía en vida, el obispo había sentido en carne propia esos ataques, aparecidos en forma de libelos y sátiras, y este género literario siguió funcionando como un arma de los jesuitas contra la causa de Palafox por más de ciento cincuenta años.<sup>35</sup> Unos no le perdonaban su actuación en el asunto de los diezmos y de la predicación; otros, como Michel Le Tellier S.J., consejero y confesor de Luis XIV y antijansenista furibundo, le acusaban de haber propiciado los ataques que se hicieron contra la Compañía a raíz de los ritos chinos y malabares.<sup>36</sup> Palafox, en apoyo de dominicos y franciscanos, se había unido a la acusación de que los jesuitas ocultaban a sus neófitos los misterios de la cruz y

<sup>33</sup>. Alethino Philaretos, *Correspondencia de cinco cartas entre...*, Madrid, 1774, p. 79.

<sup>34</sup>. Dinouart, Joseph Antoine, *Vie du vénérable Dom Jean de Palafox, évêque d'Angéopolis et depuis d'Osma*, Cologne, 1767, pp. V y s.

<sup>35</sup>. Gregorio Bartolomé, *Jaque mate al obispo virrey*, México, 1991. Esta obra es un estudio exhaustivo sobre la literatura satírica antipalafoxiana de los siglos XVII y XVIII.

<sup>36</sup>. Joseph François Michaud, *Biographie Universelle*, Graz, 1966-1970, v. 24, p. 359 y v. 43, p. 19. La obra de Le Tellier lleva por título *Defense de nouveaux chretien et des missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes*, (Paris, 1687).

toleraban el culto a los antepasados, la asistencia a los templos paganos y la realización de algunos de sus ritos.<sup>37</sup>

Pero fue sin duda la aparición de las *Confesiones* o *Vida interior*, obra póstuma y testamento espiritual de Palafox, lo que desató las mayores polémicas. El texto, que había permanecido inédito por voluntad de su autor y que recibió seis ediciones entre 1681 y 1729,<sup>38</sup> ratificaba la posición del obispo en el caso de los jesuitas y aseguraba haber procedido siempre con rectitud de intención; en él, don Juan insistía en que su conducta estuvo guiada por el justo fin de defender la dignidad episcopal y había sido aprobada por el rey y por el pontífice.<sup>39</sup>

A raíz de la aparición de esta autobiografía, la Compañía de Jesús, representada por el padre Paulo Segneri, emitió una censura sobre la obra, tachándola de "artificiosa en la forma y llena de vanidad en el fondo". El general de los carmelitas, fray Juan de Llanes Campomanes de la Anunciación, tomó su defensa en 1693 en una obra titulada *La inocencia vindicada*, en la que dice que el texto palafoxiano es tan santo que "muchísimas comunidades religiosas lo han leído para edificación común en sus refectorios".<sup>40</sup> Los padres Matías Marín y José Antonio Butrón se encargaron de dar respuesta a esa defensa, y uno en serio y el otro en sátira, criticaron acremente a su autor. Una vieja polémica entre carmelitas y jesuitas debió incrementar también el fuego de estas disputas palafoxianas.<sup>41</sup>

<sup>37</sup>. Carta de Palafox al Consejo de Indias, Puebla 15 de agosto de 1646. Cristina de la Cruz Arteaga, *Una mitra sobre dos mundos*, Sevilla, 1985, p. 259. Finalmente en 1742 el papa Benedicto XIV puso fin a la discusión de los ritos chinos y malabares prohibiéndoles, lo que causó una gran persecución contra los cristianos en China.

<sup>38</sup>. Barcelona (1681), Bruselas (1682), Sevilla (1691), Roma (1693), Madrid (1698), México (1729). Bartolomé, *op. cit.*, p. 128.

<sup>39</sup>. Juan de Palafox, *Vida interior...*, editada por Miguel de Vergara, Sevilla, Lucas Martín, 1691, cap. 23, pp. 59 y ss.

<sup>40</sup>. Juan de Llanes Campomanes de la Anunciación, *La inocencia vindicada*, Sevilla, 1694. p. 2. Esta obra tiene numerosas ediciones. En la BNMD. existen, además de la Sevilla, dos publicadas en Madrid sin fecha, y otra de 1698. Dinouart, *op. cit.*, p. VII, menciona otra más en italiano editada en Venecia en 1750.

<sup>41</sup>. Bartolomé, *op. cit.*, p. 129 y ss. Fray Juan de la Anunciación metió en el sumario de la causa algunas cartas del obispo que demostraban su inocencia. AMRE.EESS. Leg. 638 A, fols. 146 y ss. Muchos de los documentos de la polémica están en BNMD., Mss. 3770.

La aparición de la *Vida interior* de Palafox fue al parecer también el detonante para que el padre Francisco Rivera emitiera un libelo contra el difunto prelado. Este jesuita, después de hacer un resumen de la actuación de Palafox en México y de denunciarlo como sedicioso y corrupto, lo acusaba de cartearse con los principales corifeos del jansenismo, Arnauld y Le Roy.<sup>42</sup> A partir de aquí, éste será uno de los argumentos más utilizados por los jesuitas en sus ataques a la memoria del obispo.

Los jansenistas, por su parte, se encargaron de avivar aún más esa polémica convirtiendo a Palafox en un simpatizante de sus doctrinas. En 1690 apareció el cuarto volumen de la obra de Antoine Arnauld, *Moral práctica de los jesuitas* (el primero había salido a la luz desde 1643). En ella, junto con los calificativos de idólatras y de sacrílegos que les lanzaba, el autor publicaba la tan controvertida carta inocenciana y una *Histoire de Dom Jean de Palafox, eveque d'Angelopolis et depuis d'Osma, et des differences qu'il a eus avec les pp. jesuittes*. Esta última biografía copiaba largos párrafos de las obras de Pierre Champion y de Antonio González Rosende, con nuevos datos que el autor francés había averiguado con el entonces arzobispo de Sevilla, Jaime de Palafox, sobrino del venerable.

En su obra, Arnauld menciona que don Juan había utilizado la *Oración para pedir a Dios la gracia de una verdadera y perfecta conversión* de Guillaume Le Roy, para escribir su famosa *Pastoral* sobre la gracia.<sup>43</sup> Para hacer tal aseveración, que tendrá profundas consecuencias, el jansenista se basaba en una frase de la *Pastoral* en la que el obispo expresaba: "Moviéonos a escribir este discurso, el haber llegado a nuestras manos cierta oración de un varón espiritual que miraba el mismo intento..."<sup>44</sup> Con esta mención, Arnauld hacía a Palafox un simpatizante de la causa jansenista, lo convertía en bandera de su lucha contra la Compañía y abría con ello un filón que los jesuitas supieron utilizar muy bien.

En 1698 toda la oposición de la Compañía se concretó en una carta que su general, el padre Tirso González, envió al rey y a los obispos españoles. Para ganarse a la monarquía, el superior mencionaba el memorial contra una

<sup>42</sup>. Extracto de un libro del padre Rivera, citado por Bartolomé, *op. cit.*, pp. 97 y 107.

<sup>43</sup>. La obra de Palafox lleva por título *Conocimientos de la divina gracia. Bondad y misericordia de nuestras flaquezas y miserias*, y había sido publicada en Lovaina en 1654 y en Bruselas en 1670.

<sup>44</sup>. Citado por Philaretos, *Correspondencia...*, p. 119. Un ejemplar de la *Histoire* de Arnauld, con fecha de 1690, pero sin el lugar de la edición ni la imprenta está en la BNMD.

disposición de gobierno que tocaba a la inmunidad eclesiástica, que Palafox había escrito a Felipe IV cuando era obispo de Osma. Después, enarbolando la "inocenciana" y citando algunos de sus párrafos, el padre Tirso señalaba los puntos de la carta en los que el obispo se mostraba más contrario al instituto jesuítico. La denuncia de antijesuitismo era reforzada por el argumento de sus profundas ligas con los jansenistas, "recibiendo y alabando todo lo que esos herejes decían contra la Compañía". Y concluía: "Va contra el honor de una tan grande orden religiosa pretender canonizar su deshonor canonizando al autor de él". Con la carta del padre Tirso González, la oposición de los jesuitas se hizo oficial.<sup>45</sup>

¿A qué se debió esta campaña contra un personaje que había muerto hacía cuarenta años? La razón principal, el impulso que en esos momentos estaba recibiendo el proceso de beatificación de Palafox con el apoyo de la corona española.

La causa de beatificación del obispo se había echado a andar desde 1665 con la recopilación de informaciones realizadas en España y en México sobre su vida, virtudes y milagros. Al año siguiente, fray Pedro de Godoy, obispo de Osma, iniciaba los trámites del proceso, apoyado por los carmelitas, grandes difusores y promotores de la causa. Ellos, junto con el cisterciense fray José de Palafox, habían publicado, entre 1659 y 1671, las obras del obispo conocidas hasta entonces.<sup>46</sup> Sin embargo, no fue sino hasta 1688 que la causa recibió un fuerte impulso gracias a Antonio Ibáñez de la Riva Herrera, arzobispo de Zaragoza y antes magistral de Osma, quien solicitó a esa sede perfeccionar los procesos a sus expensas. El arzobispo pidió además a la Nueva España la formación de procesos similares, a lo que respondieron, con gran eficacia, el obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz y su cabildo.<sup>47</sup> En 1689 una campaña epistolar en la que participaron el rey de España, sus prelados, sus iglesias y sus ayuntamientos, apoyaba el proceso de beatificación y la corona permitía la solicitud de limosnas para tan santa causa en todo el imperio.<sup>48</sup>

<sup>45</sup>. Tirso González, *Memoriale dato dalla Ven. Compagnia a S.M. Catholica*, Roma, 10 de agosto de 1698. BNMD., Mss. 4351.

<sup>46</sup>. Bartolomé, *op. cit.*, p. 231.

<sup>47</sup>. Arteaga, *op. cit.*, p. 592.

<sup>48</sup>. Carta del Consejo de Indias, 8 de octubre de 1787. AGI., Indiferente General, 3032. Cartas de las diócesis españolas en apoyo de beatificación de Palafox, BNMD., Mss 4351.

La carta del padre Tirso González era una respuesta a esta campaña y su intervención tuvo un éxito momentáneo. En 1699 el Santo Oficio prohibió la difusión de la "inocenciana" y del informe que Palafox había escrito a Felipe IV, "por los graves perjuicios y daños que se seguían de la instauración de tan antiguas y fenecidas controversias".<sup>49</sup> Ese mismo año fracasaba el tercer intento que el promotor, cardenal Casanate, hacía por introducir la causa de beatificación. Los jesuitas habían logrado detener el proceso de Palafox, que quedaría en suspenso durante veinticinco años.

Varios factores intervinieron en esta demora. Junto a la crítica situación provocada por la guerra de sucesión de España, el ambiente poco propicio a Palafox del pontificado projesuita de Clemente XI (1700-1721), dificultó aún más esta promoción. Por otro lado, el siglo XVIII trajo consigo nuevos enfoques filosóficos sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y sobre el papel de la libertad y de las relaciones entre el hombre y Dios. Estos cambios propiciaron una apreciación distinta de la figura del controvertido obispo de Puebla y de Osma.

Uno de los cambios que más afectó al proceso de Palafox estuvo relacionado con el concepto mismo de la palabra jansenismo. El jansenismo teológico, que buscaba la pureza religiosa, el regreso al ideal original de la Iglesia, lo que lo identificaba con los reformistas del siglo XVI, y una religiosidad íntima, sin cultos externos ni milagrerías y devociones, tenía en el fondo un germen político a causa de sus ataques al boato y a la riqueza eclesiásticos. Esto, junto con las ligas que desde el siglo XVII tuvieron algunos jansenistas, como Arnauld, con el galicanismo de Luis XIV, su reformismo y sus ataques a los jesuitas, propiciaron que la corriente se adecuara a los principios enarbolados por la filosofía de la Ilustración en el siglo XVIII. Así convivieron en este siglo, bajo el mismo nombre, dos corrientes de carácter muy distinto. Una, el jansenismo teológico, que predicaba el sacrificio de la libertad a la voluntad de Dios y que se encontraba, en el aspecto moral, en el polo opuesto de la Ilustración, abanderada de la preeminencia del libre albedrío sobre los dictámenes divinos. La otra, el jansenismo político, al que algunos llaman jurisdiccionalista, que se adhirió a los movimientos cesaropapistas que propugnaban por una separación de los poderes civiles y eclesiásticos y por un mayor control del Estado sobre las iglesias nacionales, y que se tiñó de regalismo en los países que recibieron la influencia de la filosofía política francesa.

---

<sup>49</sup>. Arteaga, *op. cit.*, p. 596.

La palabra jansenista se convirtió así en un sinónimo de regalista y de antijesuita y muy a menudo fue utilizada en forma despectiva por quienes se oponían a esas posiciones. Poco a poco el término fue perdiendo su carga teológica y adquiriendo esta otra de carácter político, y con ella fueron definidos, por ejemplo, ministros ilustrados como Roda, Floridablanca o Pombal.

Entre esta confusión terminológica navegó la causa de beatificación de Palafox, a merced de los vaivenes políticos y de las luchas sectarias. En 1726 el papa dominico Benedicto XIII, gran admirador del prelado, reanudó la causa, mandó formar los procesos "con autoridad apostólica" sobre virtudes y milagros y designó a los teólogos que analizarían sus obras. Pero a su muerte el proceso sufriría un nuevo estancamiento que duraría treinta años más. No fue de poca monta en este retraso la oposición de la Compañía y sus alegatos contra la famosa carta tercera de Palafox a Inocencio X, que incluso algunos de sus defensores no quisieron incluir entre sus obras por controvertida. Los quejosos seguían argumentando contra ella su extremo antijesuitismo y el hecho de haber sido publicada y utilizada por jansenistas como Louis de Saint Amour, Nicole y Pont Chateau y por protestantes como Jurieu y Leidecker.<sup>50</sup>

En 1749 los jesuitas consiguieron un edicto del Santo Oficio en el cual se prohibía la circulación de las obras palafoxianas y en algunos lugares, como en Munich, estas llegaron incluso a ser quemadas en la plaza pública.<sup>51</sup> El dato prueba no sólo la actitud radical de los padres de la Compañía, sino también la gran difusión que tenían los libros del controvertido obispo en toda Europa.<sup>52</sup> Por otro lado, el nombramiento que hizo Benedicto XIV del cardenal Domenico Pacione, famoso por su antijesuitismo, como ponente de la causa, fue un nuevo

<sup>50</sup>. Alethino Philaretus, *Epistolarium de Venerabilis Johannis Palafoxii...*, 3 v., Roma, 1772-1773, v. II, p. 409.

<sup>51</sup>. En Munich en 1759 se publicó un sermón antipalafoxiano con un grabado que representa la quema de sus obras. Juan Carrete Parrondo et. al., *El grabado en España (siglos XV-XVIII)*, *Summa Artis*, Madrid, 1988, v. 31, pp. 427 y s.

<sup>52</sup>. Entre los libros de Palafox más editados están: el *Año espiritual* (Zaragoza 1656, Madrid 1662 y Bruselas, 2 v. 1662-1663); la *Carta Pastoral y conocimiento de la Divina Gracia* (Madrid 1653 y 1659 y Bruselas 1659); la *Historia Real Sagrada* (Bruselas 1655, Valencia 1660 y Madrid 1661 y 1668); el *Pastor de Noche Buena* (Valencia 1646, Bruselas 1655, Lyon 1660, Barcelona 1712, Lucca 1721 y Lisboa 1798); la *Peregrinación de Philotea al santo templo y monte de la cruz* (Lisboa 1782 y 1806 y Madrid 1659); la *Historia de la conquista de China por el tártaro* (París 1670).



motivo de retraso pues ante tal personaje, los cardenales simpatizantes de la Compañía se reafirmaron en su oposición a la beatificación.

Este congelamiento se rompió bruscamente con un incidente adverso a los jesuitas que aconteció en Portugal en 1759. A causa de un atentado contra el rey José Manuel I y por instancias de su valido el antijesuita marqués de Pombal, la Compañía de Jesús fue expulsada de ese país y de sus colonias. Con sus bienes confiscados y tres de sus miembros ajusticiados como presuntos causantes del atentado, el acto fue el primero de una larga cadena de ataques contra la existencia de la orden.

Poco después, bajo esta influencia, se desataba en España una campaña de desprestigio contra la Compañía. Acusados del motín de Esquilache y de atacar a la persona de Carlos III, los jesuitas también fueron expulsados del imperio español en 1767; al poco tiempo lo serían igualmente de los reinos de Sicilia y Parma. Las cortes borbónicas unidas, la mayor parte de la cristiandad católica, exigieron al Papado la extinción total de una orden que cumplía dos siglos y cuarto de existencia.<sup>53</sup>

En este ambiente, Carlos III, por instancias de su confesor, Joaquín Eleta, arzobispo de Thebas, dedicó todos sus esfuerzos para promover la causa de Palafox. En 1760 solicitó a Clemente XIII la beatificación del siervo de Dios, petición que aceleró la aprobación de las obras del obispo a fines de ese año; poco después se solicitó a Nueva España el envío de textos desconocidos del venerable. En 1761 la Inquisición levantaba la prohibición anterior que pesaba sobre algunas obras del obispo y amenazaba con castigar las proposiciones ofensivas en contra de su buena memoria y de sus escritos.

Todo esto se reforzaba con una campaña editorial sin precedente. En 1761 salía en Venecia una *Vita* de Palafox en italiano.<sup>54</sup> Al año siguiente, a instancia de los carmelitas, el rey patrocinaba la publicación de los catorce tomos de la producción conocida del obispo, incluida una reedición de la biografía hecha por González Rosende.<sup>55</sup> En 1767, el mismo año de la expulsión, salía en Alemania una *Vie* de Palafox en francés; su autor, el polígrafo Joseph Antoine-Toussaint Dinouart, la dedicaba a Carlos III a cuya instancia, seguramente, la escribía. Este texto, que tuvo una segunda edición en 1772, partía del manuscrito del jesuita

<sup>53</sup>. Arteaga, *op. cit.*, pp. 599 y s.

<sup>54</sup>. Dinouart, *op. cit.*, p. VI.

<sup>55</sup>. *Obras del Ilustrísimo, excelentísimo y venerable siervo de Dios don Juan de Palafox y Mendoza*, 15 v., Madrid, Imprenta de Gabriel Ramírez, 1762.



Pierre Champion, el que publicaba enriquecido con una investigación muy sólida y con el conocimiento de todas las biografías hechas hasta entonces.<sup>56</sup> La edición de un texto jesuítico a favor del obispo poblano era una maniobra magistral.

Con tales hechos, el Palafox antijesuita que estaba en proceso de beatificación se convirtió en una pieza clave de la política borbónica. En Madrid se le consideraba, además, uno de los protectores del Real Patronato en Indias y el mayor defensor del regalismo. La causa palafoxiana, promovida como bandera contra los jesuitas, se volvió así una cuestión de Estado, al igual que lo había sido para los embajadores franceses el evitar la beatificación de Inocencio XI por haber puesto en entredicho a la iglesia galicana.<sup>57</sup> Palafox se convirtió en el punto central de una disputa en la que no se discutía en realidad sobre la santidad de su vida, ni sobre la ortodoxia de sus ideas, sino sobre el derecho que tenía el estado despótico para exterminar a quienes se oponían a sus designios.

El mismo año en que los jesuitas eran expulsados del imperio español, fue nombrado como ponente de la causa de Palafox el cardenal Ganganelli. Este logró, recién nombrado, la aprobación de todos los escritos del venerable, incluidos los que se habían encontrado recientemente en Puebla. Asimismo consiguió un decreto (16 de septiembre de 1767) por el que quedaban aprobados la fama de santidad, las virtudes y los milagros *in genere*.<sup>58</sup> La subida al trono pontificio de Ganganelli con el nombre de Clemente XIV, y el hecho insólito de que conservara en sus manos la ponencia de la causa, prometía una inminente conclusión del prolongado proceso. Sin embargo, las cosas no sucedieron como los palafoxistas esperaban.

El 13 de diciembre de 1769 un decreto pontificio aprobaba todos los procesos apostólicos levantados en Puebla y en Osma alrededor de la figura de Palafox. Con esto quedaba establecido que la causa estaba legítimamente formada y que los testigos habían sido fielmente examinados. Sólo faltaban las reuniones de tres congregaciones (la antepreparatoria, la preparatoria y la general), en las que se

<sup>56</sup>. De la obra de Dinouart, que está citada en la nota 34, existe un ejemplar en la BNMD. Michaud, *op. cit.*, v.II, p. 74 dice que este autor sólo retocó la obra de Champion pero, por lo que dice su introducción, su labor fue más extensa pues utiliza las biografías de González Rosende y Arnauld, la *Vida interior* y numerosas cartas, memoriales y actas.

<sup>57</sup>. Ricardo Olaechea, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII*, 2 v., Zaragoza, 1965, v. I, p. 280.

<sup>58</sup>. *Decretum Oxonem Beatificatione et Canonizatione*. Madrid. 1767. CEHMC.,

discutirían las virtudes heroicas y los milagros. Una vez concluidas éstas saldría el decreto de beatificación.

Pero lo que aparecía como algo sencillo y rápido, se fue haciendo complicado y prolongado. En 1770 circularon en Italia una serie de escritos que volvían sobre el tema del jansenismo de Palafox. Uno de ellos, un libelo conocido como *Las 17 tesis de Lucca*, no sólo mencionaba la simpatía que el obispo había tenido por Arnauld y por Le Roy, lo acusaba también de haber tenido trato familiar con el mismo Jansenius, de promover y comentar los escritos heréticos, de negar la gracia suficiente y de ser propuesto y glorificado como santo por los jansenistas. El libelo anunciaba la aparición de un tratado que iba a desarrollar estos puntos y que estaría firmado por fray Isidoro de Génova.<sup>59</sup>

Al poco tiempo, en efecto, circuló una *Carta de fray Isidoro de Génova, menor reformado, en respuesta al escrito del padre maestro Schiara*. Esparcido por Roma, el escrito tomaba la defensa aparente de la *Pastoral* de Palafox, pero en el fondo era una acusación que asimilaba de nuevo la doctrina palafoxiana al jansenismo. En la obra, el viaje de Palafox al centro de Europa había sido una sucesión de encuentros con jansenistas: en París trató a Saint-Cyran cercanamente y se vio con el mismo Jansenius en la universidad de Lovaina en 1631. Antonio González Rosende resultaba ser un conocido jansenista. Incluso, aseguraba la carta, la *Vida interior* de Palafox había influido en Miguel de Molinos, el sacerdote condenado por quietismo místico el siglo anterior.<sup>60</sup>

También en 1770, apareció en Roma otro escrito, utilizando el nombre del arzobispo de Utrecht Juan Pedro Meindarts. El supuesto firmante, arzobispo cismático jansenista muerto meses antes, hablaba en esta *Pastoral* de los grandes beneficios que la Iglesia recibiría con esta causa, después de mencionar la nefasta influencia de los jesuitas, apóstoles del infierno, y de expresar su deseo de que pronto fuera extinguida tan perjudicial sociedad. Palafox era llamado defensor de la verdadera fe contra el pelagianismo de los jesuitas. La beatificación sería para la Iglesia de Holanda el medio de reconciliación con la Iglesia de Roma, dado que el nuevo papa estaba tan abierto a aceptar las proposiciones palafoxianas, idénticas a las de los jansenistas. Al reconocer Roma la santidad de Palafox, reconocería los principios que la sede de Utrecht sustentaba sobre la gracia "soberanamente e invenciblemente eficaz".

<sup>59</sup>. Bartolomé, *op. cit.*, pp. 213 y s.

<sup>60</sup>. Philaretos, *Epistolarium...*, v.II, pp. 372 y ss.

El principal argumento de la carta apócrifa para tildar a Palafox de jansenista volvía a ser el que Antoine Arnauld inventó el siglo anterior: la *Pastoral* palafoxiana sobre el poder de la gracia era una copia de la *Oración* de Guillaume Le Roy, abad de Haute Fontaine.<sup>61</sup> Con la epístola de Utrecht los enemigos de la causa de Palafox intentaban desacreditar la canonización al asociar al obispo de Puebla con los cismáticos holandeses. Muchos projesuitas querían que se volviera a discutir el tema de la doctrina palafoxiana y que se revisaran de nuevo sus obras.<sup>62</sup>

En 1771, un decreto pontificio imponía silencio a los que pretendían regresar a la discusión sobre la doctrina y ordenaba que "los consultores que han de votar en la causa no se atrevan o presuman oponer cosa alguna a la pureza de la fe y doctrina católica que enseñó el obispo Palafox en sus escritos, ya revistos y aprobados".<sup>63</sup>

Ese mismo año, en la congregación antepreparatoria, en la que se discutieron las virtudes heroicas del venerable, "se obtuvo un resultado de signo positivo para la causa, pero no plenamente satisfactorio".<sup>64</sup> Una nueva campaña difamatoria se desató entonces en Roma. Numerosos escritos e impresos anónimos, que se vendían en los colegios de los jesuitas, volvían a tildar a Palafox de jansenista y acusaban a la congregación de haber convertido la causa en un proceso político.

El más importante de estos libelos fue sin duda el *Cotejo Tripartito*, obra impresa a tres columnas donde se examinaban la *Pastoral* de Palafox sobre la gracia, las tesis de la *Oración* de Le Roy y de otros autores jansenistas y la doctrina oficial de la Iglesia. En las columnas aparecía como tema central la gracia y su compatibilidad con la libertad y la línea de Palafox se mostraba claramente

---

<sup>61</sup>. "Lettres pastorale de Mgr. L'Archeveque d'Utrecht au sujet de la prochaine beatification du vénérable dom Jean de Palafox", 15 de diciembre de 1770. AMRE.EESS., leg. 336, fols. 159 y ss. Una segunda redacción de la carta pastoral con el nombre del nuevo arzobispo de la sede, también cismático, fue escrita en 1774.

<sup>62</sup>. Carta del embajador Azara al ministro Grimaldi, 20 de junio de 1771. El tema Palafox aparece en todas las cartas del embajador entre 1769 y 1776. AMRE.EESS., leg. 336, fols. 159 y ss.

<sup>63</sup>. Decreto de Clemente XIV del 17 de septiembre de 1771, citado por Francisco Sánchez Castañer, "El embajador Azara y el proceso de beatificación del Venerable Palafox" en *Homenaje a don Cirilo Pérez Bustamante*, v III, p. 185.

<sup>64</sup>. Arteaga, *op. cit.*, p. 605.

identificada con la de los jansenistas. Su principal objetivo era solicitar una nueva revisión de las obras de Palafox y una revocación del decreto de 1760.

Con base en otro decreto, el de Clemente XIV de 1771, el opúsculo titulado *Notas de falsedad que demuestran apócrifo un decreto expedido como pontificio... traducido del francés al italiano*, atacaba "las irregularidades y violencias cometidas por promover la causa palafoxiana, uno de los mayores escándalos que ofuscan a la iglesia y que amenazan con echar por tierra el culto de los santos". En otro escrito llamado *Judicium Epistolare de causa Johannis Palafoxii*, se decía que las monjas de Port Royal pusieron a Palafox en el calendario de sus santos cuando éste murió; para remarcar esta relación se mencionaba que en una visión que había tenido Palafox de un árbol frondoso que extendía sus ramas por toda la tierra, el obispo había hecho una alusión al movimiento de Port Royal.<sup>65</sup> Pero el más escandaloso de todos fue sin duda el llamado *Suplementos*, obra del jesuita Favré que salió a la luz en Ginebra en 1775 y en el que se acusaba al obispo poblano de haber tenido relaciones carnales con varias mujeres y se le adjudicaba un hijo bastardo.<sup>66</sup>

A estos libelos se unieron una serie de farsas, comedias y sátiras que se representaban en toda Roma. Una de ellas llamada *Palafox o el rigorista a la moda*, fue puesta en escena ante el cardenal Mario Marefoschi por los jóvenes del colegio Fucaiolo en el carnaval de 1773. La obra acusaba al prelado de maquiavelista, insinuando con el calificativo de rigorista, con el que los jesuitas llamaban a sus adversarios, su filiación con el jansenismo. Una campaña de tales dimensiones no se había dado desde que los jansenistas descubrieron a Palafox a fines del siglo anterior, provocando con ello la violenta reacción de los jesuitas.

Ante estos libelos y sátiras, los promotores de la causa palafoxiana, apoyados por la corona española, realizaron una serie de acciones para limpiar la imagen del obispo de toda sombra de herejía. Para contrarrestar la campaña jesuítica, se hicieron varias publicaciones de las obras palafoxianas entre las que destacaba una colección de cartas inéditas, una reedición en italiano de la *Vida interior* y una biografía de Palafox, obra del dominico fray Guillermo Bartoli publicada en Florencia en 1773.<sup>67</sup> Se promovió asimismo que en los hospitales de Roma y en

<sup>65</sup>. Philaretos, *Epistolarium...*, v. II, p. 428.

<sup>66</sup>. Bartolomé, *op. cit.*, pp. 244 y ss.

<sup>67</sup>. Hay versión castellana manuscrita de esta obra que lleva el título de *Historia de la vida del venerable don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de la Puebla de los Angeles y después de Osma*, BNMd. Mss. 19.633. Sánchez Castañer, *Don*

los círculos de la curia se solicitaran milagros por su intercesión.<sup>68</sup> Junto con esto, se encargó a un connotado teólogo dominico que tomara la defensa del venerable con los argumentos de la filosofía escolástica. Entre 1772 y 1773, bajo el pseudónimo de Alethino Philaretos, salió publicado un *Epistolarium* en latín y en tres volúmenes en defensa de Palafox.<sup>69</sup>

Tomasso María Mamachi, nombre real de su autor, era maestro del sacro palacio, consultor de la Congregación del Índice, protegido de varios pontífices y autor apologético que combatió la filosofía moderna y apoyó el derecho de la Iglesia de poseer bienes. Su *Epistolarium*, lleno de repeticiones y circunloquios y de una machacona insistencia sobre los mismos hechos, puede resumirse en tres puntos: primero, Palafox nunca patrocinó a los jansenistas ni comulgó con sus ideas; segundo, no se puede culpar al venerable de herejía tan sólo porque sus obras hayan sido utilizadas por los herejes; tercero, el obispo nunca se opuso a las constituciones de los pontífices y fue siempre un sumiso y obediente seguidor de sus dictámenes.<sup>70</sup>

La obra de Mamachi es interesante no sólo por las noticias que da sobre los textos antipalafoxianos, sino también por la reconstrucción que hace de las luchas entre jansenistas y jesuitas desde el siglo XVII. Antijansenista declarado, el dominico culpa a los seguidores de esta doctrina de ser los causantes del "pecado filosófico". Enemigo de los jesuitas, los tacha de falsarios y de ser los autores de los libelos que acusaban a Palafox de jansenista. El *Tripartito* y la *Pastoral* de Utrecht, a los que dedica todo el volumen primero, eran obras de la Compañía, y de la segunda dice que tuvo como autor al padre Juan Oston. Todos los argumentos que utilizaban para acusar a Palafox de jansenista caían por su propio peso, como la supuesta copia que hizo el obispo en su *Pastoral* de la *Oración* de Le Roy, hecho imposible dadas las fechas de edición de ambas.<sup>71</sup>

---

*Juan de Palafox*, p. 11, n. 10 dice que esta versión fue hecha por Antonio de los Reyes.

<sup>68</sup>. Carta del embajador Roda a Wall, Roma, 22 sept. 1763, AMRE.EESS., leg. 326, fol. 238.

<sup>69</sup>. El título completo: *Epistolarium de Venerabilis Johannis Palafoxii, Angelopolitani primum Oxoniensis episcopi orthodoxia*, 3 v., Roma, 1772-1773.

<sup>70</sup>. Philaretos, *Epistolarium...*, v. II, p. 447 y v.III, p. 443.

<sup>71</sup>. Philaretos, *Correspondencia...*, p. 119. La *Pastoral* de Palafox salió en Madrid en 1653, antes que la *Oración* francesa de Le Roy, escrita a raíz de la condenación de Jansenio ese año. Por tanto, concluye el autor, es más posible que éste haya copiado al obispo y no viceversa. Sin

Una de las principales acusaciones que los jesuitas hacían a Palafox fue la de haberse opuesto a la Compañía. Para Philaretos ésta no era razón suficiente para impedir su canonización, pues muchos santos como Teresa de Jesús, Juan de la Cruz y Carlos Borromeo se opusieron a ellos y sin embargo fueron canonizados. Los jesuitas, con sus comedias, farsas y libelos, "desacreditan a un prelado al que la Iglesia ha dado el título de venerable siervo de Dios, con el pretexto de querer que las acusaciones se ventilen en la Sagrada Congregación, cuando la misma comisión detesta semejante modo de proceder".<sup>72</sup> Por otro lado, la pretensión de volver a revisar los escritos del obispo era indignante, pues no sólo significaba dudar y desconfiar de la competencia y sapiencia de los teólogos revisores de los textos ya aprobados, sino pretender que los dos papas que los ratificaron se equivocaron, con lo que se ponía en tela de juicio la autoridad del primado de la Iglesia.

Mamachi creía en verdad que los libelos atacaban a Palafox por jansenista, pero los jesuitas, sus autores, no debieron creerlo; en el fondo, sus ataques al obispo muerto hacía más de cien años y a su proceso de beatificación no eran más que un medio de oponerse al regalismo y a los enemigos que buscaban su destrucción. En este sentido estaban mucho más de acuerdo con los tiempos modernos que los teólogos, que seguían pensando que el problema que se estaba discutiendo era el de la gracia. De hecho, la sutil discusión era una mera apariencia, en el fondo la batalla se había trasladado a unos terrenos más mundanos, a los del dominio del Estado sobre la Iglesia, a los de la imposición del despotismo ilustrado sobre la participación de la burguesía en el proceso político. El jansenismo jurisdiccionalista y no el teológico era al que estaban atacando los jesuitas.

La obra de Mamachi fue muy promovida por la monarquía española, quien hizo a su costa una segunda edición en Mantua entre 1773 y 1774; en ella se incluía al final de cada volumen una versión castellana que resumía el texto latino. En 1774 salieron a la luz otros dos impresos, éstos sin autor, pero que reproducían los textos castellanos de la edición de Mantua y un resumen de la versión latina.<sup>73</sup>

---

embargo, Le Roy nunca fue condenado por jansenista, aunque su obra fue prohibida por ser poco clara.

<sup>72</sup>. Philaretos, *Epistolarium...*, v. III, p. 246,

<sup>73</sup>. *Esos textos son: Correspondencia de cinco cartas entre nuestro erudito anti-jesuita y N.N. teólogo imparcial, sobre la acusación de jansenismo, intempestivamente hecha contra la doctrina del venerable Juan de Palafox, Madrid, 1774; y*

Para estas fechas la curia romana vivía una difícil y tensa situación; en 1773 Clemente XIV había firmado las actas de disolución de la Compañía de Jesús. Los "jansenistas" habían ganado y el hecho parecía favorecer a la causa de Palafox, pero de nuevo las expectativas se vieron frustradas. La muerte en 1774 del pontífice que tanto había pugnado por la beatificación, y la existencia de una gran cantidad de prelados adictos a los jesuitas en el colegio cardenalicio, volvieron a retrasar el tan anhelado dictamen.

Los primeros hechos adversos surgieron durante la segunda congregación preparatoria del 19 de septiembre de 1775. Los papeles que había reunido para la causa el conde de Floridablanca desaparecieron por una imprudencia; por su parte, el promotor de la fe presentó ocho volúmenes de animadversiones, tomadas de los materiales que había recopilado a fines del siglo anterior el padre Tirso González. No obstante, ésta fue una de las congregaciones más favorables a la causa; veintiuno de los treinta y un sufragantes votaron a favor y con ello se sobrepasaban los dos tercios necesarios para la aprobación. Pero aún faltaba la congregación definitiva, la llamada general. Esta se efectuó el 28 de enero de 1777 y en ella se perdió toda esperanza de que la causa tuviera éxito.

El embajador español ante la Santa Sede, José Nicolás Azara, testigo presencial de dicha congregación general, contaba en unas reflexiones que envió a Carlos III,<sup>74</sup> que de los cuarenta y un votos, quince fueron contrarios a la causa, con lo cual no se alcanzaron los dos tercios requeridos. El funcionario hablaba en ese escrito de una conspiración fraguada por los extintos jesuitas, autores de las animadversiones, y con una lucidez extraordinaria resumía los supuestos básicos del conflicto:

Será posible que Pio VI deje así impune una desvergüenza semejante y que permita que unos sujetos como estos insulten de este modo la fama de un monarca famoso por su piedad... La causa de la canonización de Palafox, por consiguiente, ya no es una simple causa de las que importa su decisión, lo que se dice, un santo de más o de menos. Es la causa de la Iglesia, de la supresión de la Compañía y del sustento y apoyo de las decisiones pontificias. El dejar dudosas las virtudes de Palafox, el oponerle por pecado que acusó [a] la Compañía, y no aprobar su conducta, será lo mismo que justificar [a] los jesuitas y condenar un decreto de la Silla

---

*Janseniani erroris calumnia a Venerabili episcopo Joanne de Palafox sublata, Mantuae Carpentanorum, 1773.*

<sup>74</sup>. Publicada por Sánchez Castañer, "El embajador Azara...", pp. 189 y ss.



Apostólica, que los ha suprimido por aquellas mismas razones por que los acusó Palafox. Roma no puede llegar a tener un negocio que le importe tanto sostener y decidir como éste de la extinción de la Compañía y canonización de Palafox. Esta justifica y confirma aquella.<sup>75</sup>

Al final, Azara citaba a Benedicto XIV, quien en su obra *Canonizatione Santorum*, aconsejaba que el papa debía seguir los dos tercios de los votos, pero sin ignorar que estos votos eran consultivos y que el decreto pontificio tenía, al final, la última palabra. Con esta frase, el embajador insinuaba al rey que debía ejercer presión sobre el Sumo Pontífice para lograr lo que se esperaba. Pero la presión no llegó o no fue bien acogida y la santidad de Pio VI suspendió su resolución hasta no tener más opiniones.

En los años siguientes hubo otros intentos por reanudar el proceso. En 1785 Carlos III volvió a escribir al papa, apoyado por obispos, ciudades y reinos, para que se siguiera la causa que estaba suspendida; para reforzar su petición tomaba bajo su patronazgo la capilla que guardaba los restos de Palafox en Osma y cuya construcción se había iniciado en 1772. En 1786 el embajador en Roma hacía la solicitud para una segunda congregación general, que nunca se reunió. La corona española debió hartarse de esta situación, pues en 1787 se negó a conceder a la causa de Palafox una manda forzosa de dos reales en los testamentos de Nueva España, como la que había obtenido tiempo atrás la de Gregorio López.<sup>76</sup> A pesar de este desinterés, en 1792 el promotor de la fe, Carolus Skirne, recopilaba una requisitoria de ocho volúmenes como sumario objeccional donde estaban todas las oposiciones a la causa, y se editaban los *Actos heroicos de Palafox* reuniendo declaraciones de sus virtudes.<sup>77</sup> Pero el estallido de la revolución francesa, la invasión napoleónica en Italia y los problemas a los que se enfrentó el papado en ese caótico periodo, hicieron imposible el proyecto de beatificación del obispo de Puebla y de Osma. La figura de Palafox, convertida en bandera por los regalistas ilustrados, era sacrificada así por la facción antirregalista que no toleraba la

---

<sup>75</sup>. *Ibidem*, p. 196.

<sup>76</sup>. Petición del procurador de la causa fray Antonio de los Reyes al Consejo de Indias. La real cédula de 21 de diciembre de 1787 sólo concedió que se solicitaran limosnas voluntarias, exentas del pago de los derechos que la corona cobraba sobre ellas. AGI., Indiferente General, 3032.

<sup>77</sup>. Arteaga, *op. cit.*, pp. 612 y s.; Bartolomé, *op. cit.*, pp. 47 y s.



intromisión de España en los asuntos vaticanos, y que a la larga tuvo que soportar la de Napoleón.

La causa de Palafox dormiría en adelante "el sueño de los justos", aunque en 1852 Pío IX, a petición de los carmelitas, intentó replantearla, con muy poco éxito. En la actualidad, a raíz de las conmemoraciones por el quinto centenario del descubrimiento de América, el obispado de Osma la está promoviendo de nuevo.

Lo que sucedió con el proceso del obispo poblano es un testimonio de los profundos cambios que estaba viviendo la cultura europea en el siglo XVIII. Los jesuitas habían promovido una moral que triunfaba, pues se adecuaba al nuevo hombre moderno, al hombre burgués. Sus ataques a Palafox, y detrás de él al jansenismo teológico, habían logrado vencer la idea de un hombre pecador por naturaleza, e imponer la de un ser que tiene la tierra como patria y al que le está permitido gozar de la vida. El Dios de los jesuitas, tolerante, respetuoso de la libertad humana y sujeto a la ley natural, respondía mucho más que el Dios de los jansenistas al nuevo espíritu en formación. A pesar de la oposición política que había entre la Compañía de Jesús y los filósofos ilustrados, éstos eran más afines a aquéllos que a los jansenistas, pues partían del mismo supuesto: la naturaleza humana no está corrompida ni es viciosa. Sin pretenderlo, los jesuitas habían influido en la formación de un mundo "que no conoce el pecado ni necesita de la gracia".<sup>78</sup>

Aunque la polémica sobre el caso Palafox fue postulada básicamente en Europa, la Nueva España vivió muy de cerca el proceso, si bien no fue el tema jansenista su centro. Las pugnas se habían iniciado ya en vida del obispo y a raíz de sus reformas. El cronista Andrés Pérez de Ribas, en su *Historia de la Compañía de Jesús de México*, atacaba al prelado por su intolerancia y mostraba a los jesuitas como víctimas inocentes de una persecución injusta. En esta obra Palafox aparece como un personaje ambiguo, quisquilloso y autoritario que sin razón alguna obligó a la orden a pagar diezmos sobre sus haciendas y prohibió a sus miembros la predicación y el confesar. Este jesuita, que había vivido en carne propia el conflicto y que escribía en 1653 cuando éste aún no se terminaba, no podía simpatizar con quien pretendía privar a la Compañía de unos bienes que, para la rica catedral de Puebla, eran nimios, pero que en manos de su orden beneficiaban a numerosos colegios; el padre Pérez de Ribas tampoco podía

---

<sup>78</sup>. Groethuysen, *op. cit.*, pp. 166 y ss.

tolerar a quien había causado tantos escándalos entre el pueblo cristiano al suspender a sus correligionarios las licencias para predicar y confesar.

El Palafox de Pérez de Ribas llevó sus ofensas, calumnias y violencias no sólo hacia los jesuitas, sino también hacia todos aquellos que simpatizaban con ellos: excomulgó y anatemizó a los jueces dominicos que los defendieron; encarceló y privó de prebendas a los miembros del cabildo catedralicio que les reintegraron sus licencias; amenazó con castigos eternos a los fieles que les dejaran bienes en sus testamentos; y tachó de sacrílegas las confesiones que se hicieron con ellos.

En esta apológica defensa, la figura del arbitrario obispo contrasta no sólo con la actitud protectora y simpatizante hacia la Compañía de los virreyes y de los otros prelados novohispanos, sino incluso con la del mismo Palafox en sus primeros años de gobierno, en los que se mostró "muy afable y benigno con ella".<sup>79</sup>

La crónica de Pérez de Ribas, aunque inédita hasta el siglo pasado y por tanto con un escaso impacto en la conciencia colectiva, es un rico testimonio de la opinión que tenían los jesuitas mexicanos y sus simpatizantes, sobre la controvertida figura de Palafox. Pero la pugna no sólo se redujo al ámbito episcopal y jesuítico; en México y en Puebla se formaron incluso dos facciones que se enfrentaban con sermones, libelos satíricos y mascaradas en calles, templos y conventos, llegando a penetrar la polémica hasta los mismos hogares y a dividir a las familias. Entre los "palancas", detractores criollos y peninsulares del obispo, estaban las aristocracias urbanas orquestadas por los frailes mendicantes y sobre todo por los jesuitas; de sus colegios y conventos salían los pasquines y sátiras y las mascaradas que infamaban e insultaban a la autoridad que tantos perjuicios les había causado. Por otro lado estaban los "juanetes", adictos a Palafox, formados en su mayoría por elementos de las capas medias y marginadas, por grupos mestizos, mulatos y criollos y por los miembros del clero secular y de los carmelitas. Estos palafoxistas se dedicaban a publicitar los milagros del prelado y a fomentar el culto a sus imágenes.<sup>80</sup> Junto a las estampas impresas con su figura, se divulgaron sus primeros retratos publicados en su obra póstuma, *Las excelencias de San Pedro*.

Todavía en vida de Palafox, este tema de sus retratos se volvió tan polémico que hasta la Inquisición tuvo que tomar cartas en el asunto. En un edicto del Santo

<sup>79</sup>. Andrés Pérez de Ribas, *Corónica e Historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, 2 v., México, 1896, lib. IV, caps. 22-36; v. I pp. 148 y ss.

<sup>80</sup>. Bartolomé, *op. cit.*, pp. 70 y ss.

Tribunal, aparecido en México en 1653, se prohibía la circulación de los imágenes del obispo Palafox a las que se les daba un culto supersticioso; colocadas en los altares domésticos, junto con las de los santos canonizados, se les ofrendaban cirios.<sup>81</sup> La Inquisición los mandó recoger y sólo en México se reunieron "cerca de seis mil" de ellos.<sup>82</sup> A pesar de esta prohibición, otro edicto de 1675 volvía a denunciar el hecho: la gente invocaba a Palafox en sus necesidades "poniendo a los enfermos algunos de sus retratos" y haciendo circular "un epítome breve de su vida en que se refieren algunos milagros y no tiene la protesta que manda el Santo Padre Urbano VIII".<sup>83</sup> En 1691 un nuevo edicto volvía a prohibir los retratos del obispo, que ahora aparecía junto a Catarina de San Juan, la beata esclava hindú recién fallecida.<sup>84</sup> Tal veneración aún estaba viva a fines del XVIII y Beristain cuenta que "apenas hay claustro, palacio o choza donde no se encuentre uno o más retratos del venerable señor, que con este epíteto es conocido y venerado".<sup>85</sup>

Tal furor iconológico es la causa de que Palafox sea el personaje novohispano del que existen un mayor número de retratos, en grabados y lienzos. Dentro de la abundante iconografía palafoxiana que se desplegó desde fines del siglo XVII se pueden distinguir por lo menos tres modelos. El primero es el tradicional en la representación de las figuras episcopales. Bajo el escudo de armas de la casa de Ariza, Palafox, con vestidura talar y sobrepelliz, está de pie con una mano sobre el crucifijo que lleva al pecho y con la otra posada en una mesa; en ella se representan los símbolos de su actividad, bien las mitras de los obispados que ocupó, bien un libro, un tintero o una imagen. Así lo pintaron, por ejemplo, José Rodríguez Carnero a fines del siglo XVII, José de Ibarra en 1739 y Miguel Zendejas en 1768.<sup>86</sup>

En un segundo modelo, los retratos son de medio cuerpo, encerrados en óvalos y rodeados de tiaras, báculos, cruces y otros símbolos. Su fuente de inspiración

<sup>81</sup>. AGN, Inquisición. Sección Edictos, vol. III, foj. 11. Guijo, *op. cit.*, v.I, p. 220. González Rosende, *op.cit.*, p. Carta del virrey duque de Alburquerque, Genaro García, *op. cit.*, VII, p. 157.

<sup>82</sup>. Arteaga, *op. cit.*, p. 409.

<sup>83</sup>. Traslado hecho por Juan García de Palacios. 1675. AGN., Inquisición, v. 640, exp. 3, fol. 10 r y v.

<sup>84</sup>. AGN. Inquisición. Sección Edictos, vol.I, doc. 14.

<sup>85</sup>. Beristain, *op. cit.*, v. II, p. 432.

<sup>86</sup>. Romero Flores, *op. cit.*, pp. 159-163.

es el grabado impreso en la *Vida* hecha por Antonio González Rosende y fechado en Madrid en 1665.<sup>87</sup>

El tercer modelo, que podemos calificar de emblemático, también salió de los grabados, sobre todo del publicado en la edición de las obras completas en 1762. Uno de estos cuadros fue pintado por Miguel Cabrera en 1765 y está en el museo de arte colonial de Morelia. El obispo, encerrado en un óvalo y pintado de medio cuerpo, aparece rodeado de seis figuras emblemáticas. En la parte inferior cuatro de ellas representan a la Fe, a la Victoria, a la Sabiduría y a la Prudencia y en sus cartelas y filacterias se alude a la vida y obra del prelado. En el extremo superior izquierdo una mujer, el alma, emite de su pecho un haz de luz con las imágenes del Espíritu Santo y de los santos Juan el Evangelista y Juan el Bautista, clara alusión al tercer Juan, Palafox. Bajo ella, una figura masculina coronada con la tiara papal y un templo simbolizan a la Iglesia institucional y a la catedral de Puebla que el prelado concluyó. Una santa Teresa de Jesús, en el ámbito superior derecho, completa la emblemática y remite a las relaciones que hubo entre la orden carmelita y el retratado. De la boca de la santa sale una cartela con la frase de Isaías, "Mi Espíritu está contigo". Con un libro abierto en la parte inferior del retrato, las epístolas de la santa de Avila glosadas por Palafox, se completan las alusiones carmelitanas de este cuadro, que fue encargado por el convento que esta orden tenía en Valladolid de Michoacán.<sup>88</sup>

Los consumidores de tales imágenes eran también quienes aportaban las abundantes limosnas que, después de iniciado el proceso, se recogían en las ciudades novohispanas, e incluso en Lima y en Buenos Aires.<sup>89</sup> Uno de los primeros interesados en el caso fue Carlos de Sigüenza y Góngora, quien dejó en su testamento limosnas para las causas de beatificación de Palafox y de Gregorio

<sup>87</sup>. En el museo del Carmen de San Angel se encuentra un ejemplo de este tipo. Ver Manuel Ramos Medina ed., *Catálogo de pintura del Museo de el Carmen*, México, 1987, p. 131.

<sup>88</sup>. Jaime Cuadriello, "Don Juan de Palafox y Mendoza por Miguel Cabrera" en *Memoria del Museo Nacional de Arte*, México, 1991, num. 3, pp. 89 y ss. Existen dos versiones más de este cuadro, una también de Cabrera, hoy perdida, y otra firmada por Patricio de Morlete Ruiz que se encuentra en la Universidad de Guanajuato. Jaime Cuadriello et. al., *Juegos de ingenio y agudeza*, México, 1994, pp. 248 y s.

<sup>89</sup>. Carta del virrey de Buenos Aires al Consejo, 11 de julio de 1791. Se apoya la beatificación de Palafox "en la cual se haya tan interesada la piedad de nuestro soberano". AGI, Indiferente General, 3032.

López.<sup>90</sup> El hecho, curioso por demás en una persona tan cercana a los jesuitas, debió ser bastante común entre los prebendados de las catedrales de México, Puebla y Michoacán.<sup>91</sup> Este interés no era exclusivo del clero; un testimonio de 1690 refiere que "el primer día que un sacerdote de la Puebla... salió a pedir esta limosna juntó en brevísimo rato en la plaza, de los indios y gente más pobre y humilde, ocho mil reales de plata".<sup>92</sup> Cuatro décadas después, en febrero de 1730, el cabildo de la catedral de México recolectaba 8,000 pesos de limosnas para la causa gracias a los oficios de Antonio Nogales y de Francisco Ignacio de Erauso, limosneros nombrados para tal fin.<sup>93</sup> En 1770 el arzobispo Lorenzana nombraba a Diego Sánchez Pareja, abad de la colegiata de Guadalupe, como colector oficial de las cuantiosas limosnas que se recogían para la beatificación del obispo poblano.<sup>94</sup> Para fines del siglo XVIII hubo incluso quien envió plata para la construcción de su capilla funeraria en Osma.<sup>95</sup> Esto era lógico si pensamos que la catedral de Puebla sólo poseía una tumba vacía con una lápida conmemorativa y una promesa del venerable obispo, no cumplida por su diócesis de Osma, de que su corazón sería enviado a ocuparla.<sup>96</sup>

Este mismo fervor popular, unido a otras causas menos religiosas, se hizo notar en tres ocasiones durante el siglo XVIII, a raíz del arribo a Puebla de algunas noticias sobre la evolución del proceso. Así en 1729, la llegada de las noticias de la reapertura de la causa fue motivo para hacer grandes festejos que terminaron en reyerta; algunos devotos, irritados porque no les permitieron subir a repicar las campanas de catedral, apedrearon a los guardias y prendieron fuego a las puertas de la cárcel pública y a la horca. Algo parecido sucedió en 1744, cuando se esparció por la ciudad de los Angeles el rumor de que Palafox había sido beatificado; con tal pretexto, grupos contrarios a la visita del obispo Pantaleón Alvarez Abreu promovieron un motín y apedrearon el palacio episcopal y las

<sup>90</sup>. El testamento se encuentra en Francisco Pérez Salazar, *Biografía de don Carlos de Sigüenza y Góngora, seguida de varios documentos inéditos*, México, 1928, p. 163.

<sup>91</sup>. Mazín, *op. cit.*, p. 283 n. ha encontrado constancia de limosnas para Palafox y López en Valladolid de Michoacán. Es muy probable que que en sedes más cercanas al obispo también se hiciera.

<sup>92</sup>. Arteaga, *op. cit.*, p. 593.

<sup>93</sup>. Nicolás León, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, México. 1903. p. 165.

<sup>94</sup>. Carta de Diego Sánchez Pareja, 13 de agosto de 1770. AHCM. Patronatos y Santos Patronos, 3604, exp. 14.

<sup>95</sup>. AGI., Indiferente General, 3029.

<sup>96</sup>. Ajofrín, *op. cit.*, v. I, pp. 41 y s.

casas de varios canónigos y amenazaban con prender fuego a la aduana. Las milicias huyeron ante el furor de la plebe y el hecho costó el puesto al alcalde mayor.<sup>97</sup> Diego Barcárcel, testigo presencial de la revuelta, aseguraba que ésta nació del "desordenado afecto que la vulgaridad manifiesta por don Juan de Palafox. Con una voz difundida por carta del doctor Alarcón de un perrito de madera que conserva como prenda del venerable y se asienta haber ladrado".<sup>98</sup>

Todo lo contrario sucedió en 1768, cuando llegaron los decretos aprobando los escritos y la fama de santidad de Palafox. El hecho fue recibido en Puebla con júbilo y demostraciones de alegría. En la descripción que el obispo Francisco Fabián y Fuero mandó imprimir a raíz de tales festejos, se habla de misas, campanadas, conciertos de música, certámenes poéticos, vítores, cohetes y luminarias; asimismo se destaca la notable ausencia de robos y alborotos, cosa que "no puede menos que atribuirse a este siervo y amigo de Dios". La gente gritaba que el prelado aragonés ya estaba canonizado, los muchachos llevaban sus retratos en procesión y los colgaban en puertas y ventanas y algún indio se gastó todo su dinero en un atado de canela que quemó en honor de Palafox. El autor anónimo de la descripción terminaba ésta con un largo verso en el que llegaba a decir: "Tomando cuerpo tu fama pienso de bulto mirarte" y hacía votos porque todos le tributaran tales reverencias.<sup>99</sup>

Sin duda, esas manifestaciones de piedad nacieron de manera espontánea en el pueblo, pero también es cierto que en la promoción tuvo mucho que ver el episcopado. Ya desde fines del siglo XVII Manuel Fernández de Santa Cruz<sup>100</sup> y Francisco de Aguiar y Seijas mostraron una abierta simpatía por la causa. Este último, incluso, mandó reeditar en 1698 la *Vida* escrita por Palafox sobre san Juan Crisóstomo, el limosnero, patriarca y obispo que había sufrido persecuciones por sus ideas reformadoras, cuya historia se asemejaba tanto a la de don Juan.<sup>101</sup> Al

<sup>97</sup>. Genaro García, *op. cit.*, v. VII, pp. 161 y ss. Renato González Mello, "Palafox: donde están los peritos, camotes no satisfacen" en *El Alcaravan*, oct-dic. 1991, v. II, num. 7, p. 9.

<sup>98</sup>. AGN, Criminal, v. 284, fol. 380-389.

<sup>99</sup>. *Breve descripción de los festejos a raíz de la apertura del proceso de beatificación*, Puebla, Colegio Real de San Ignacio, 1768. CEHMC., 235.24 V.A. Genaro García, *op. cit.*, v. VII, p. 188.

<sup>100</sup>. Solicitud del rey al papa, a petición del obispo de Puebla para que se sirva expedir un breve para que se abran nuevas informaciones de la ejemplaridad de vida de Palafox. 1697. AGI., Indiferente General 2853, v. I, fol. 47 r. y v.

<sup>101</sup>. Espolio de don Francisco de Aguiar y Seijas, marzo de 1703. AGI., Audiencia de México, 811.

igual que él, muchos obispos novohispanos del siglo XVIII promovieron la edición de sus obras, con especial inclinación por sus tratados místicos, jurídicos y pastorales;<sup>102</sup> y esto a pesar de que entre 1749 y 1761 había censuras inquisitoriales sobre la circulación de algunas de ellas.<sup>103</sup> El episcopado fue también un activo promotor de la recepción de limosnas para la causa de beatificación. En junio de 1788, el obispo poblano Santiago Joseph de Echeverría y Elguezúa, envió una pastoral a todos los fieles de su diócesis para que se recogieran limosnas para seguir el proceso palafoxiano.<sup>104</sup> Por su parte el arzobispo Alonso Núñez de Haro donó de su patrimonio personal cuatro mil pesos para el mismo fin.<sup>105</sup>

En otros casos, el apoyo que los obispos regalistas dieron a la campaña palafoxiana de Carlos III fue mucho más lejos que la recolección de limosnas. En 1766 Miguel Anselmo Alvarez de Abreu, obispo de Oaxaca, emitía una *pastoral* a los fieles de su diócesis sobre las virtudes heroicas de Palafox y su causa de beatificación.<sup>106</sup> Un documento similar emitía en 1767 el obispo Francisco Fabián y Fuero en apoyo del decreto de expulsión de los jesuitas, contra cuyos abusos Palafox había sido un campeón de los derechos de la corona.<sup>107</sup> Al igual que en Europa, en Nueva España don Juan se convertía en el instrumento publicitario más adecuado para justificar la política antijesuitica de los Borbones.

Fabián y Fuero fue sin duda el más destacado promotor de la beatificación del venerable en América. El fue quien mandó publicar en las prensas poblanas los procesos de Osma en latín y en castellano y numerosas obras del venerable, así

<sup>102</sup>. Entre 1711 y 1788 José Toribio Medina, (*La imprenta en Puebla de los Angeles, 1640-1821*, Santiago de Chile, 1908) da cuenta de 16 obras palafoxianas o relacionadas con su beatificación impresas en las prensas poblanas. González Mello, *op. cit.*, p. 13 sostiene que desde 1652 sólo se publicó en Nueva España una obra que se refiere directamente al desempeño político del obispo.

<sup>103</sup>. En una denuncia de abril de 1762 (AGN., Inquisición, v. 1235, exp. 18, fol. 324 y s.), los jesuitas insisten en que se detengan en La Habana libros de Palafox que contienen cartas prohibidas, y aducen su confiscación con base en una prohibición inquisitorial emitida en 1749. El inquisidor declaró que desde 1761 se había levantado la prohibición.

<sup>104</sup>. Edicto del obispo Santiago José de Echeverría, 13 de junio de 1788. CEHMC., 262.86.72.49 V.A.

<sup>105</sup>. *Gaceta de México*, agosto 26, 1788, v. III, num. 15, p. 145.

<sup>106</sup>. *Impresa en Puebla*. Beristain, *op. cit.*, v. I, p. 7.

<sup>107</sup>. Carta pastoral de Fabián y Fuero. 28 de octubre de 1767. CEHMC., 252.12.72.49 FAB.



como la descripción de los festejos por su anhelada beatificación.<sup>108</sup> El fue también quien se dedicó a recolectar nuevas obras desconocidas del obispo, a las que llamó "un tesoro más precioso que toda la plata que han dado las minas de esta Nueva España".<sup>109</sup> En 1768 orquestó una campaña epistolar para que los cabildos novohispanos presionaran a la Santa Sede y ésta diera un fallo favorable en la causa de este "grande héroe".<sup>110</sup> Su "palafoxismo" llegó a tanto que en 1769 ordenó transformar la capilla de la hacienda de don José de Salas, donde Palafox se había ocultado de la persecución jesuítica, para convertirla en un santuario palafoxiano. Este templo, en el actual poblado de San José de Chiapa, está lleno de escudos de los Ariza, y las imágenes de santa Teresa, san Pedro y san Pablo, los santos venerados por don Juan, adornan su hermoso altar de piedra. Una de las placas alusivas a la estancia del venerable en ese sitio reza: "asilo al honor, sagrada dignidad y preciosa vida del perseguido y venerable siervo de Dios".<sup>111</sup> El santuario de san José de Chiapa sustituía la tumba con reliquias que la ciudad de Puebla nunca poseyó.

El otro gran promotor de la causa palafoxiana fue el arzobispo Antonio de Lorenzana, quien imprimió una extensa biografía del siervo de Dios incluida en su edición de las actas de los concilios provinciales mexicanos del siglo XVI.<sup>112</sup> Los temas centrales de este texto están más vinculados con las cualidades de un hombre sabio y justo que con las virtudes de un santo, aunque éstas también son mencionadas. Los intereses del arzobispo van dirigidos a destacar los logros de Palafox como gobernante y visitador, sus fundaciones y sus obras en bien de la república y su fecunda pluma; de ésta dice que "sólo el prodigioso número y maravillosa cantidad de sus escritos en tan notables circunstancias de

<sup>108</sup>. *Decretos de Osma (1766, 1769 y 1771); Carta pastoral de Palafox contra los jesuitas (1770); Manual de los santos sacramentos (1758); Relación nueva de la despedida que hizo de la Puebla el Ilustrísimo (1769); Breve descripción de los festejos con que Puebla recibió la noticia de los decretos (1768).*

<sup>109</sup>. AGI, Indiferente General, 3029.

<sup>110</sup>. Carta del obispo de Puebla al cabildo secular de México, 27 de febrero de 1768. AHCM. Patronatos y Santos Patronos, 3604, exp. 14.

<sup>111</sup>. Francisco de la Maza, *La capilla de San José de Chiapa*, México, 1960.

<sup>112</sup>. Francisco Antonio de Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México*, México, 1769, pp. 251-269.



ocupaciones gravísimas, continuas y casi inmensas es... un milagro de milagros que clama hasta el cielo desde el mundo por su canonización".<sup>113</sup>

Tema fundamental de esta biografía es también el conflicto que el prelado tuvo con las órdenes mendicantes y con los jesuitas. Es claro que este interés de Lorenzana por elogiar y remarcar la actuación de Palafox, está influido por la recién consumada secularización de las parroquias regulares y por la también fresca expulsión de la Compañía de Jesús.

El texto termina con un resumen de los pormenores de la causa de beatificación y con un voto porque el proceso se vea concluido en breve y pronto se pueda "adorar a nuestro santo prelado en los altares". Para Lorenzana, Palafox es el mejor diocesano que ha tenido América, es "el mayor hombre del mundo" y su persona puede ser comparada con la de los más grandes obispos canonizados por la Iglesia:

Había sido en la profunda dulzura un Ambrosio, en el ingenio un Agustín, en la elocuencia un Crisóstomo, en la constancia un Atanasio y en la alegre santidad un Gregorio el Magno... en la defensa de los derechos de su dignidad y de su santa Iglesia un Tomás Cantuariense y un Estanislao, en la prodigiosa abundancia de sus limosnas un Tomás de Villanueva y un Juan Limosnero, en la fundación de seminarios y celos de sus estudios un Carlos Borromeo y en su atractivo y afabilidad un Francisco de Sales.<sup>114</sup>

La figura de Palafox fue asimismo una de las más citadas en los textos novohispanos de los siglos XVII y XVIII. Varios egresados universitarios le dedicaron sus tesis, y algunos de ellos lo compararon con Elías.<sup>115</sup> Se le menciona en tratados hagiográficos sobre monjas, como el ya citado de Francisco Pardo acerca de sor María de Jesús, donde se hacen votos por el éxito del proceso.<sup>116</sup> Elogiosas alusiones a su persona se encuentran también en los textos relativos a varios santuarios, como los de los Ocotlán y San Miguel del Milagro, o a imágenes como la de la Virgen de la Defensa. Su presencia es imprescindible cuando se habla de los edificios que mandó construir, como la catedral de Puebla,

<sup>113</sup>. *Ibidem*, p. 267 y s.

<sup>114</sup>. *Ibidem*, p. 263.

<sup>115</sup>. González Mello, *op. cit.*, pp. 11 y ss. cita varias entre 1738 y 1802 cuyas carátulas están en AGN, Universidad, v. 373, f.453; v. 286, fol. 389 y 390 y v. 374, fol. 300.

<sup>116</sup>. Pardo, *op. cit.*, lib. III, cap. 4, fols. 141 r. y s.

o de las reglas y constituciones cuya edición promovió, como las de la universidad de México.

Por su parte todos los autores enciclopédicos del XVIII le dedican menciones e incluso algunos una larga ficha biográfica. Diego Antonio Bermúdez de Castro, por ejemplo, tiene una extensa relación de la vida de Juan de Palafox en su *Teatro Angelopolitano*.<sup>117</sup> Después de pasar en silencio el origen bastardo del personaje, este autor exalta su noble linaje y refiere las fundaciones, obras, escritos, cargos, conflictos, virtudes y milagros que mencionan todos sus biógrafos anteriores. Sin embargo, Bermúdez presenta una originalidad al final de su texto, al incluir una insólita anécdota novelesca, quizás apócrifa, que hace a esta *Vida* distinta de las otras. En uno de sus viajes pastorales en Osma, el santo obispo descubrió, gracias a su don de penetrar las conciencias, a una monja prófuga que, seducida y abandonada, había llegado a casa de un caritativo zapatero que le había dado techo y dos hijos. La situación iba contra la moral y Palafox deshizo el entuerto, convenció a la mujer de regresar a su convento y se hizo cargo de la educación de sus vástagos. Al poco tiempo, el solitario zapatero tuvo un encuentro con el mancebo que había abusado de la monja y lo degolló; Palafox, aunque sintió el lamentable desastre, ayudó también al vengador que fungió como verdugo de la justicia divina y lo envió a Indias con dinero, librándolo del castigo. La moraleja parece dirigirse hacia la condena de quienes abusaban de la inocencia de las doncellas.

A fines del siglo XVIII, se ocuparon también de Palafox dos de las más destacadas obras de su tiempo: la *Historia de la fundación de la ciudad de Puebla* de Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, al hablar de los obispos que ocuparon esa diócesis, y la *Biblioteca Hispanoamericana* de Mariano Beristain.<sup>118</sup> En ambas, el obispo no se nos muestra tanto como un santo sino como un prohombre, como un héroe digno de ser recordado por sus obras y sus escritos.

Para estas fechas el problema jesuítico había sufrido un enfriamiento; nadie quería saber más de la desaparecida Compañía ni de sus exiliados miembros. Uno de ellos, el padre Francisco Xavier Alegre, al hacer la historia de su extinta congregación en la Nueva España, rememoraba el conflicto que ésta tuvo con el

<sup>117</sup>. Diego A. Bermúdez de Castro, *Teatro Angelopolitano*, 2a. ed., Puebla, 1985, pp. 301-326.

<sup>118</sup>. Veytia, *op. cit.*, lib. II, c. 11; v. II, pp. 172 y ss. Beristain, *op. cit.*, v. II, pp. 431-447.

obispo en los términos de un historiador ilustrado.<sup>119</sup> A lo largo de seis capítulos del libro VII (entre el VIII y el XIII) se dedica al conflicto entre Palafox y los jesuitas, sobre todo a la controversia a cerca de la predicación y la confesión que se dio en 1647. Sin embargo, a diferencia de lo que hizo su predecesor Andrés Pérez de Ribas, Alegre se nos muestra como un autor conciliador. La entrada misma al tema es una velada llamada a la medida: "la dura ley de la historia y de la cronología nos lleva con dolor a renovar la memoria de acciones tan ruidosas". Después matiza los hechos narrados, aduciendo que la alta reputación de los dos contendientes y lo penoso de la pugna no disminuye el valor de ninguno de los dos; san Jerónimo y san Agustín sostuvieron agrias disputas sin menoscabar por ellas su santidad. Con cartas y documentos comprueba las razones y buenas intenciones de la Compañía, pero nunca se muestra furioso ni poco respetuoso con Palafox a quien siempre llama "Su Ilustrísima" y al que considera incluso, en algunos momentos, amigo de los jesuitas. Con gran objetividad y sin pretender calificar las intenciones, refiere sólo los hechos. Otra opinión le merece la obra de Antoine Arnauld, a quien ataca llamándolo hereje, y calificando su obra de pseudo historia.

Con todo, el texto del padre Alegre no tuvo difusión en su época; la primera edición parcial de ella la hizo Carlos María de Bustamante entre 1841 y 1842. Caso curioso, este autor también se interesó por el obispo reformador, sobre quien publicó varios documentos en un pequeño volúmen titulado: *El venerable Señor Don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla...* Con esos testimonios, referidos al conflicto entre el prelado y el virrey duque de Escalona, se pretendía "cotejar la separación del virreinato de México del duque... con la que presenciamos del virrey Iturrigaray, que impulsó a despechos de sus autores, nuestra independencia". En una breve nota introductoria a los documentos (dos páginas escasas), el historiador liberal habla de Palafox con aprecio y resalta su labor como defensor de los indios "por lo que tiene muy fundados derechos a la gratitud de todo americano". Ciertamente la intención de Bustamante no es mostrar al santo, sino al estadista, "justificado en el tribunal de la razón".<sup>120</sup>

<sup>119</sup>. Francisco Xavier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesus en Nueva España*, Roma, 1956-1960, v. III, pp. 70 y ss.

<sup>120</sup>. Carlos María de Bustamante, *El venerable Sr. D. Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Angeles...*, México, 1831.

Con esta edición se cerraba el ciclo historiográfico palafoxiano colonial. Con Bustamante, el pensamiento liberal convertía a Palafox en un ser de carne y hueso; se dejaba de lado al santo para dar paso al personaje político que actuó dentro de una circunstancia histórica. Ciertamente esta transformación fue posible gracias a que la figura del obispo de Puebla, desde los orígenes mismos de su formación como ente hagiográfico, presentaba rasgos de una fuerte individualidad. Al estar bastante más alejado de un modelo preestablecido que los otros casos aquí analizados, su vida estuvo siempre más cercana a la biografía que a la hagiografía. Su actuación, por tanto, se prestaba más que la de ningún otro a ser rescatada por una historiografía laica y nacionalista más interesada en los héroes que en los santos.



## CAPITULO VII

### EL MISIONERO

Aquellos que predicaban la palabra de Dios, reformadores morales, apóstoles de los herejes y paganos, fueron objeto de culto incluso en su vida. La palabra era carismática y su voz estaba cargada con la autoridad de la inspiración divina. Predicadores que mantenían audiencias de cientos y aun de miles, eran celebridades cuya presencia cautivaba. Su predicación parecía imbuida con la inteligencia divina, la clarividencia y la profecía.<sup>1</sup>

Había una gran distancia entre ser predicador y ser misionero. En el primero el ejemplo de vida era secundario, en el segundo era lo principal, por ello no todos los predicadores podían ser misioneros. Viajar a pie, en silencio y en conversación sobrenatural, practicar ayunos y penitencias, realizar jornadas extenuantes. Eso provocaba el prestigio popular de que disfrutaban los misioneros.<sup>2</sup>

Después de una extraordinaria labor entre los otomíes, cuyo idioma hablaba además del náhuatl, fray Pedro del Castillo sufrió una terrible enfermedad en que quedó tullido de manos y pies y ciego. A pesar de su condición, el misionero continuó sus trabajos apostólicos y cargado por cuatro indios, iba de pueblo en pueblo sobre una silla predicando y confesando en otomí; además, como había pocos frailes que conocieran esta lengua, él la enseñó a varios otros en sus ratos libres. La enfermedad tampoco le impidió continuar con los otros deberes que le señalaba la regla franciscana, pues ayunaba y dormía sobre tablas como sus hermanos de hábito. Otro fraile menor contemporáneo suyo, fray Andrés de Olmos, misionero de la Huasteca, se lanzó en edad avanzada a evangelizar a los chichimecas, con asma y sufriendo los ataques de los mosquitos que le carcomían el rostro. A la par de sus exhaustivos trabajos, fray Andrés le robaba horas al sueño para dejar información a los futuros misioneros; ésta quedó contenida en una enorme cantidad de textos y recopilaciones que dejó manuscritos.<sup>3</sup>

Ejemplos como los de fray Pedro y fray Andrés podemos multiplicarlos por cien, distribuídos entre franciscanos, dominicos y agustinos que evangelizaron la

---

<sup>1</sup>. Bell y Weinstein, *op. cit.*, p. 159.

<sup>2</sup>. Morán y Gallegos, "El misionero" en *El hombre barroco*, p. 195.

<sup>3</sup>. Mendieta, *op. cit.*, lib. V, caps. 33 y 48; v.IV, pp.93 y 139.

Nueva España del siglo XVI. Los cronistas de sus órdenes reseñaron los trabajos extenuantes que desempeñaban los misioneros a causa de la escasez de personal: aprendizaje de las lenguas indígenas, enseñanza de la doctrina y las otras disciplinas a los niños, predicación, administración de bautizos, misas, confesiones y extremaunción, horas de lectura, de oración y de meditación, adiestramiento de los nuevos frailes, visitas periódicas a los pueblos circunvecinos, persecución de idolatrías, dirección de la construcción y ornamentación de iglesias y conventos, escritura de cartas, informes y tratados de diversa índole, atención a las necesidades materiales de sus fieles y organización de la vida civil de los pueblos. A la excesiva labor se añadían la austeridad y pobreza, pues para realizar su titánica obra sacaban fuerzas de un raquítico alimento. Sus largas jornadas misionales a través del territorio novohispano, desde Jalisco y la Huasteca hasta Guatemala, eran realizadas a pie, a través de regiones inhóspitas y entre mosquitos y alimañas. Todos los autores que tratan de estos trabajos no pueden menos que compararlos con los de los apóstoles y relacionar la Iglesia por ellos fundada con la Iglesia de los primeros tiempos del cristianismo.

La espiritualidad que guiaba a estos hombres, inmersa en los movimientos renacentistas de renovación cristiana, se remontaba a la época de sus fundadores. Con san Francisco y santo Domingo había surgido una conciencia del valor eclesial de la santidad que encontraba sus fuentes en el ideal evangélico primitivo. El de Asís, considerado nuevo evangelista e incluso *alter Christus*, insistiría en el mandato de la pobreza; el de Guzmán pondría énfasis en la predicación oral. Las órdenes mendicantes fundadas por ellos dedicaron sus afanes a expandir el cristianismo tanto entre cristianos como entre paganos e infieles.

El modelo hagiográfico del monje misionero había surgido desde los tiempos en que los pueblos germánicos, eslavos y celtas comenzaron a ser integrados dentro de la cristiandad; pero convertidos en personajes casi míticos, estos héroes fundadores e intercesores, se alejaron del ámbito terreno. Con la aparición de las órdenes mendicantes el esquema se consolidó y, con la predicación de la pobreza, se convirtió en un modelo de comportamiento más cercano al pueblo. Con las misiones mendicantes y jesuitas de la época moderna en América y en Asia surgió un nuevo tipo de misionero, una combinación entre Francisco Xavier y Pedro de Alcántara. Personaje fundamental de la contrarreforma, él era quien recuperaba para la Iglesia a los descarriados, fortalecía la fe de los fieles y atraía



a ella a los herejes y a los no cristianos. El éxito de Lutero en Alemania había mostrado las deficiencias del adoctrinamiento de los católicos, causa para muchos de su conversión a las iglesias reformadas, y la necesidad de reevangelización que tenían los creyentes, tanta quizás como los paganos.

En Nueva España la hagiografía creó un paradigma al describir la edad dorada de la evangelización mendicante de Mesoamérica. A partir de tal modelo, plasmado en crónicas provinciales llenas de menologios, se narraron las vidas y las virtudes de los religiosos, y la buena aceptación de la fe por parte de los indios, quienes sólo funcionaban como figuras intercambiables y estereotipadas, meros elementos de la escenografía misionera. El impacto de esa edad marcó la hagiografía de los siglos posteriores, dedicada a repetir y reelaborar los materiales del XVI. En buena medida el hecho se debió al estancamiento de las misiones mendicantes en el siglo XVII, incluso las de los franciscanos, quienes conseguían escasos resultados entre los nómadas norteños. Frente a esta hagiografía que vivía de las "glorias pasadas", se escribía otra que exaltaba hazañas presentes; los misioneros jesuitas estaban obteniendo brillantes resultados entre los indios de Sinaloa y Sonora y sus escritores se encargaban de darles la publicidad necesaria.

Ante las dificultades que vivían sus misiones norteñas (todas, excepto la de Nuevo México, fundadas cerca de un presidio militar y con muy pocos fieles), los hagiógrafos franciscanos encontraron una salida en otra de sus glorias pasadas, el lego Sebastián de Aparicio cuya causa se llevaba en Roma. Sin embargo, el siervo de Dios no había sido misionero y, por lo tanto, no podía cumplir con las expectativas de la orden, ni siquiera con las literarias. A fines del siglo XVII, dos hechos vinieron a cambiar este panorama, ambos muy relacionados entre sí. En 1682 se fundaba el colegio de Propaganda Fide de Santa Cruz en Querétaro. Este era el primero de varios establecimientos que tenían como fin reforzar las misiones franciscanas y llevarlas al éxito obtenido por las empresas jesuitas; por esos años llegaba a Nueva España un fraile valenciano llamado Antonio Margil de Jesús, fundador de dos colegios más, misionero, predicador y religioso ejemplar. Con él los franciscanos obtenían por fin al candidato ideal, no sólo para hacerlo objeto de una abundante hagiografía, sino también para proponerlo a Roma para su veneración universal.

Fray Antonio Margil de Jesús, muerto en 1726 a los sesenta y nueve años, dejaba trás de sí una estela rutilante y su vida recordaba la de los misioneros novohispanos del XVI. Los primeros en mencionar esta labor fueron los



predicadores que hablaron durante las exequias fúnebres que se le hicieron en México, y en los colegios de Zacatecas, de Querétaro y de Guatemala. De ellas nos han quedado cinco impresos que mencionan las heroicas virtudes y las gloriosas hazañas del que ya se consideraba el más grande apóstol que tuvo la América septentrional.<sup>4</sup>

Nueve años después salía la primera hagiografía formal del venerable franciscano: el *Peregrino septentrional atlante* del queretano Isidro Félix de Espinosa (1679-1758).<sup>5</sup> Este fraile cronista y autor prolífico, descrito por sus contemporáneos como un Julio César que trabajaba de día y escribía de noche, conoció a su biografiado y participó con él en las misiones de Texas entre 1701 y 1715.<sup>6</sup>

El padre Espinosa, además de su experiencia personal, usó y citó un elevado número de fuentes directas, crónicas y cartas, testimonios de quienes conocieron a fray Antonio.<sup>7</sup> La crítica histórica salta a cada paso y una rigurosa cronología nos sitúa constantemente en una narración temporal. Al igual que en el caso hagiográfico episcopal, en el del misionero la presencia de rasgos individuales y de una fuerte personalidad nos remite a los ámbitos de la biografía, alejada de los modelos medievales preestablecidos. Aunque los hechos prodigiosos están presentes, la finalidad fundamental de la narración no son ellos, sino las correrías misioneras del venerable y su incansable labor apostólica y evangelizadora. Con todo, el jesuita Lucas del Rincón, calificador del Santo Oficio y censor de la obra, comenta: "Sólo recelo que no faltará quien, allanándose a confesarlo santo, le litigue lo prodigioso; porque vivimos en un siglo tan crítico, que imaginando que lo discreto anda siempre al paso de lo desconfiado, en todo lo que excede lo común,

4. Los sermones están en la BMA. y son: José Luis Velasco y Arellano, *Tierno recuerdo de la incansable solicitud e infatigable anhelo...*, México, 1726; José Guerra, *Relación breve de la vida ejemplar...*, México, 1727; Diego de Alcántara, *Memorias de Josías renovadas en las honras...*, México, 1727; Juan López Aguado, *Voces que hicieron eco en la religiosa pira...*, México, 1727; y Francisco de San Esteban Andrade, *Título glorioso del crucificado con Christo...*, México, 1729.

5. Isidro Félix de Espinosa, *El Peregrino Septentrional Atlante delineado en la exemplarísima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús*, México, 1737.

6. Beristain, *op. cit.*, v. II, p. 240.

7. Entre otras, Espinosa cita la *Crónica de la provincia franciscana de Guatemala* del padre Vázquez, la *Reducción de los gentiles lacandones* de Juan de Villagutierre e informes del obispo de Nicaragua, así como cartas del mismo Margil.

suspende por lo menos el crédito, por no incurrir el riesgo de vulgar".<sup>8</sup> ¿Pasaría la objetividad de Espinosa la prueba que le impondrían los aires racionalistas del que fuera llamado Siglo de las Luces? La duda del censor jesuita nos hace sospechar que no.

La obra, que abarca 456 páginas, se inicia con una dedicatoria a san Antonio de Padua, patrono de su biografiado y apóstol cuyas luces de santidad han sido aplaudidas y canonizadas por la Iglesia. La alusión al santo sirve a Espinosa para equipararlo con su venerable biografiado, cuyas obras no fueron menos heroicas y sorprendentes que las de su homónimo. Tan poco sutil insinuación sobre la santidad de fray Margil se reitera en la introducción. El autor recibió el beneficio de una curación gracias a una partícula de manto que había servido en vida a su "amado padre". Todo lo que en adelante se contará tendrá como finalidad apoyar, con milagros y hazañas grandiosas, la apertura de un proceso de beatificación.

El material, distribuido en tres libros y en más de noventa capítulos, se organiza alrededor de varios temas clave: primeros años, actividad misional, cargos, muerte y prodigios obrados por sus reliquias. El primero de esos temas, como es tradicional en la hagiografía, se refiere a los años de formación en la vida del venerable. Abarca los siete primeros capítulos del libro I y comprende desde su nacimiento hasta que salió para América. Natural de Valencia, Margil fue hijo de una familia pobre pero ilustre, hecho que es utilizado para elucubrar sobre un aspecto de la hagiografía que había dejado de ser funcional: nobleza no es sinónimo de riqueza. "Ha muchos días que se tratan hermanablemente buena sangre y mala fortuna, pues no son los hombres nobles por sólo ser ricos, ni menos ilustres por estar colocados en la categoría de los pobres."<sup>9</sup>

Nacer bajo el signo de Virgo y el día de Santa Clara de Montefalco fue premonición de su virginidad, pureza y dedicación a la meditación de la pasión de Cristo. Una niñez intachable, "natural dócil, genio blando, ánimo generoso", anunciaba ya al santo. Desde sus años pueriles el pequeño Margil descollaba en abstinencia, caridad y piedad y Dios le regalaba con algunos hechos prodigiosos. En él se dieron cita los tres elementos que hacen florecer la planta de la perfección: la naturaleza es el campo, la doctrina la semilla, el ejercicio el cultivo. Su madre ocupó un papel central en los tres. "Mira Antonio -le decía- que tienes obligación de ser santo, porque yo te pedí a Dios para Dios." Esta influencia se convierte para Espinosa en profecía: "Suele Dios desatar la lengua de las madres

<sup>8</sup>. Espinosa, *op. cit.*, censura preliminar. sin paginar.

<sup>9</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 1, p. 4.

para profetizar el estado de sus hijos".<sup>10</sup> Aunque el verdadero autor de tal prodigio fue el mismo Creador: "Imprimió el pintor supremo con primoroso cuidado este lienzo al oleo de su gracia, como quien tenía determinado hacer una maravillosa ostentación de sus pinceles en una imagen que fuese perfecta copia de varones apostólicos".<sup>11</sup>

Después de recibir el hábito franciscano en el convento de su ciudad natal, fray Antonio descolló en todas las virtudes propias del estado religioso, virtudes que adornarían los 54 años restantes de su existencia terrena: gusto por la soledad y por la oración, disciplinas y ayunos; ejercicio de la pobreza y de la humildad, basada en el desprecio de sí mismo. "Amor y temor eran los que impelían su corazón fervoroso... Batallaban en el campo de su columbino corazón esos dos nobles afectos, y cuando le animaba el amor a solicitar la subida al monte alto de la perfección evangélica, le arredraba el temor y desconfianza de su natural miseria."<sup>12</sup> Tal actitud lo llevaba de la mano hacia el desprecio por las cosas del mundo: durante un gran rato metía la cabeza en una sepultura para percibir la hediondez y cuando se le llamó la atención dijo que lo hacía "para que el bruto cuerpo viese lo que era".<sup>13</sup> Fray Antonio era modelo para los estudiantes por su memoria, su sano juicio y su prudencia y por hacer "aula del templo y de la oración estudio".<sup>14</sup>

A la edad de veintiséis años escuchó hablar de la predicación apostólica que el padre fray Antonio Linaz de Jesús María hacía en la América septentrional y decidió pasar allá. Después de una emotiva escena de despedida con su madre, llena de sensiblería y de lágrimas, el héroe se lanzó a la aventura de buscar esas almas que aún yacían "entre tinieblas de gentilidad y en las sombras de muerte de la idolatría".<sup>15</sup>

De esta frase se desprende el segundo, y sin duda el más importante, de los temas del tratado: la predicación de la fe, actividad que define básicamente al misionero como tal. Los campos de su acción se dirigen a tres ámbitos: las tierras de paganos, las áreas rurales cristianizadas, pero en las que sobreviven aún las idolatrías, y las zonas urbanas necesitadas de una reforma moral de las costumbres.

---

<sup>10</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 2, p.13

<sup>11</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 2, p. 9.

<sup>12</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 4, p.19.

<sup>13</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 5, p. 23.

<sup>14</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 5, p.25.

<sup>15</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 8, p.37.

Los trabajos misioneros de fray Antonio Margil de Jesús entre los paganos ocupan sin duda el primer puesto en la obra de Espinosa. En una veintena de capítulos se describen sus entradas hacia las selvas y los montes de Centroamérica, desde Costa Rica hasta Chiapas, y penetrando los vastos espacios norteños, en la sierra del Nayar y en los desiertos de Nuevo León, Coahuila y Texas.

Su actividad entre infieles, más que una vocación, era un designio divino. Ya desde que está en Yucatán, cuando los cristianos le piden que se quede con ellos, él se disculpa alegando que ha pasado a predicar entre gentiles. Un ataque pirata en Tabasco es visto como una señal del cielo para cambiar de rumbo y quedarse en Mérida, pero al echar suertes el oráculo divino señala a fray Antonio y a fray Melchor López de Jesús, el compañero que lo seguirá por años, como los destinados para la predicación entre paganos.

Emulando a los apóstoles Pablo y Bernabé, los dos frailes, amigos inseparables y "finos amantes", como los llama el autor, se dirigen a su labor en busca del martirio y de la salvación de las almas. Durante seis años predicán, al parecer sin el conocimiento de las lenguas nativas, entre los talamanca, los terrabas y los borucas, y obtienen asombrosas conversiones y hasta la entrega voluntaria de sus ídolos, que desaparecen quemados en enormes piras.

Absortos escuchaban estas razones aquellos bárbaros -expresa exaltado el cronista- admiraban su constancia intrépida, su eficaz persuasiva, su tolerancia en los trabajos, su duro padecer en la falta de sustento y natural desabrigo, y sobre todo el desapego de todo lo temporal, siendo el desinterés argumento tan convincente que basta a persuadir la verdad de lo que se dice al tosco entendimiento de un gentil...[A estas razones] se ofrecieron rendidos aquellos rapaces lobos a estos dos mansos corderos, deseando ya libertarse de la tiranía del Demonio.<sup>16</sup>

La figura del indio, al igual que en las crónicas del siglo XVII, está estereotipada, asociada con lo demoniaco e idolátrico o con la sumisión incondicional; su presencia, siempre incidental, es sólo el material humano con el que los frailes pueden ejercer sus virtudes a través del proceso evangelizador y de la cura de almas. Los indios son más objeto que sujeto, más escenografía que actor.

En algunas zonas los frailes logran incluso reducirlos a pueblos, de los que se fundan doce en los valles. En ellos, los dos amigos comienzan a trabajar en la

---

<sup>16</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 14, p.68.

viña del Señor, aprenden las lenguas con los niños y cuidan de sus conversos como si fueran sus padres y sus madres. En ocasiones, cosa insólita, los mismos demonios anuncian que esos misioneros han llegado a lograr la conversión y recomiendan el bautismo; en otras son los hechiceros quienes se convierten y reniegan de sus dioses, como una sacerdotisa que llegó a ser sacristana del templo cristiano. Pero entre las rosas también hay espinas; algunos idólatras, instigados por Satán, buscan acabar con sus benefactores, queman iglesias, los atacan con lanzas y macanas, los atan a un madero para prenderles fuego, les suministraban venenos en la comida; todo es inútil pues Dios los libra siempre, a pesar de que los misioneros están dispuestos al martirio; pero "queríale Dios mártir de sus deseos y le divertía sus fervorosas ansias con darle, por premio del sudor de sus trabajos, abundancia de bien colmados frutos".<sup>17</sup>

Las misiones centroamericanas eran aparentemente un éxito, pero de pronto, el capítulo XVII del libro primero nos da una sorpresa. Espinosa hace aquí una recapitulación que se inicia con una breve descripción "etnográfica" de la zona. Los pueblos que la habitan viven en palenques de 300 personas, todas del mismo linaje, de naturaleza afable y dócil; los hombres no trabajan sólo las mujeres. Después, un informe tomado de un obispo sobre el estado de las misiones en Nicaragua y Costa Rica describe una situación deplorable: desde que marcharon fray Margil y fray Melchor éstas están abandonadas por la dificultad de mantener frailes en ellas; lo único que se puede hacer para lograr mantener a estos indios en el cristianismo es hacerlos bajar de sus montañas y crear pueblos en los valles. Un panorama poco halagador que muestra más un fracaso que un éxito.

Nada tan contrario a una apología como este capítulo, más apegado a la historiografía crítica que a la hagiografía. ¿A que se puede deber su inserción en este tratado? Una razón es sin duda la necesidad de justificar la fundación del colegio de Propaganda Fide de Guatemala en 1700, obra del ilustre fray Antonio y objeto de unos de los capítulos siguientes; la institución debía ser semillero de misioneros que completarían la labor iniciada por su fundador. Pero puede haber otra razón más velada: ¿el fracaso de una misión pacífica como la de Nicaragua justificaría que fray Margil haya solicitado la ayuda de la fuerza militar en su siguiente empresa misional entre los lacandones?

Es significativo que éste sea el tema de los cinco capítulos que siguen a la pesimista visión sobre Nicaragua, y que la presencia del ejército en esta

---

<sup>17</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 15, p. 76.

conquista espiritual pase casi desapercibida. Los dos misioneros franciscanos llegaron en 1693 a la Lacandonia, con permiso de los padres dominicos que tenían la misión desde el XVI. Al principio, los indios los hicieron prisioneros, pretendieron comérselos y les ofrecieron ídolos para que idolatrasen a cambio de su salvación. La escena, típica del martirologio, hace exclamar al cronista: "Dichoso teatro el de aquella montaña donde se representaba este tierno espectáculo". La aparición de un globo de fuego, que incendió el poblado y provocó la ira de los lacandones, salvó a los frailes, quienes fueron acusados de la desgracia y expulsados de la aldea.<sup>18</sup>

Hubo varios intentos más de convertirlos, seguidos de sucesivas negativas y expulsiones, hasta que fray Antonio, cuyo guardián celestial era Uriel, el arcángel de fuego, decidió pedir ayuda al capitán general de Guatemala. Este, que tenía interés en abrir una ruta entre su jurisdicción y Campeche, aceptó la oferta y llegó a la Lacandonia con un ejército de 600 soldados.

No era su ánimo -explica Espinosa- el que las armas se ensangrentasen para reducirlos; sólo sí, que sujetasen la cerviz a la obediencia de nuestros católicos príncipes movidos del temor, y ya sujetos, proponerles las verdades de nuestra fe, con que voluntariamente pidiesen ser bautizados; lo cual no sólo es lícito, mas es lo que practicaron felizmente los primeros ministros de esta América.<sup>19</sup>

Y después de esta justificación de la guerra de conquista por razones religiosas, viejo tema discutido desde el siglo XVI, las campañas militares no aparecen por ningún lado. ¿no las hubo? El caso es que sólo se describe la recepción que se hizo al ejército con fiestas religiosas, procesiones, rosarios y actos piadosos de los que los mismos soldados participaron fervorosos. Y de ahí, abruptamente se pasa a la misión que fray Margil realizó entre los lacandones a lo largo de dos años de actividad. "Lo que ahí sucedió nos lo ha ocultado la distancia" dice el autor, y agrega:

Siendo el amor santo no menos ardiente que ingenioso, se arroja intrépido a los peligros, y para lograr sus empresas es astusísimo. Ingenia medios, aunque sean violentos, para abrir camino a sus deseos, y son éstos salir en busca de los tormentos, sin esperar que ellos vengan, y no aguardar sino provocar los peligros.<sup>20</sup>

18. *Ibidem*, lib. I, cap. 18, p. 103.

19. *Ibidem*, lib. I, cap. 21, p. 106.

20. *Ibidem*, lib. I, cap. 19, p. 92.

Sus exitosas empresas en el sureste movieron a los superiores de fray Margil a llamarlo para reactivar las misiones del norte de Nueva España. Esta nueva etapa se inició con la fundación de otro colegio de Propaganda Fide en 1704, el de Guadalupe de Zacatecas, paso obligado para mantener los frutos que conseguiría el ya mítico varón apostólico. Su primera misión fue la entrada a la sierra del Nayar, apoyado por la audiencia de Guadalajara. Un primer intento realizado en 1711 desembocó en un rotundo fracaso, a pesar de que llevaba el perdón general del rey para todos los fascinerosos y esclavos fugitivos que ahí se ocultaban, y que podían haber apoyado la empresa. En un segundo intento fray Antonio fue a la ciudad de México a pedir ayuda al virrey para realizar una expedición militar, pero esta también se frustró.<sup>21</sup>

Las nuevas empresas misioneras entre 1713 y 1716 reciben una mención poco entusiasta por parte de Espinosa. Nuevo León y Coahuila son reinos donde la fundación de misiones se hace cerca de los presidios o fuertes militares. El autor, que acompañaba ya para entonces a fray Margil, conocía bien las dificultades de la evangelización del norte y sus pocas expectativas de éxito, incluso para alguien como su "venerable padre": "no teniendo escolta, ni se reducen a sujeción los gentiles, ni pueden sin manifiesto peligro vivir seguros los misioneros".<sup>22</sup>

El optimismo parece regresar cuando Espinosa describe la última misión encargada a fray Antonio, la de los Texas.<sup>23</sup> En esas tierras el venerable fundó varias poblados entre paganos, "al parecer de muy buenos ánimos". Su vida de ayunos y penitencias, que recordaba a los anacoretas, fue uno de los elementos que atrajo a los gentiles. Sin embargo aquí también llegaron las dificultades. La guerra entre España y Francia y el ataque a una de las misiones más alejadas provocó que éstas fueran abandonadas momentáneamente en 1719. Desde el presidio de San Antonio, soldados y misioneros resistieron los ataques e incluso fundaron una nueva misión cercana dedicada a san Joseph. Finalmente en 1721 llegó una compañía militar desde Coahuila y restituyó las misiones venciendo a los franceses. Después de tantos fracasos, la misión de Texas parecía finalmente consolidarse.

En América, donde la herejía parecía estar salvaguardada por la fe ortodoxa, y el judaísmo y el islam apartados de los fieles, la idolatría indígena se constituyó

---

<sup>21</sup>. *Ibidem*, lib. II, caps. 18 al 20.

<sup>22</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 22, p. 277.

<sup>23</sup>. *Ibidem*, lib. II, caps. 22 a 24.



en la otra frontera contra la que la cristiandad debía luchar.<sup>24</sup> Pero su presencia no estaba sólo en las tierras limítrofes; en el seno mismo de los pueblos llamados cristianos sobrevivía en prácticas ancestrales y se manifestaba en rebeliones contra las autoridades hispánicas, en borracheras y en fiestas en las que se veneraba a los ídolos.

En Verapaz, en Suchitepec, en Honduras y, de hecho, en "todas las Indias conquistadas", los indios cristianos seguían siendo idólatras y se bautizaban, oían misa y se confesaban "por cumplimiento y por miedo a los azotes".<sup>25</sup> Los principales culpables eran los hechiceros que mantenían una jerarquía paralela a la católica, con papas, obispos y curas; estos ministros del Demonio usaban de oráculos, señalaban los días para siembras y curaciones, casaban, confesaban y bautizaban antes de que llegaran los sacerdotes cristianos. Algunos por medio de artes satánicas se transformaban en bestias y hacían daño. El tema de los "nahuales", cuya existencia real se confirma con los mismos argumentos usados por los frailes del XVI, da pie a una narración fantástica sobre un brujo que voló en forma de ave de rapiña hasta el Vaticano, pero no pudo entrar al palacio papal, pues éste estaba revestido con tales resplandores que le fue imposible acercarse. "¿Quién -comenta Espinosa- al oír esto de un hombre engañado del Demonio no se enfervoriza en amor de nuestra santa fe y postrado no adora la suprema cabeza de la Iglesia venerando e ella al mismo Cristo?"<sup>26</sup>

Contra esta "depravación satánica" luchó también fray Margil. Los medios fueron a menudo los utilizados siempre: predicación, apoyada a menudo con una procesión en la que los misioneros salían por las calles del pueblo azotándose y cargando pesadas cruces; hogueras y "autos de fe" con los ídolos, que eran quemados por sus mismos veneradores; prisión perpetua para los brujos, que muchas veces morían en los colegios donde se les encerraba. Todo esto inmerso en un espíritu de cruzada contra el Demonio, un nombre y un rostro con el que se podían exorcisar los miedos. En una ocasión, el misionero luchó físicamente con un diablo, como lo hizo Jacob con el ángel, para arrebatarle una cédula de esclavitud que había firmado un pecador arrepentido. Otras veces, cuando los cristianos insistían en mantener su fe, los demonios "se les hacían presentes... rogándoles e instándoles con mil ternuras y cariños a que volviesen a los antiguos

<sup>24</sup>. Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, Madrid, 1989, pp. 393 y ss.

<sup>25</sup>. Espinosa, *op. cit.*, lib. I, cap. 19, p. 89.

<sup>26</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 10, p. 213.



deleites, libertad y soltura".<sup>27</sup> Fray Antonio es un Hércules que ha vencido a la hidra, cuyas siete cabezas son los vicios, y a los monstruos del lago de Lerna que son las idolatrías.<sup>28</sup>

Pero el Demonio no sólo habitaba entre los indios mal cristianizados del sureste, sus garras parecían haberse posesionado también de los habitantes blancos y mestizos de las urbes de españoles y de los indios de sus alrededores. Contra esta hidra también luchó incansablemente el misionero santo. Con su llegada a las ciudades y pueblos quedaba todo reformado: cesaban las usuras, se acababan la blasfemia y la sedición, se reconciliaban los enemigos, se corregían los amancebamientos. En un pueblo del sur obligó a un grupo de españoles a desposar a sus amantes mulatas, hecho que hace exclamar a Espinosa frases de aceptación de los matrimonios interétnicos en nombre de la moralidad pública.

Fray Margil fustigaba el juego, padre de la blasfemia, y lograba que los dueños de gallos mataran a sus aves y que los jugadores de naipes se arrepintieran, para lo cual jugaba con ellos apostando rosarios; de igual modo se lanzaba contra las representaciones de comedias, escuela de vicios, y exorcisaba a un grupo de "farsantes" o comediantes, por considerarlos poseídos por demonios; asimismo consiguió que toros y saraos fueran eliminados de la fiesta de Pascua. En una ocasión atacó verbalmente a un grupo de hombres y mujeres que iban a un lugar de esparcimiento llamado la Cañada, donde se nadaba, se comía y se bebía. El demoniaco lugar fue destruído por una inundación.<sup>29</sup>

El texto de Espinosa nos permite vislumbrar una sociedad en la que las transgresiones a la norma moral católica son constantes: personas que pasan años sin confesarse, que viven en "amistad pecaminosa", que visitan casas de juego y corrales de comedias. Hay gente que se atrevió incluso a agredir al padre Margil, pecado muy mal visto por una sociedad que consideraba sacrílego cualquier acto contra personas eclesiásticas. Fray Margil se vio obligado a enfrentarse a menudo a esos enemigos que lo buscaban por los caminos para golpearlo o matarlo por "las verdades tan claras" con las que predicaba. Unos actores en Zacatecas, a los que el fraile quitó la clientela con sus sermones contra el teatro, intentaron emboscarlo en un camino y matarlo, pero se volvieron

<sup>27</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 6, p. 189.

<sup>28</sup>. Curiosamente su fuente es la emblemática de Alciato, a quien cita. *Ibidem*, lib. II, cap. 9, pp. 204 y ss.

<sup>29</sup>. *Ibidem*, Lib. I, cap. 25, pp. 135 y s.

de piedra; hasta que no se arrepintieron y prometieron confesar su gran falta el fraile no les regresó el movimiento.<sup>30</sup>

La lectura de esta biografía nos abre el panorama de un mundo refractario a someterse a un orden estricto, un mundo en el que el diálogo entre la cultura popular y la elitista se terminaba, al agravarse las diferencias sociales y reforzarse una cultura de la censura y de la austeridad contra aquella otra popular, más tolerante y heterogénea. Estamos ante una sociedad que tendía a controlar el asalto de las fuerzas incontroladas o satánicas con la amenaza de castigos terribles, justa reacción de la colera divina.<sup>31</sup>

La llegada del misionero traía a menudo también el alivio a las desgracias materiales y no sólo a las espirituales. En Zacatecas, por ejemplo, libró a la ciudad de una epidemia. Sin embargo, su finalidad era salvar almas por lo que, una vez que la ciudad de Guatemala recibió su predicación, se abatió sobre ella una pestífera mortandad; "parecía que Dios esperaba la predicación y el arrepentimiento de los fieles para llevárselos de inmediato al cielo evitando así que la malicia mudase sus entendimientos y retoñasen en ellos las costumbres pecaminosas".<sup>32</sup> No era secreto para nadie que el arrepentimiento producido por la predicación era transitorio y que al cabo de poco tiempo regresaba el viejo ambiente de pecado entre la población.<sup>33</sup>

Para lograr sus asombrosos resultados, el misionero hacía uso de dos herramientas básicas: la predicación y la confesión. El modelo de sacerdote que había creado la contrarreforma debía ser un experto en ambas actividades y Espinosa, sabedor de esto, nos presenta a su biografiado como un gran predicador y como un experimentado confesor.

Una de las más brillantes y extensas alegorías que utiliza el autor para hablarnos de fray Antonio es aquella donde se le compara con los animales apocalípticos. En ella todas las alusiones se refieren al oficio de la palabra: el venerable es el león que no cesa de dar voces para despertar a los pecadores; como el buey, trabaja sin descanso para la divina siembra y al igual que el aguila vuela sobre plazas, calles y templos para predicar.<sup>34</sup>

Fray Margil tenía las cualidades del buen predicador: el conocimiento teológico, la habilidad para exponer, un rostro y una figura afables, vigor físico y buena voz.

<sup>30</sup>. *Ibidem*, Lib. II, cap. 17, p. 251 y s.

<sup>31</sup>. Delumeau, *op. cit.*, pp. 618 y 626.

<sup>32</sup>. Espinosa, *op. cit.*, lib. I, cap. 12, p. 58.

<sup>33</sup>. Morán, *op. cit.*, p. 197.

<sup>34</sup>. Espinosa, *op. cit.*, lib. I, caps. 27 a 30, pp. 158 y ss.

Su estilo era el llano y directo, tan contrastante con la predicación barroca gesticulante, rebuscada, efectista y llena de alusiones desconocidas para el público. A veces sus sermones eran tenidos "por indiscreción e imprudencia", pues no se cuidaba de agradar sino de convertir; su gran sencillez, como de niño, era el lastre que le permitía no ser presa de la vanidad. Donde llegaba era una animada trompeta que daba por "tierra los muros del Jericó de los vicios".<sup>35</sup> Por ello, a su entrada, los pueblos lo recibían con música y arcos triunfales y su partida era llorada con amargas lágrimas.

El tiempo de su acción era todo el año, pero muy especialmente la época de la Cuaresma. Durante ella se llevaban a cabo las misiones entre cristianos para preparar la Pascua y promover confesiones y arrepentimientos, con lo que se ganaban jubileos e indulgencias plenarias. En las ciudades, pero sobre todo en las minas, pueblos, haciendas y obrajes que las rodeaban, ámbitos rurales donde los párrocos ejercían una administración religiosa poco efectiva, el religioso lanzaba la red de la predicación evangélica y conseguía abundante pesca; a la confesión se dedicaba el mayor número de horas y en ese tiempo los misioneros estaban autorizados para absolver pecados reservados. Al igual que los jesuitas y franciscanos de todo el mundo católico de su tiempo, fray Margil terminaba sus misiones con una procesión espectacular en la que él y sus penitentes recorrían las calles cargando pesadas cruces y coronados de espinas. A veces incluso, para hacer más efectista la predicación, pedía a un hermano lego que le tirase de la soga y le diese golpes, bofetadas y empellones.<sup>36</sup>

La predicación debía llenar los tres requerimientos que expresaba fray Luis de Granada: instruir el intelecto, mover la voluntad y agradar el sentimiento. Por ello, la búsqueda de efectos visuales y dramáticos, compartida con las artes figurativas, desembocaba en recursos tan efectistas como los utilizados por fray Margil, recursos que apelaban sobre todo a la sensibilidad primaria del público. El mensaje pasaba más a través del gesto que de la palabra; en los testimonios de quienes conocieron al misionero se insiste más en las actitudes, en el modo de comportarse y en los milagros que en el contenido del discurso. De hecho, en la base de toda la retórica imperante en ese tiempo, latía una concepción

---

<sup>35</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. XI, p. 51.

<sup>36</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 8, pp. 41 y ss.; lib. II, cap. 15, pp. 244 y ss.

emocional, más que intelectual, de la vida espiritual. En materia de predicación el agustinismo pesaba más que el tomismo.<sup>37</sup>

Es ésta también la razón por la que en la predicación se daba un peso mayor a los temas pasionarios, a la muerte y al infierno. Junto a la culpa, motivada por el pecado que causó los sufrimientos de Cristo, el predicador utilizaba los miedos, aquellos espontáneos nacidos de los fenómenos naturales, de las epidemias y de los terremotos, para remontarse, a través del obsesivo tema de la muerte, a las terribles descripciones de las penas eternas de los condenados en el infierno. El miedo y la culpa, más que el amor, eran las mejores armas que tenía el predicador para convertir a un público que se movía por instintos primarios.

Frente a ésta posición rigorista que el predicador debía tener ante su auditorio, Trento solicitaba del sacerdote una actitud de comprensión y misericordia en el acto de confesar pues aquí se establecía con el fiel una relación personal. Este era el espíritu de una fórmula clásica con la que se invitaba a los misioneros: "sed leones en el púlpito y corderos en el confesionario".<sup>38</sup> La frase nos muestra a una autoridad muy represiva en el discurso, pero sumamente permisiva con las prácticas. La moral jesuítica, acusada de laxista por sus detractores, insistía en ésto mismo: lo importante es atacar el pecado y describirlo con pormenores, pero ser tolerante con el pecador y con sus debilidades humanas, siempre que éste muestre arrepentimiento y sujeción absoluta a las normas de la Iglesia. "La tenaz resistencia del público a la confesión detallada y obligatoria de las faltas llevó a elaborar una pastoral de la confesión donde la amenaza quedaba contrapesada por el aliento, la severidad por la ternura, el castigo por el perdón."<sup>39</sup>

Junto a los temas del infierno y del pecado, propios de la predicación, los del perdón y el arrepentimiento constituían una verdadera "cultura de la esperanza".<sup>40</sup> Una iglesia maternal, llena de misericordia y de piedad, que aportaba los medios de la salvación, daba al fiel una tranquilizadora paz. En el siglo XVIII triunfaba en el mundo católico una tendencia, representada por san Alfonso María de Liguorio, que propugnaba por el justo medio entre el rigorismo "jansenizante", para el cual la validez de la confesión derivaba de un profundo arrepentimiento y odio al pecado, y la posición laxista e indulgente de los jesuitas, que se conformaba con un arrepentimiento movido por el temor al infierno. Por ello, durante las misiones

<sup>37</sup>. Sallmann, *op. cit.*, p. 264. Morán, *op. cit.*, pp. 169 y ss.

<sup>38</sup>. Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*, Madrid, 1992, p.30.

<sup>39</sup>. *Ibidem*, p. 17.

<sup>40</sup>. Morán, *op. cit.*, p. 174.

cuaresmales los misioneros tendían a recomendar la confesión general, una revisión de vida que llevaba a una auténtica conversión personal y que sacaba a las almas de su tibieza y de las confesiones monótonas y rutinarias.<sup>41</sup>

Esta, al parecer, era la posición de fray Antonio, aunque el franciscano, que murió en 1726, no pudo haber conocido las doctrinas del santo fundador de los redentoristas. En la obra de Espinosa, el candidato a beato se nos muestra como un confesor que es padre, médico y juez. Este "hombre de otro mundo", gracias al don de leer las conciencias, lograba conversiones de pecadores empedernidos, incluso de bandidos en el mismo cadalso, que venían desde el purgatorio a darle cuenta de su pronta salvación; aunque no faltan tampoco las historias, edificantes por vía negativa, de pecadores (jugadores empedernidos, hombres y mujeres lujuriosos), que no oyeron las advertencias del santo y que, en cumplimiento de la justicia divina, murieron trágicamente sin confesión; se insiste sobre todo en aquellos que no confesaron pecados por vergüenza, "peste que llena de muertos el infierno".<sup>42</sup>

En los ejemplos descritos por el autor, la presencia de mujeres, tanto de las salvadas como de las condenadas, es considerable; dato significativo que muestra la existencia de un numeroso público femenino receptor de este tipo de literatura. Sus orígenes y condición abarcan toda la gama social novohispana: monjas que reciben "la quinta esencia de su espíritu como en terreno más fecundo y proporcionado para ser un retrato del terrenal paraíso";<sup>43</sup> mujeres públicas que se someten a la "suave coyunda del santo matrimonio";<sup>44</sup> señoras que viven en "torpe amasiato" y que con su dirección espiritual visten el hábito penitente de san Francisco; nobles damas que cambian caudas, escotes y afeites por un recatado vestir; esposas que son liberadas de un marido que las golpea. Ana Guerra, a quien fray Antonio llamaba *madre*, vio extinguidas en su alma las tentaciones impuras que la acosaban cuando el fraile refregó sus manos con las suyas.<sup>45</sup>

<sup>41</sup>. Delumeau, *La confesión...*, p. 147.

<sup>42</sup>. Espinosa, *op. cit.*, lib. II, cap. 16, p. 244.

<sup>43</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 2, p. 167.

<sup>44</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 3, p. 174.

<sup>45</sup>. "La filosofía médica da por asentado que así como la enfermedad es contagiosa, lo es del mismo modo la salud. Comunícase el contagio por lo simbólico y conforme de los cuerpos y la salud se introduce en los cuerpos enfermos por efluvios y los restituye a la sanidad perfecta". *Ibidem*, lib. II, cap. 8, p.203. Espinosa tomó esta cita textualmente de Francisco de San Esteban Andrade, *op. cit.*, pp. 23 y s.

Frente a estas, no faltan tampoco historias donde el personaje femenino desobedece y se condena. Una mujer, "que por casada debía hacer profesión de ser honesta, sueltas las riendas del desbocado apetito de la carne mantenía una amistad torpe"; el santo varón la conminó a dejarla y le advirtió que de no hacerlo moriría a puñaladas, hecho que sucedió, "siendo su mismo consorte el cruel verdugo".<sup>46</sup> El texto nos descubre, en fin, un mundo femenino lleno de remordimientos, escrúpulos, desconsuelos y congojas.

Fray Margil desplegó la enorme actividad descrita hasta aquí en casi todas las ciudades del reino, y a veces también en sus lugares aledaños. Mérida, Guatemala, Querétaro, Valladolid, Veracruz, Campeche, Guadalajara, México y muchas más recibieron su visita y sus favores. Por ello, las metáforas utilizadas por Espinosa para definir sus obras están todas relacionadas con el movimiento. Para expresarlo, explica, los egipcios representaban un corazón sobre una hoguera; aunque la alusión es falsa, y nos recuerda los textos herméticos del jesuita Atanasius Kircher y la medicina galénica, la imagen es de una gran efectividad poética: el movimiento perpetuo y el fuego hacen del corazón, "uno de los símbolos más propios de un peregrino misionero".<sup>47</sup> Otra metáfora varias veces repetida es la de las nubes, "muy apropiado símbolo de los predicadores evangélicos, quienes agitados como éstas de los vientos vuelan a fecundar con sus aguas la tierra por diversos horizontes".<sup>48</sup>

Tanta movilidad no deja de asombrar a sus contemporáneos y se la asocia con lo milagroso. Muy a menudo fray Margil recorría en unos minutos jornadas que requerían varios días. El don divino se transmitió incluso a sus "cacles" o sandalias, que el fraile prestaba a algunos de sus hermanos de hábito para que evitaran usar cabalgadura, pues quien se los ponía no sufría cansancio.<sup>49</sup>

Pero fray Margil no sólo fue un modelo de predicador, de sacerdote y de confesor, fue también paradigma para los prelados pues ocupó en varias ocasiones cargos en su orden, como la guardianía de algunos colegios. En tal puesto, se comportaba como hermano de todos y servía a todos; asistía a las disciplinas del noviciado y con soga al cuello y corona de espinas confesaba públicamente sus culpas dando ejemplo de humildad. Era el primero en el coro y

<sup>46</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 7, pp. 196 y s.

<sup>47</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 1, p. 161.

<sup>48</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 18, p. 87.

<sup>49</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 17, p. 248.

en las devociones del *Via Crucis* y el rosario. Era, en fin, un fiel seguidor de san Francisco.

De hecho, los veintidós capítulos que forman el libro tercero, y que se refieren a sus virtudes, son una lección para los frailes sobre el cumplimiento de los votos y virtudes monásticas. A menudo repetitiva y tediosa, esta parte del libro es un tratado teológico, lleno de juegos retóricos, en el que el tema central gira alrededor de un viejo tópico clásico: la muerte es trascendida gracias a las obras. En este libro se resumen los sermones fúnebres que se dijeron en honor de fray Margil y se incluyen cartas y escritos del venerable que muestran su virtud y su ciencia.

A lo largo de esta sección se nos muestra a un paladín de la fe que luchó contra la idolatría, a un defensor de la doctrina contrarreformista sobre las buenas obras, que dan y aseguran la esperanza en conseguir la eterna felicidad, a un "humano serafín" cuya caridad era una brasa encendida. Las demás virtudes se expresan con las metáforas tomadas de los tratados clásicos de emblemática y de los lapidarios y geografías medievales. En cuanto a las virtudes cardinales, son simbolizadas por los cuatro ríos del paraíso: el Ganges, cuna del oro y de las esmeraldas, es la prudencia; el Geón es la templanza, que en sus cristales apaga los incendios de la concupiscencia; el Tigris, el más velóz de los ríos, es la fortaleza; el Eufrates es la justicia, por su fertilidad. Por su parte, las piedras preciosas son las que representan la observancia de los votos religiosos: el dorado crisolito es la obediencia ciega a los prelados; la cornarina, piedra roja que sirve para detener a las fieras, es la pobreza, cualidad que debe tener el franciscano ejemplar. El transparente berilo es la castidad.

Fray Margil, "que conoció antes la pena que la culpa", fue también un modelo de mortificaciones con cada uno de sus sentidos: ciego a las cosas vanas, sordo a las voces de la murmuración y a las lisonjas, privado el gusto de carnes y frutas y de los olores agradables de las flores, su cuerpo atormentado vivió siempre muriendo a las pasiones. A estos aspectos, dirigidos a los frailes, se unen otros que son propuestos a la imitación de los laicos, siendo el más claro el de las devociones: la Santa Cruz, cuya imagen plantó siempre donde iba; la Virgen de Guadalupe, que dio nombre al colegio de Zacatecas que fundó; san Francisco cuya regla siguió al pie de la letra.

En Espinosa podemos encontrar una clara muestra de la fuerte inclinación cristológica del devocionalismo de los frailes menores; una predicación que tenía como tema central la Pasión de Cristo y la elevación de calvarios, cruces y



estaciones del *Via Crucis* por todos los rincones por donde pasaban son prueba suficiente de ello. No obstante, no se puede negar la especial veneración franciscana por la Madre de Dios, en cualquiera de sus advocaciones.<sup>50</sup>

Como sucede con muchos tratados hagiográficos sobre venerables novohispanos, en el de Espinosa las referencias milagrosas son más abundantes a la muerte del biografiado que durante la descripción de su vida. A pesar de ello, no podemos decir que el prodigio esté ausente de ésta. Aunque las visiones son escasas y las curaciones físicas casi no aparecen, son abundantes las menciones al don de conocer las conciencias, a la ubicuidad, a la sorprendente velocidad con que recorría los caminos y a la levitación; pero no cabe duda que con la llegada de la muerte se marca una línea divisoria con lo maravilloso, y éste se manifiesta de manera exuberante. La presencia de Dios está señalada en cada instante del proceso que lleva a la tumba y sobre todo alrededor de ésta.

Cuando en Querétaro comenzaron a presentarse los síntomas de la muerte, su prelado lo envió a México, pues "la Providencia quería que sus virtudes fueran honradas en aquella corte y que ahí se le hicieran exequias como a otro Moisés".<sup>51</sup> No podía ser de otra forma pues la ciudad de México tiene un carácter profético-histórico, ya que es "el oriente de las luces del santo evangelio en todos estos reinos".<sup>52</sup> Como el sol que fue para esta "septentrional América", fray Antonio hizo su recorrido desde el oriente hasta el poniente.

A esta elección providencial del lugar de su deceso, se une la del recorrido que realizó el moribundo entre Querétaro y México. Todos los pormenores acaecidos en el camino son descritos por el cronista como si fueran las estaciones de un *Via Crucis*. En cada lugar por donde pasó, agobiado por la fiebre, se señala un acto supremo: la última misa que escuchó, el último sermón que predicó, su despedida de la Virgen en el santuario de Guadalupe.

Su larga agonía en la enfermería del convento de San Francisco de México estuvo marcada por continuas visitas de personas de todas las jerarquías, prueba de que la santidad del misionero era reconocida por todos. Hasta las monjas enviaron mensajeros para saber de su alivio, ofrecieron oraciones y mortificaciones por él y mandaron sus imágenes milagrosas para ayudarlo.

---

<sup>50</sup>. David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, 1994, pp. 49 y 51.

<sup>51</sup>. Espinosa, *op. cit.*, lib. II, cap. 28, p. 310.

<sup>52</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 29, p. 312. El tema ya había sido propuesto por San Esteban Andrade, *op. cit.*, p. 3.



Ese mismo reconocimiento se pudo comprobar durante su sepelio en la capilla mayor de la iglesia de san Francisco, clara muestra de las costumbres funerarias con que se honraba a las personas muertas en olor a santidad. El cadáver no pudo ser enterrado sino hasta el tercer día después de muerto, por el gran concurso de gente que quería verlo y llevarse una preciada reliquia; "fue preciso - dice el cronista- poner guardas de los soldados de palacio y mayor número de religiosos que defendiesen la integridad del cadáver, ya que no podían, aunque se hiciesen Argos, excusar le desnudasen a pedazos el santo hábito, que fue necesario mudarle la mortaja varias veces".<sup>53</sup> Por ello, muchos se conformaron con besarle los pies, con tocarle el cuerpo con rosarios, medallas y pañuelos o con llevarse las flores de su catafalco; ninguno de sus bienes "pudieron reservarse del piadoso hurto". El acto descrito es calificado como "excesos de una indiscreta piedad", pero hasta los mismos frailes se repartieron sus cilicios, una faja de ancho alambre, una faldilla sembrada de rosetillas en forma de estrellas y un juboncillo de cerdas, todos inventos de su "penitente industria". Un testigo presencial aseguró que las exequias "no hubieran sido mayores si hubieran muerto en México san Antonio de Padua o san Francisco Xavier".<sup>54</sup>

Pero las autoridades de la orden no sólo toleraron estos actos de culto, cuestionados por la Iglesia oficial para un hombre no beatificado, encargaron incluso al pintor Juan Rodríguez Juárez que hiciera una pintura mortuoria del ilustre fraile. "Estos retratos -aclara Espinosa- se han difundido sin otro lustre que el que usa la común estimación con personas dignas de especial memoria y de quienes no es razón se sepulten heroicos hechos".<sup>55</sup> El cronista, forzado por las limitaciones hagiográficas impuestas por Urbano VIII, se ve en la necesidad de justificar a cada momento los actos que parecen contrarios a las disposiciones papales.

Esa misma actitud se puede notar al hablar de los hechos prodigiosos acaecidos alrededor del cuerpo muerto. Además del suave olor y de la flexibilidad de sus miembros, era notable el estado de sus pies; como símbolos del misionero itinerante, éstos se presentaron "muelles, blancos y tan tiernos como la carne de una criatura" y constituyeron un atractivo imán para la concurrencia que llegaba a besarlos. Sus pies, como la lengua de san Antonio o el brazo de san Esteban, fueron el blanco de la atención y el centro de los sermones fúnebres. Pero tal

---

<sup>53</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 30, p. 321.

<sup>54</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 31, p. 323.

<sup>55</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 30, p. 319.

veneración derivaba de su fama, no de una actitud de dulía hacia quien no estaba aún beatificado. Al hablar de unas sandalias suyas que guardaba el colegio de Querétaro, Espinosa se ve forzado a aclarar: "no como reliquias, si como prendas de un varón que a todos edificaba con su ejemplo".<sup>56</sup>

A estos prodigios corporales se agregan un sinnúmero de curaciones, liberación de maleficios y otros milagros realizados con sus reliquias y las continuas apariciones del venerable después de muerto. Una de ellas, cercado de ángeles, con un hábito bordado de piedras y flores y en el pecho un rubí encendido, nos recuerda a las imágenes de las iglesias. En otra, la virgen y una multitud de santos lo fueron a esperar a la puerta del cielo y lo llevaron a una silla rícamente decorada que sería su sede en el paraíso. Parece que la descripción ha superado los límites hagiográficos, pero el cronista tiene siempre un comentario atinado: "sabemos hasta dónde podemos pasar sin propasarnos en tan delicado punto".<sup>57</sup>

El cuerpo muerto fue colocado en un sepulcro, cedido por los condes de Orizaba, en el presbiterio del templo de san Francisco; fue enterrado entre los cadáveres de los dos hijos pequeños del aristócrata; así quien vivió como un ángel de pureza fue enterrado entre dos niños. El entierro es descrito por Espinosa con una hermosa metáfora sobre los cuatro elementos: el cuerpo, una vez depositado en la tierra, llenó el aire de lamentos y del redoble de los bronce de toda la ciudad. "Los ciudadanos lo sepultaron en el mar de sus lágrimas y en el fuego de sus pechos ardía la hoguera en que noblemente se abrasaba."<sup>58</sup> En sus honras funebres, en la ciudad de México, en Querétaro, en Zacatecas y en Guatemala, se predicaron elocuentes sermones y tanto obispos, virreyes y teólogos como los indios más vozales, "le daban aclamaciones de santo sin ser posibles acallarlas". Para Espinosa, una frase de Juan Ignacio Castorena y Ursúa en la aprobación de un sermón fúnebre que hizo el deán de catedral, Antonio de Villaseñor y Monroy, puede definir el sentir de todos: "[suplicamos] a nuestro santísimo Padre, sucesor de san Pedro, dé las providencias y letras apostólicas [que] abrevien los deseos de todo este reino en ver beatificadas las virtudes de este religiosísimo difunto".<sup>59</sup>

No podía dudarse de que tan justas esperanzas se verían colmadas. ¿No era acaso fray Margil un vivo retrato de san Pablo, el apóstol de los gentiles, con

<sup>56</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 23, p. 118.

<sup>57</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 30, p. 320.

<sup>58</sup>. *Ibidem*, lib. II, cap. 30, p. 317.

<sup>59</sup>. *Ibidem*, lib. III, cap. 21, p. 450.

quien continuamente se le compara?; ¿no se veían renovadas las huellas de los primeros evangelizadores de Nueva España en este venerable sacerdote que a pie y con desnuda planta transitó los ásperos caminos de estos vastísimos reinos?<sup>60</sup> El retrato que nos da Espinosa no puede ser más elocuente:

Venía el humilde padre tostado de los soles, con un hábito muy pobre y remendado, el sombrero, que correspondía al vestuario, colgado a la espalda, y en la cuerda pendiente una calavera que le servía en los sermones; sus pies verdaderamente apostólicos, con unas suelas de cuero crudo, de la misma forma y desaliño con que las traen los indios más pobres.<sup>61</sup>

Toda la imagen nos remite a los primeros evangelizadores de la Nueva España. La segunda edad de oro de las misiones franciscanas que fray Antonio representaba se convertía así en una continuación de la primera edad dorada. Una línea de continuidad hermanaba a la Iglesia novohispana del siglo XVIII, con la del XVI, y la hacía continuadora, espejo y seguidora fiel de la cristiandad apostólica de los primeros tiempos. En fray Antonio se consumaba una labor iniciada ciento cincuenta años atrás y con su beatificación también se beatificaría la conquista espiritual franciscana de México. Espinosa era el primer criollo que iniciaba un ciclo hagiográfico sobre un siervo de Dios "novohispano" (todos los anteriores habían sido comenzados por peninsulares) y era un franciscano convencido del papel providencial que desempeñaba su orden. Ambas características, criollismo y franciscanismo, marcarían en adelante tanto la hagiografía como el proceso de beatificación del misionero valenciano, aunque la segunda tuvo siempre un peso mayor. El entusiasmo patriótico debía pasar forzosamente a un segundo plano ante la dramática experiencia evangelizadora realizada por los hijos del pobre de Asis.<sup>62</sup>

El *Peregrino* no fue la única obra de Espinosa sobre fray Margil. En 1746 salía impresa su *Crónica apostólica y seráfica de los colegios de Propaganda Fide*, en la que el venerable es mencionado en numerosas ocasiones, aunque en todas su figura está supeditada a la vida de fray Melchor de López de Jesús, su compañero.<sup>63</sup> Sin embargo, al año siguiente el mismo autor editaba un cuadernito

<sup>60</sup>. *Ibidem*, lib. III, cap. 8, p. 372.

<sup>61</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 23, p. 118.

<sup>62</sup>. David Brading, *Una Iglesia asediada...* p. 52.

<sup>63</sup>. Isidro Félix de Espinosa, *Crónica apostólica y seráfica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva*

de 46 páginas con el título de *Nuevas Empresas del peregrino americano septentrional atlante*, en el que reunía los materiales que había recopilado en los últimos diez años.<sup>64</sup>

El librito, distribuido en cinco apartados, es una miscelánea de testimonios de diversas procedencias, en su mayoría enviados por el excomisario de los franciscanos, fray Pedro de Navarrete: informaciones jurídicas de la ciudad de Cartago en Costa Rica y de los obispados de Nicaragua y de Guatemala; testimonios privados como el de fray Blas Guillén, mercedario que acompañó a las huestes que conquistaron el Lacandón; cartas informativas como la del jesuita Antonio de Oviedo, quien se encomendaba al patrocinio de fray Margil, "con aquel privado culto que es permitido".<sup>65</sup> Las narraciones, en su mayoría testimonios de monjas y frailes y de españoles laicos, refieren milagros y tienen por finalidad: "afervorizar la piedad con que todos desean venerar la virtud acrisolada de varón tan memorable".

Algunos de los prodigios narrados sucedieron en vida del venerable y nos recuerdan los *Hechos de los apóstoles*: lucha contra una mujer-demonio; resucita a una niña muerta; provoca que, en su presencia, bebes indígenas irrumpen en alabanzas a Dios, en castellano; multiplica el maíz; atraviesa puertas cerradas; detiene la lluvia sobre su cabeza. Otros, son milagros que realizan sus reliquias: su capa servía de cobijo contra las lluvias; una estampa del libro de su vida reconstituyó la mano de un sacerdote destrozada por el estallido de un cohete; una carta de su puño y letra, puesta debajo de la almohada de un moribundo, le devolvió la salud. Todos estos prodigios están muy presentes entre la población pues los viejos los transmiten a los jóvenes. Es un hecho, concluye el autor, que cada día va creciendo la fama póstuma de este varón admirable.

Las *Nuevas empresas* fueron publicadas a raíz de una real cédula que concedía licencias para pedir limosna para la beatificación de fray Margil en 1742. El proceso ya se había echado a andar en Roma y era necesario afianzarlo con una publicación que mostrara los hechos milagrosos del candidato a la beatificación.

---

España, México, 1899. Tratan de fray Melchor y de fray Margil los libros IV (caps. 19, 20 y 34) y V (caps. 14-19).

<sup>64</sup>. Isidro Félix de Espinosa, *Nuevas Empresas del peregrino americano septentrional atlante descubiertas en lo que hizo cuando vivía y aun después de su muerte ha manifestado Nuestro R. P. fray Antonio Margil de Jesús*. México, 1747

<sup>65</sup>. Carta del padre Oviedo, 26 enero de 1738 en Espinosa, *Nuevas Empresas...*, p. 37.

De hecho la causa había sido propuesta desde 1628, apenas dos años después de su muerte. Los colegios de Propaganda Fide fueron sus principales promotores, pero también ayudó mucho la actuación de Nicolás de Cervantes y Leonel, quien primero como obispo de Guatemala y después de Guadalajara, mandó se hiciesen las informaciones preparatorias para el caso. Sin embargo éste no se pudo abrir por el momento y fue necesario esperar los cincuenta años estipulados por Urbano VIII.

En 1765, diez años antes de que se cumpliera el plazo, los franciscanos iniciaron los trámites sabedores de la lentitud con que se llevaban los procesos. Fray Miguel del Rosal, notario criollo del colegio apostólico de Guadalupe, solicitó ese año al cabildo de la ciudad de México que pidiera al monarca su intercesión por la causa ante la curia romana.<sup>66</sup> Esta y otras peticiones consiguieron que Carlos III solicitara al papado la apertura del proceso en 1766.<sup>67</sup> Para sorpresa de todos, Clemente XIII emitió un decreto en 1767 en el que nombraba ponente de la causa al cardenal de Santo Angel y daba por iniciado el proceso con la emisión de las letras remisoriales. Ese mismo año, el promotor de la fe, cardenal Carlos Alexis Pisanus, emitía un cuestionario en latín con cuarenta y un preguntas que debían hacerse a los testigos, con miras a la elaboración de las informaciones apostólicas.<sup>68</sup>

En 1769, las dudas de la Sagrada Congregación de Ritos sobre la validez de abrir una causa diez años antes del plazo requerido, fueron eliminadas por un nuevo decreto pontificio de Clemente XIV. Al parecer la beatificación del venerable misionero valenciano se veía con muy buenos ojos en la curia romana. Mientras tanto, los franciscanos se movían con gran diligencia para que los documentos que debían recopilarse en Nueva España estuvieran listos lo antes posible. ¡Y cómo se movieron! En 1767 llegaban a Roma los procesos informativos de *non cultu*; en 1781 se concluían las informaciones en el obispado de Guadalajara, iniciadas en 1772;<sup>69</sup> en 1784 el padre fray Miguel Rosal, nombrado por los franciscanos para promover también la causa de Sebastián de Aparicio, llegaba a Roma con los procesos apostólicos que habían sido recopilados en el arzobispado de México; este religioso informaba que entre 1768

<sup>66</sup>. Acta de cabildo 19 de diciembre de 1765. AHCM. Actas.

<sup>67</sup>. Carta del marqués de Cruillas, México 26 de septiembre de 1766. AGI., Indiferente General, 3029.

<sup>68</sup>. El documento en AGN., Bienes nacionales, v. 992, exp. 59.

<sup>69</sup>. Informaciones apostólicas de Guadalajara sobre la causa de beatificación de fray Antonio Margil. AAM. L 13 A.

y 1778 se habían reunido 24,401 ducados y aplicaba el dinero a 116 lugares de monte arrendados cerca del Vaticano para los gastos de la causa;<sup>70</sup> en 1792 los informes apostólicos del obispado de Guatemala eran presentados para su aprobación ante la Sagrada Congregación de Ritos.<sup>71</sup> Dos años antes, en 1790, fray José Agustín Falcon, que se haría cargo de la causa en adelante, llegaba a Roma con varias cartas de obispos americanos conseguidas por los franciscanos en apoyo de la causa.<sup>72</sup>

La actividad de los religiosos fue tan eficaz, que para 1796 ya habían sido aprobados todos los procesos apostólicos y se reunía, a instancias del ponente cardenal Pignatelli, una congregación antepreparatoria para definir las virtudes "en especie". Ese año una real cédula daba permiso al colegio de Guadalupe de Zacatecas para solicitar limosnas para la beatificación de su fundador.<sup>73</sup>

A causa de algunas minucias burocráticas pasaron aún dos años para que se celebrara la congregación preparatoria para la aprobación de las virtudes. Por fin, el 30 de enero de 1798, ésta se reunió bajo muy favorables auspicios; el éxito de la causa estaba asegurado. Pero en febrero el panorama cambió radicalmente; el día 6 moría fray Jose Agustín Falcón, hecho que anunció una catástrofe mayor: el 10 del mismo mes entraban en Roma las tropas francesas de Napoleón y sus soldados se alojaban en el convento de *Aracoeli*, lugar donde los padres franciscanos tenían el hospicio para los frailes de Indias, y en el que estaba depositada parte de la documentación del proceso del siervo de Dios. El 18 de

---

<sup>70</sup>. Relación y cuentas de la causa de beatificación de fray Antonio Margil de Jesús... que presenta fray Miguel del Rosal, postulador de la causa. Roma, 31 de agosto de 1778. AGI., Indiferente General, 3032.

<sup>71</sup>. Un resumen del proceso se encuentra en la BNMx. y lleva el título *Mexicana beatificationis et canonizationis Ven. servi Dei Antonii Margil a Jesu, Missionarii apostolici ordinis minorum S. Francisci de observantia*, (Roma, 1836).

<sup>72</sup>. *Epistolae ad Sanctissimo in Christo patrem Pium VI...ac sacram rituum congregationem pro causa beatificationis*. Roma, 1792. Las cartas, publicadas por los padres lazarinos en Roma para reforzar la beatificación de fray Antonio, van encabezadas por una de fray José Agustín Falcón en la que se resume su labor apostólica (20 de abril de 1790).

<sup>73</sup>. 27 de febrero de 1796, AGN., Reales cédulas, originales, v. 163, exp. 134, foj. 2.

julio un edicto napoleónico ordenaba la supresión de algunos conventos romanos, el de *Aracoeli* entre ellos, y sus archivos quedaban destruidos.<sup>74</sup>

En 1818 un informe del postulador de la causa, fray Mariano Pérez Calvillo, nos da noticia de la situación desastrosa en que se encontraba el proceso de fray Antonio Margil de Jesús: los intereses y rentas de la causa estaban perdidos y el único libro de cuentas que se había salvado de la destrucción del convento de *Aracoeli* mostraba descuidos, dilapidaciones y otras irregularidades en los manejos.<sup>75</sup>

Para esas fechas el dinero para la causa no se podía ya esperar de la Nueva España, un país en guerra civil, pero los franciscanos españoles lograron continuarla con el apoyo de la orden y del cardenal Galleffi, ponente de la causa desde 1816. Estas gestiones consiguieron en 1836 un decreto que declaraba que el venerable siervo de Dios Antonio Margil de Jesús había practicado las virtudes en grado heroico. Ese año, el padre José María Guzmán sacaba en Roma unas *Notizie de la vita, virtu, doni e miracoli del venerabile Antonio Margil de Giesu*.

La pequeña obra no era más que un resumen de las muchas noticias que habían aparecido en Nueva España en el siglo anterior, además de las ya referidas obras de Espinosa. Una de las más extensas fue la *Vida portentosa del Americano Septentrional Apóstol*, publicada en Madrid en 1775 y obra del franciscano criollo Hermenegildo Vilaplana.<sup>76</sup> El autor, misionero apostólico, lector de teología, calificador del Santo Oficio y cronista del colegio de Santa Cruz de Querétaro, publicó esta nueva biografía para impulsar la causa en Roma (de ahí que su publicación fuera en España) y porque la obra de Espinosa ya estaba agotada.

En cuanto a su contenido, el texto aporta muy pocos datos a los ya mencionados por su primeros biógrafos. En él, las virtudes tienen un papel primordial y son alegorizadas con abundantes referencias al Antiguo Testamento, aunque también se insertan algunos "hechos prodigiosos para que la narración tenga menos de desabrida". En la misma introducción el autor narra dos milagros

<sup>74</sup>. Carta de fray Joseph Alberola, comisario general de tierra santa, Roma 9 de abril de 1799. AMRE.EESS., leg. 465, fol. 51.

<sup>75</sup>. Informe de fray Mariano Pérez Calvillo, postulador de la causa de fray Antonio Margil de Jesús. Roma, 15 de junio de 1818. AGI., Indiferente General, 3032.

<sup>76</sup>. Hermenegildo Vilaplana, *Vida portentosa del Americano septentrional apóstol el V.P. fray Antonio Margil de Jesús*, Madrid, 1775.



que él personalmente obtuvo gracias a la intercesión de fray Antonio, razón por la que escribe este libro.

A pesar de su falta de originalidad en cuanto a la vida de su biografiado, el libro de Vilaplana nos da interesantes datos sobre la expansión de su culto en Nueva España. Por él sabemos, por ejemplo, que el cabildo de la ciudad de México escribió al rey en 1736 pidiéndole la promoción de la causa. Además de ese interés criollo, Vilaplana nos informa también que "hasta en los pueblos más humildes de estos reinos le forman ya todos los nichos y le fabrican los altares con las maderas de la piedad y deseo, y creciendo más cada día la fama de su santidad y prodigios".<sup>77</sup>

La expansión del culto a la memoria de fray Antonio debió ser una de las múltiples labores que los frailes apostólicos de los colegios de Propaganda Fide realizaron en las ciudades del Bajío y del norte de Nueva España. Estos sacerdotes, encargados no sólo de las misiones entre infieles, sino también de llevar a cabo una reevangelización de los cristianos, debieron difundir con gran fervor la vida y virtudes de su fundador.<sup>78</sup> En un informe de fray Miguel del Rosal se menciona que los misioneros apostólicos andan por las ciudades y campos pidiendo limosna para el proceso "experimentándose muchas veces que los fieles se lamentan cuando no llega el religioso limosnero".<sup>79</sup>

No es gratuito, por tanto, que en las informaciones recopiladas en Guadalajara entre 1772 y 1775 se diga: "Los pueblos americanos acuden a él en sus necesidades y angustias, invocan su patrocinio, llegan a visitar su sepulcro, conservan con veneración sus imágenes y sus reliquias; y esto se practicaba tanto por la gente del común como por personas nobles, eclesiásticas y religiosas".<sup>80</sup>

Esta admiración está presente en las numerosas menciones que de él se hacen en las hagiografías de monjas y laicas y en textos sobre imágenes milagrosas. Como ejemplo de los segundos está el libro del clérigo secular Agustín Francisco Esquivel y Vargas sobre el Santo Cristo de la Piedad de Michoacán, en el que se

<sup>77</sup>. *Ibidem*, p. 2.

<sup>78</sup>. David Brading, *Una Iglesia asediada...*, pp. 49 y ss.

<sup>79</sup>. Relación y cuentas de la causa de beatificación de fray Antonio Margil de Jesús... que presenta fray Miguel del Rosal, postulador de la causa. Roma, 31 de agosto de 1778. AGI., Indiferente General, 3032.

<sup>80</sup>. Informaciones apostólicas de Guadalajara sobre la causa de beatificación de fray Antonio Margil. AAM.L13A.fol.327.



exalta la figura de un misionero que fue tan devoto de la Pasión y del culto al crucificado.<sup>81</sup>

Pero no es en estos tratados sino en las *Vidas* de laicas y religiosas donde la veneración a fray Margil se hace más patente: José Antonio Ponce de León, biógrafo de sor Luisa de Santa Catarina y de doña Josefa Antonia Gallegos, atribuye al santo misionero la dirección mística que siguieron esas mujeres; sor Antonia de San Joaquín y sor Josefa de la Encarnación, cuyas vidas fueron descritas por Miguel Rodríguez y por José María Genovesi respectivamente, también se vieron beneficiadas por el contacto con tan santo varón; sor Sebastiana Josefa de la Trinidad asegura en su autobiografía que fue un sermón y una conversación con el venerable lo que la llevó a seguir la vida religiosa; por último, se atribuye a fray Margil el haber influido en la fundación de los colegios-recogimientos de Santa Rosa de Querétaro y de la Virgen de los Dolores en San Juan del Río.<sup>82</sup> Tan abundantes ejemplos reflejan no sólo la presencia determinante que tuvo este destacado director de conciencias en el ámbito femenino, también son muestra de la necesidad de asociar hagiográficamente a esas mujeres con un varón que muy pronto sería elevado a los altares.

Ese mismo interés por usufructuar la fama de santidad de fray Margil, fue el que llevó al clérigo Bruno Francisco Larrañaga a proponer en 1788 la elaboración de un enorme poema épico, basado en la obra de Vilaplana, al que llamaría la *Margileida*, realizado sobre el esquema de la *Eneida* de Virgilio.<sup>83</sup> El proyecto pretendía sacar el erudito texto en tres volúmenes y en versión bilingüe latino-castellana, para lo cual se solicitaban suscriptores que con donativos financiaran la edición. A pesar de la difusión que tuvo el proyecto gracias a la gaceta literaria de Alzate, la obra jamás se publicó.

La misma suerte corrió el texto de fray José Antonio de Alcocer sobre la *Historia del colegio de Propaganda Fide de Zacatecas*, terminada también alrededor de 1788. Como fundador del establecimiento fray Margil ocupa un importante papel

---

<sup>81</sup>. Agustín Francisco Esquivel y Vargas, *El fenix del amor*, México, 1764, citado por Brading, *Una Iglesia asediada*, pp. 170 y ss.

<sup>82</sup>. Muriel, *op. cit.*, pp. 32, 38, 63-64, 76, 416, 430 y 431.

<sup>83</sup>. Bruno Francisco Larrañaga, *Prospecto de una Eneida apostólica o epopeya que celebra la predicación del venerable apostol de Occidente Fray Antonio Margil de Jesús, intitulada Margileida, escrita con versos puros de Publio Virgilio Marón*, México, 1788.

en esta crónica que, además de los ya conocidos datos de Espinosa, cita numerosos documentos inéditos sobre las misiones del norte. Un ejemplo de esto es la transcripción que Alcocer hace de un informe que el religioso envió a la Audiencia de Guadalajara sobre el Nayar y las dificultades que encontró entre los coras en 1711.<sup>84</sup> Para esas fechas las esperanzas de éxito para el proceso eran enormes y Alcocer no duda que pronto se le venerará en los altares, pues los testigos que han declarado "son en tan crecido número que en pocas causas de canonización se verán tantos".<sup>85</sup>

Mejor suerte tuvo la segunda crónica apostólica del colegio de Santa Cruz impresa en 1792 por fray Juan Domingo Arricivita.<sup>86</sup> En ella, la vida del siervo de Dios ocupa los treinta capítulos que forman el libro primero. La finalidad de poner tan extensa noticia al inicio de su texto es juntar las dos obras de Espinosa, la *Crónica* y el *Peregrino*, que andan separadas, para que esta *Vida*, "unida a la de los ínclitos héroes que le acompañaron en sus apostólicas tareas...[se enlace con] los sucesos relativos a la historia de ellas mismas y se conserve la memoria de sus ejemplares proezas".<sup>87</sup> Este autor, al igual que muchos otros antes y después de él, hacían de fray Antonio Margil fundador del convento de Querétaro, quitándole al padre Linaz este lauro; la falsa noticia, agregada como una joya más a la corona del insigne misionero, sería repetida incluso en el proceso.

A la mitad de su larga relación sobre la vida de fray Margil, Arricivita menciona que sus estampas circulaban ampliamente y hacían incontables milagros.<sup>88</sup> Sin embargo, muy pocas son las muestras que nos quedan de esa abundante iconografía. Junto a la estampa que encabeza la obra de Espinosa, donde el fraile aparece con un raído hábito predicando a un grupo de indígenas con penachos de plumas, sólo tengo noticia de tres lienzos con su imagen. Uno, en el museo de Guadalupe en Zacatecas, representa al siervo de Dios anciano con capucha sobre la cabeza, manto y bastón, como el andariego que siempre fue.<sup>89</sup> Otro, casi

<sup>84</sup>. José Antonio Alcocer, *Bosquejo de la historia del colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y sus misiones, año de 1788*, ed. Rafael Cervantes, México, 1958.

<sup>85</sup>. *Ibidem*, p. 206.

<sup>86</sup>. Juan Domingo Arricivita, *Crónica Seráfica y Apostólica del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro*, 2 v., México, 1792.

<sup>87</sup>. *Ibidem*, Prólogo del autor, p. 1.

<sup>88</sup>. *Ibidem*, lib. I, cap. 19, pp. 152 y ss.

<sup>89</sup>. Posiblemente este cuadro sea el que se encontraba en el Museo Nacional del que da noticia Romero Flores, *op. cit.*, p.

idéntico al anterior, se encuentra en la antesacristía de la catedral de Guadalajara. Un tercer cuadro, que está en el museo del convento de san Francisco de Antigua en Guatemala, lo muestra como un predicador, con un crucifijo al cuello y un rosario y portando en la mano derecha una pica que termina en cruz; completan su atuendo un gran sombrero que le cae a la espalda y una calavera atada a su cordón franciscano. El retrato, sacado de la descripción de Espinosa, tiene una inscripción en el ángulo superior derecho que hace referencia a dos fundaciones, la falsamente atribuida del convento de Santa Cruz de Querétaro y la del colegio de Nuestro Señor Jesucristo de Guatemala. La obra debió pertenecer a este último, pues se incluye en el texto su fecha de fundación en 1701.<sup>90</sup>

A pesar de la escasa iconografía, no cabe duda de que el culto que se rendía a fray Margil era muy extendido. Los más interesados en él eran los franciscanos, que todavía en 1900 conservaban intacta la celda en que murió el santo varón, y que aún hasta nuestros días intentan reabrir el proceso.<sup>91</sup> Ese mismo cuidado fue el que tuvieron con su sepulcro. El 10 de febrero de 1778, con el pretexto de la inspección que el arzobispo había ordenado del cadáver, éste fue exhumado trasladándolo del presbiterio a la capilla de Nuestra Señora de la Macana en el convento. Poco después se le construyó un sepulcro elevado en el pasillo entre la sacristía y el presbiterio, se le pusieron chapas con llaves, las cuales fueron guardaron por el arzobispo y por los guardianes de san Francisco y de san Fernando, y se mandó que en el antiguo sepulcro no se enterrara ningún otro cuerpo.<sup>92</sup>

Seis años más tarde, en 1784, moría en el lejano norte otro franciscano ejemplar, fray Junípero Serra, misionero y predicador como fray Antonio. Su biografía, impresa por su compañero y discípulo fray Francisco de Palou en 1787, nos muestra a otro peninsular, mallorquín egresado del colegio de san Fernando (fundación hecha por el padre Espinosa en 1733), quien, como fray Antonio, llevó una vida de intensa actividad apostólica entre fieles e infieles y fundó misiones en la Sierra Gorda y en la Alta California. Palou tiene como objetivo principal al

---

135 y s. Agradezco a Eduardo Ibarra el haberme facilitado una fotografía de este cuadro.

<sup>90</sup>. Agradezco a Juana Gutiérrez Haces el dato sobre este cuadro y una fotografía de él.

<sup>91</sup>. Romero Flores, *op. cit.*, p. 135 y s.

<sup>92</sup>. Arricivita, *op. cit.*, lib. I, cap. 30, pp. 156 y s.

escribir su obra el hacer un llamado a sus hermanos de hábito para que vayan a California a continuar la obra de tan insigne misionero.<sup>93</sup>

La labor de fray Junípero Serra era la muestra de una Nueva España que a fines del siglo XVIII estaba afianzando sus fronteras físicas y mentales. Jesuitas y franciscanos, que habían realizado la conquista espiritual del norte desde la centuria anterior, merecían el reconocimiento de su labor y los miembros de sus órdenes se habían encargado de darle a ésta la publicidad necesaria. Sin embargo, a la actitud de cautela sobre los métodos misionales jesuíticos que se había dado desde las primeras décadas del siglo XVIII a causa de la condenación papal de los ritos chinos, se unió la abierta oposición hacia la Compañía que llevó a su extinción; la canonización de sus venerables era una empresa imposible. Desde entonces los franciscanos quedaban sin competencia y Margil, su candidato, se convertía en el héroe y en el paradigma de esas hazañas.

Cuando la cultura barroca llegaba a su fin y el Occidente comenzaba a desmovilizar sus defensas contra los terrores apocalípticos y contra el omnipotente poder de Satanás, representado por el complot judío o turco y por las brujas, Nueva España presentaba como modelo a un hombre que se había distinguido por luchar precisamente contra esas fuerzas oscuras. Por otro lado el misionero, con su ideal de vida activo y su pragmatismo, respondía mejor que los místicos y los visionarios a las inquietudes que traía consigo el Siglo de las Luces.

Pero para Nueva España, fray Antonio Margil era algo más que un misionero típico de la era barroca. Con la conversión de los idólatras en las regiones de América central y de Texas, las fronteras físicas de Nueva España, el siervo de Dios era el paladín que consolidaba el territorio novohispano; sus interminables viajes a lo largo de toda la geografía mexicana, sembrando la armonía y el perdón entre todos los grupos, lo convertían en el héroe cultural de una nueva era; su veneración a la Virgen de Guadalupe y su inminente beatificación aseguraban a Nueva España seguridad y paz. A fines del siglo XVIII fray Margil era el símbolo de la nueva nación que se vislumbraba, de una nación criolla segura de sí misma. ¿Qué importaba que el siervo de Dios no hubiera nacido en México si con sus obras se glorificaban estos reinos?

---

<sup>93</sup>. Francisco Palou, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre fray Junípero Serra...*, México, 1787. Desde el siglo XIX esta biografía se publicó con la *Historia de la Antigua o Baja California* de Clavijero (México, Imprenta de Juan Navarro, 1852).

El obispo Nicolás de Cervantes y Leonel, hijo de una de las más encumbradas familias criollas de Nueva España expresaba esta opinión con las siguientes palabras:

Tan vivos deseos tiene esta ciudad imperial de ver en los altares al que tiene en el depósito de su sepulcro retratada en sus finezas a Padua, que si ésta, sin ser patria de san Antonio se lo apropió hasta en el renombre de ser conocido por san Antonio de Padua, con este segundo Antonio, aunque nativo de Valencia, si prosigue como va en sus instancias podrá suceder le llame algún día el beato Antonio mexicano, pues ya tiene posesión del tesoro de sus venerables cenizas.<sup>94</sup>

Pero en este caso, al igual que en los otros aquí estudiados, todo se quedó en esperanzas.

---

<sup>94</sup>. Espinosa, *El Peregrino...*, lib. III, cap. 22, p. 453.



V. R. de el V. P. F. Antonio Margil de Jesús. Pred. Apost. Guat.  
Fundador de los tres Colegios de la S. S. Cruz de Querretaro Guat.  
Z. Guat. N. M. de 1726. de 1726.

## CONCLUSIONES.

1. Cada sociedad muestra su concepción de la perfección humana a través del héroe. Durante siglos, la cultura occidental consideró que los santos representaban el paradigma de esa perfección y propuso sus hazañas y virtudes como modelo para los fieles en la lucha inmemorial entre el bien y el mal. Su presencia, además de resaltar la imperfección en la que vivían la mayoría de los mortales, constituía la mejor protección contra los males del mundo; los santos eran los amigos de Dios y por tanto los únicos intermediarios aceptables para obtener los dones divinos.

Sin embargo, ya desde el siglo VI se formaron dos muy diferentes actitudes ante la santidad: una popular y otra oficial. La primera convirtió a los santos en los sucesores de los antiguos dioses y se les rindió un culto que rayaba en el politeísmo; seres que en vida habían sido pobres, enfermos y pacificadores, se convirtieron en donadores de riqueza, salud y victoria sobre los enemigos. La segunda, por su parte, generó una serie de controles para mantener este fenómeno bajo la jurisdicción de los obispos. La expansión del culto popular y la consolidación del Papado como un poder centralizado llevaron a éste a obtener una mayor ingerencia en los procesos de canonización. A partir de la contrarreforma, los pontífices afianzaron el dominio eclesiástico sobre la religiosidad popular y establecieron un complejo sistema en el proceso de creación de personajes que podían recibir culto público.

2. La evolución de la religiosidad oficial y los controles papales en torno a los santos también afectaron a la literatura que se hacía sobre sus vidas, la hagiografía. Este género había nacido y crecido en forma paralela al culto de los santos; sus primeros modelos fueron el mártir, el ermitaño y el obispo, y a ellos se fueron agregando sucesivamente los del monje, la religiosa, el noble laico y el fraile. Con la contrarreforma llegaron nuevos fundadores, reformadores, predicadores y misioneros y crearon el modelo del hombre de acción influido por el individualismo de la era renacentista.

Para el siglo XVII la hagiografía era un instrumento ideal para promover los valores de la contrarreforma y llenaba los dos objetivos que debía tener la historia de acuerdo con las tradiciones historiográficas vigentes en el Occidente. Por un lado, la hagiografía era maestra de la vida como lo prescribía la visión ciceroniana, maestra que enseñaba comportamientos morales; por el otro, las vidas de los santos, beatos, siervos de Dios y venerables constituían el eje central



de la historia de la salvación, que dentro de la perspectiva providencialista cristiana era la única válida, pues se dedicaba a narrar los avatares y luchas del pueblo de Dios contra las fuerzas del mal en su camino hacia el cielo.

La tipología hagiográfica occidental, que es la que imita la novohispana, poseía para el siglo XVII las siguientes características: la historia tiene una secuencia cronológica con un principio (nacimiento, patria, padres), un desarrollo (acciones, virtudes y milagros) y un final (muerte y acciones sobrenaturales realizadas por el cadáver). En todas ellas son básicos los hechos prodigiosos, que dan cuenta de lo trascendente inmerso en la vida diaria, de lo atemporal concentrado en los instantes fugaces. La historia expuesta no es sólo humana, es una demostración del plan divino que se manifiesta en la tierra.

3. La Nueva España de los siglos XVII y XVIII presentaba las condiciones ideales para generar fenómenos culturales y hagiográficos alrededor de figuras que respondían a los modelos de santidad vigentes en ese momento en el mundo católico. Una economía próspera, una sociedad pluriétnica en busca de elementos de cohesión, un grupo de clérigos criollos cultos que habitaban en México y en Puebla, ciudades con imprentas para difundir la literatura hagiográfica y con la riqueza suficiente para sufragar los gastos de los procesos de beatificación. Fueron estos eclesiásticos criollos, y algunos peninsulares acriollados, los únicos que podían generar una conciencia colectiva y ser los artífices de los nuevos códigos de socialización. Esta elite intelectual fue la que fomentó la exaltación de la tierra y de la gente novohispanas alrededor de un sentimiento de diferenciación frente a España; a esto se unió, con el tiempo, el rescate del pasado prehispánico y una religiosidad particular, condiciones previas a la formación de una conciencia de identidad nacional. Las imágenes milagrosas y los "santos" propios formaron dos de los pilares más significativos de ese proceso.

4. En los tres siglos virreinales, los novohispanos lograron tan sólo dos beatificaciones: la del mártir franciscano criollo Felipe de Jesús en 1621, y la del también fraile, el peninsular Sebastián de Aparicio en 1790. A pesar de tan escasos logros, los novohispanos fomentaron el culto por otros cinco personajes cuyas vidas fueron preservadas y difundidas a través de numerosos tratados hagiográficos. Estos textos, llenos de metáforas, alegorías y alusiones a autores clásicos, bíblicos y patrísticos, respondían a modelos europeos: el mártir en Japón Bartolomé Gutiérrez y el ermitaño Gregorio López, pertenecían a los modelos paleocristianos; la monja criolla María de Jesús Tomellín estaba inscrita

en el esquema de santidad femenina nacido en el siglo XIII; por último, el obispo Juan de Palafox y el misionero Antonio Margil de Jesús correspondían a la tipología postridentina del hombre de acción individualista. Todos sin embargo, salvo el de la monja, podían apelar al modelo apostólico primitivo.

5. Alrededor de estos siervos de Dios se generó una rica literatura hagiográfica en América y en Europa que abarca desde las primeras décadas del siglo XVII hasta finales del siglo XVIII. En ella se siguen los modelos europeos: las virtudes cardinales y teologales desfilan a través de innumerables anécdotas salpicadas con terribles penitencias, ayunos y torturas; la presencia del milagro es constante y se manifiesta en profecías, penetración de conciencias, curación de enfermedades, poder para romper con las leyes físicas. La presencia satánica, básica en toda narración de portentos, a veces se muestra directamente, atormentando a los siervos de Dios con visiones obscenas y violencias corporales, a veces indirectamente por medio de personas que les presentan difamaciones, oposición, estorbos. El prodigio se vuelve tema central al traspasar la muerte: suaves olores, cuerpos flexibles y bellos rostros, junto con un macabro culto por las reliquias hacedoras de milagros. Junto con estos rasgos comunes a los textos europeos y americanos, la hagiografía novohispana presenta como características propias una continua insistencia en exaltar la tierra y la gente americanas, una obsesión por lo corpóreo, que en algunos casos llega a extravagantes excesos de un gran sensualismo, y algunas proposiciones heréticas veladas. En cuanto al tema de los modelos, los del ermitaño, el mártir y la monja son los más apegados a un esquema, los primeros por su carácter de excepción, la última por su situación limitante femenina; frente a ellos, el obispo y el misionero están más cargados de individualidad, de rasgos particulares, y por tanto más alejados de un modelo preestablecido.

6. Para los criollos novohispanos, la promoción de procesos de beatificación y canonización de venerables autóctonos ante la Santa Sede se convirtió en algo de vital importancia para demostrar su igualdad con los europeos, pues una tierra que producía santos era una tierra madura espiritualmente. Para ellos la única cristiandad comparable a la suya era la de los primeros tiempos, la apostólica, y de ahí las continuas alusiones a ella al hablar de sus venerables. El culto rendido a las tumbas, las reliquias, los escritos y las imágenes de personas nacidas o relacionadas con Nueva España, se convertía en una forma de autoafirmación, que daba coherencia a la conexión entre el pasado y el presente. Es importante

señalar que en sus intentos recibieron el apoyo incondicional de sus obispos peninsulares.

7. A pesar de ello, de los nueve casos de siervos de Dios novohispanos tan sólo dos llegaron a los altares. Las causas fueron muy variadas: elementos en visiones y narraciones que rayaban con la herejía; escasez de hechos prodigiosos demostrados; méritos insuficientes; y razones de origen político como el regalismo, el debilitamiento del favor de los pontífices por las causas hispánicas y la invasión napoleónica en Italia. La piedad popular, al no tener el aliciente del culto público y ante el atractivo de los santos canonizados y de las imágenes milagrosas sacralizadas, fue perdiendo interés en ellos y comenzó a olvidarlos.

8. El primer caso que se propuso desde México para abrir un proceso de beatificación ante la Sagrada Congregación de Ritos fue el del ermitaño Gregorio López. Un modelo de santidad que para entonces era visto con sospechas de herejía iluminista en Europa, encontraba en Nueva España una tierra fértil para desarrollarse. Al igual que san Antonio, este anacoreta llevaba una vida de riguroso ascetismo y pasó largas temporadas en soledad, donde el Demonio le tentó varias veces. Pero al igual que el ermitaño egipcio, Gregorio también tuvo comunicación continua con el mundo, fue visitado a menudo por los teólogos que llegaban a pedirle consejo y cambió su lugar de habitación varias veces. Su vida y su obra fueron ampliamente difundidas en Europa y en América pero su proceso quedó en suspenso pues su poca asistencia a misa y su desapego a sacramentos y devociones lo hicieron, desde que vivía, sospechoso de herejía. Pero de hecho, la principal razón del fracaso de esta causa fue que los ermitaños, convertidos ya para el siglo XVIII en meras figuras literarias, estaban fuera de las expectativas de la cultura del progreso, de la actividad y de la razón.

9. El segundo siervo de Dios propuesto a Roma para los altares fue el agustino criollo Bartolomé Gutiérrez, que murió mártir en el Japón en 1632. En su hagiografía, el tema central es su muerte a manos de un gobernante tirano, lo cual lo convierte en el caso más esquemático de adaptación a un modelo europeo. A pesar de las grandes posibilidades de éxito que representaba, Bartolomé Gutiérrez no logró tampoco obtener la beatificación en la época colonial pues la fuerte presencia de Felipe de Jesús, protomártir del Japón y único beato criollo, opacó a cualquier otro candidato para este tipo de santidad. La lejanía del lugar en que murió y la falta de reliquias y de imágenes pudieron también ser factores que influyeron en el restringido interés que despertó su causa. El caso Gutiérrez presenta también una interesante perspectiva de las

pugnas que había entre Puebla y México por la preeminencia en la obtención de santos propios.

10. El tercer caso propuesto a Roma fue el de la monja criolla poblana sor María de Jesús Tomellin. En ella quedaba plasmado el modelo hagiográfico que se había construido a partir del siglo XIII alrededor de una espiritualidad femenina centrada en dos temas: el matrimonio místico y las visiones. Excluidas de la manipulación de lo sagrado, las religiosas encontraron en estos medios una forma de imponer su presencia femenina en un mundo dominado por lo masculino. El sensualismo y la corporeidad de las visiones, así como un exacerbado ascetismo, consecuencia de una concepción que veía el cuerpo femenino como receptáculo del pecado, fueron efectos de la nueva mística contrarreformista conformada por mayores controles, concreciones y visualizaciones. Los textos hagiográficos de este género se construyen a partir de los materiales que aporta la biografiada, pero el tratamiento e incluso el método utilizado para obtener esa información son obra del confesor-hagiógrafo. El fenómeno visionario, que a veces raya en la herejía, oculto detrás del florido lenguaje poético y místico, fue uno de los principales impedimentos para la beatificación de esta religiosa, que los poblanos esperaban como su futura santa Rosa de Lima.

11. La capital peruana fue también modelo para la ciudad de los Angeles al ser beatificado en 1679 su arzobispo Toribio de Mogrovejo. Para cumplir sus expectativas de tener un prelado santo, nadie mejor que una de sus figuras más insignes: don Juan de Palafox y Mendoza. Este hombre reunía las cualidades de santidad necesarias para iniciarle un proceso; poseía las virtudes de humildad y caridad que exigía la hagiografía episcopal y había llevado a cabo una intensa actividad reformadora, fundacional y literaria. Sin embargo, en la causa del obispo aragonés no tuvieron nada que ver los novohispanos. Sus primeras biografías fueron escritas y publicadas en España y su proceso se inició a instancias de los reyes españoles; la causa tomó además un carácter político en el siglo XVIII al quedar inserta en el conflicto entre la monarquía borbónica que la apoyaba y los jesuitas, sus tradicionales detractores. En Nueva España el caso de Palafox fue seguido con gran interés y sus muchos retratos, las manifestaciones públicas alrededor de las noticias de su proceso y el culto de que fue objeto, son muestra de que los novohispanos lo consideraban como un héroe. No es gratuito, por tanto, que ésta haya sido la única figura hagiográfica rescatada por la historiografía liberal.

12. El último de los venerables introducidos ante la Sagrada Congregación de Ritos fue el misionero fray Antonio Margil de Jesús. Su caso es la más clara muestra del interés criollo y franciscano de sacralizar la evangelización y beatificarla en este fundador de colegios de Propaganda Fide y misionero en las fronteras norte y sur de Nueva España. Sus viajes apostólicos, su predicación entre fieles y paganos y su contacto con todas las realidades sociales novohispanas hicieron de este valenciano el siervo de Dios que mejor pudo representar las expectativas criollas del siglo XVIII. Sus biografías mostraban una sociedad que consolidaba su territorio y que encontraba en este modelo de la Iglesia apostólica primitiva una prueba de la madurez de México, su patria adoptiva. La figura de fray Margil es por ello, además, un campo fértil para estudiar las prácticas sociales y los valores religiosos de la Nueva España de esa época. Con todo, fray Margil nunca llegó a los altares pues su causa se interrumpió con la invasión napoleónica a Roma.

13. En los cinco casos analizados, podemos encontrar algunas constantes referidas a las tres líneas narrativas que me he propuesto desarrollar. En cuanto a la hagiografía, en todos, excepto en el de fray Margil, la primera biografía impresa fue hecha por un peninsular, aunque siempre existieron con posterioridad versiones realizadas por criollos. Una constante en todos los casos, excepto en el de Palafox, es la presencia de un compañero confidente y apoyo del venerable. En todos los casos el esquema narrativo que se sigue es el de la hagiografía tradicional, pero en el caso de Palafox éste evoluciona hasta convertirse en la biografía de un prohombre. En lo que se refiere al culto de reliquias, de imágenes y de lugares, hay pruebas innegables de una devoción extendida hacia los cinco entre todos los sectores sociales, aunque ésta varía de un caso a otro. Sin duda los más populares fueron Palafox y López; ambos escribieron y sus obras tuvieron una gran difusión en Europa y en América; ambos fueron representados por una abundante iconografía; en los dos casos se crearon santuarios en los lugares que habitaron. Fray Margil recibió también un culto muy generalizado en Nueva España, sobre todo en el norte, y en Guatemala, aunque sus imágenes no son muy numerosas y su promoción se haya limitado casi exclusivamente a los franciscanos. Algo similar, aunque sin las ventajas de las reliquias y las imágenes, sucedió con el mártir Bartolomé Gutiérrez, fomentado por un ámbito agustino. El culto a sor María de Jesús fue al principio una devoción de la ciudad de Puebla, que la vio como su prospecto de santa Rosa, aunque al final se quedó como una veneración privada en su convento de la Concepción. Finalmente, en la

línea de los procesos, todos se vieron influidos por la situación política que vivieron la España de los Borbones y la Roma de la Ilustración.

14. Los casos de siervos de Dios no beatificados de Nueva España son un campo privilegiado para conocer variados aspectos de su realidad social y cultural en los siglos XVII y XVIII: las virtudes descritas en ellas muestran los valores predominantes, la norma social; la hagiografía y el culto nos hablan de mentalidades colectivas y de vida cotidiana y nos presentan, como en un retablo barroco, a todos los grupos que conformaban Nueva España, en una época en la que se consolidaban las economías y las oligarquías regionales. Por sus páginas desfilan nobles y plebeyos, monjas, ermitaños, sacerdotes, funcionarios, comerciantes, artesanos y terratenientes, blancos, indios, negros y castas. Estos autores de hechos prodigiosos, luchadores contra las fuerzas demoniacas, elegidos por Dios para mostrar al mundo, desde la infancia, el camino que debe seguir todo cristiano para llegar al cielo, tuvieron en Nueva España, como en Europa, una función unificadora de etnias y clases; eran un elemento que armonizaba la convivencia. Los textos y documentos referidos a estos personajes han sido aún escasamente trabajados y son una riquísima veta para aquellos que quieren obtener materiales para hacer estudios a partir de diversos enfoques: psiquiátrico, clínico, literario, histórico, antropológico, etc.

15. El sentido comunitario y milagroso que se manifestaba a través de la vida y del culto a esos personajes comenzó a desaparecer con el individualismo ilustrado; éste dio la última estocada a la búsqueda de santos como vínculos de solidaridad social. La puerta de la santidad, cerrada por la Iglesia oficial y por el racionalismo ilustrado, abrió otra, la de los héroes nacionales. Muy posiblemente, la frustración de no tener santos propios propició en el México independiente el gran desarrollo del culto a los héroes libertarios del siglo XIX.

## BIBLIOGRAFIA

### ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS CONSULTADOS.

#### SIGLAS.

- AAM. Archivo del arzobispado de México.  
AGI. Archivo General de Indias, Sevilla, España.  
AGN. Archivo General de la Nación, México.  
AHBMA. Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, México.  
AHCM. Archivo Histórico de la Ciudad de México.  
AMRE.EESS. Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores. Embajada de España ante la Santa Sede. Madrid. España.  
BMA. Biblioteca del Museo de Antropología.  
BNM. Biblioteca Nacional de Madrid.  
BNMx. Biblioteca Nacional de México.  
CEHMC. Centro de Estudios de Historia de México Condumex. México.

### FUENTES PRIMARIAS.

AGUILERA, Francisco de, *Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heroicas y preciosa muerte de la venerable señora Catarina de San Joan...*, México, Imprenta de Diego Fernández de León, 1688. (BNMx).

AGUILERA y Castro, José Miguel, *Elogio cristiano del beato Sebastián de Aparicio...*, México, imprenta de Felipe de Zúñiga Ontiveros, 1791. (CEHMC).

AJOFRIN, Francisco de, *Diario del viaje que hizo a la América septentrional en 1763*, 2 v., México, Instituto Cultural Hispano-Mexicano, 1964.

ALCANTARA, Diego de, *Memorias de Josías renovadas en las honras que el colegio de Santa Cruz de Querétaro hizo a su venerable padre fray Antonio Margil de Jesús*, México, Bernardo de Hogal, 1727. (BMA).

ALCOCER, José Antonio, *Bosquejo de la historia del colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y sus misiones, año de 1788*, edición Rafael Cervantes, México, Editorial Porrúa, 1958. (Biblioteca Porrúa, 12).

ALEGRE, Francisco Xavier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nuevas España*, 4 v., edición de Ernest Burrus y Felix Zubillaga, Roma, Institutum Historicum S.J., 1956-1960. (Bibliotheca Institutii Historici, 9, 13, 16-17).

ANONIMO, *Breve descripción de los festivos sucesos de esta ciudad de la Puebla de los Angeles*, Puebla, Colegio Real de San Ignacio, 1768. (CEHMC).

ANTONIO, Nicolás, *Bibliotheca Hispana Nova*, 2 v., Madrid, Joaquín de Ibarra, 1783-1788. (BNMx).

ARGAIZ, Gregorio de, *Vida y escritos del Venerable varón Gregorio López...para los devotos y doctos*, Madrid, Antonio Francisco Zafra, 1678. (BNMd).



ARNALDO DE YSASSY, Francisco, *Demarcación y descripción de todo el obispado de Michoacán y fundación de su iglesia catedral...* [Valladolid, 25 de abril de 1649]. El original en la Newberry Library, Ayer collection, Msss 1106 A. Primera edición *Bibliotheca Americana*, Coral Gables Florida, sept. 1982, v. I, num. 1, pp. 60-178.

ARNAULD, Antoine, *Histoire de Dom Jean de Palafox, évêque d'Angéopolis et depuis d'Osma, et des differences qu'il a eus avec les pp. jésuites*, Paris, 1690. (BNMd).

ARRICIVITA, Juan Domingo de, *Crónica Seráfica y Apostólica del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro*, 2 v., México, Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1792. (CEHMC).

AVILA, Teresa de, *Obras completas*, 2a. ed., introducción y notas Silverio de Santa Teresa, Burgos, Tipografía del Monte Carmelo, 1930.

BASALENQUE, Diego, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, México, Editorial Jus, 1963. (Col. México Heroico, 18).

BERISTAIN Y SOUZA, Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, 3 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1980-1981. (Biblioteca del Claustro, Serie Facsimilar, 1-3).

BERMUDEZ DE CASTRO, Diego Antonio, *Teatro angelopolitano o Historia de la ciudad de la Puebla, 1746*, ed. facsimilar de la de Nicolás León de 1908, Puebla, Junta de mejoramiento moral, cívico y material del municipio de Puebla, 1985.

BUSTAMANTE, Carlos María de, *El venerable Sr. D. Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Angeles, justificado en el tribunal de la razón por haber remitido a España y separado del virreinato de México al Exmo. Sr. D. Diego López Pacheco, duque de Escalona*, México, Alejandro Valdés impresor, 1831.

CARMONA, José, *Panegírico Sagrado del beato Sebastián de Aparicio predicado el 15 de octubre de 1790*, Puebla, Real Seminario Palafoxiano, 1792. (CEHMC).

CLAVER, Martín, *El admirable y excelente martirio en el reyno de Japón de los benditos padres fray Bartolomé Gutiérrez, fray Francisco de Gracia y fray Thomás de San Agustín, religiosos del orden de San Agustín, Nuestro Padre, y de otros compañeros suyos hasta el año de 1637*, Manila, Luis Beltrán Impresor, 1638. (BNMd).

DIAZ DE ARCE, Juan, *Libro Primero del próximo evangélico exemplificado en la vida del Venerable Bernardino Alvarez, español, patriarca de la orden de la caridad*, México, Juan Ruiz, 1651. Libro Segundo. Libro Tercero, 1652. (BNMd)

DIAZ DE ARCE, Juan, *Libro cuarto del próximo evangélico o ejemplificación en algunas vidas de algunos hermanos que fueron compañeros del venerable Bernardino Alvarez*, México, imprenta de Juan Ruiz, 1652. (BNMd).

DIAZ DE ARCE, Juan, *Quaestionarii Expositivi pro clariori intelligentia sacrorum biblicorum*, 2 v., México, Juan Ruiz, 1647-1648. (BNMx).

DINOUART, Joseph Antoine Toussaint, *Vie du vénérable Dom Jean de Palafox, évêque d'Angéopolis et depuis d'Osma*, Cologne, Chez Nyon, 1767.

ESCOBAR, Matías de, *Americana Thebaida: Vitas Patrum de los religiosos hermitaños de Nuestro Padre San Agustín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, edición de Nicolás P. Navarrete. Morelia, Balsal Editores, 1970.

ESPINOSA, Isidro Felix de, *Crónica apostólica y seráfica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España*, ed. Nicolás León, México, imprenta El Tiempo, 1899.

ESPINOSA, Isidro Felix de, *El Peregrino Septentrional Atlante delineado en la exemplarísima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1737. (CEHMC).

ESPINOSA, Isidro Felix de, *Nuevas Empresas del peregrino americano septentrional atlante descubiertas en lo que hizo cuando vivía y aún después de su muerte ha manifestado Nuestro R. P. fray Antonio Margil de Jesús. Cosas admirables de nuevo averiguadas que no estan en la vida de este siervo de Dios*, México, Imprenta de María de Ribera, 1747.(BNMx)

FERNANDEZ DE ECHEVERRIA Y VEYTIA, Mariano, *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla de los Angeles en la Nueva España, su descripción y presente estado*, 2 v. 2a. ed., edición de Efraim Castro Morales, Puebla, Ediciones Altiplano, 1962-1963.

FLORENCIA Francisco y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco Mariano*, México, Imprenta del colegio de San Ildefonso, 1755.

FLORENCIA Francisco, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reino de la Nueva España e invención de la milagrosa imagen de Christo 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/Cristoval de Requena, 1689.

GACETA DE MEXICO, *Compendio de noticias de Nueva España que comprehenden los años de 1788 y 1789*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1789, v. III, num. 15.

GARCIA, Esteban, *Crónica de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de México. Libro Quinto*, introd. y notas de Gregorio de Santiago Vela, Madrid, Imprenta G. López de Horno, 1918.

GEMELLI CARRERI, Giovanni Francesco, *Viaje a la Nueva España*, introducción, traducción y notas de Francisca Perujo, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976. (Nueva Biblioteca Mexicana, 29).

GONZALEZ DAVILA, Gil, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España en las Indias occidentales*, edición facsimilar, introd. Edmundo O'Gorman, Mexico, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1982.

GONZALEZ DE ROSENDE, Antonio, *Vida y virtudes del Illmo. y Exmmo. señor Ivan de Palafox y Mendoza*, Madrid, Julián Paredes, 1666. (BNMx).

GONZALEZ LASSO, Antonio, *Oración panegyrica que en la traslación de las cenizas del venerable varón Diego de los Santos Ligero, heremita en los desiertos*

*de la ciudad de Tlaxcala... oró el licenciado...*, Puebla, Viuda de Juan de Borja, 1657. (CEHMC).

GRIJALVA, Juan de, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Nicolás León editor, 1926.

GUERRA, José, *Relación breve de la vida ejemplar del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús, sermón fúnebre predicado en el colegio apostólico de Guadalupe en Zacatecas el 25 de septiembre de 1726*, México, Bernardo de Hogal, 1727. (BMA).

GUTIERREZ DAVILA, Julián, *Memorias Históricas de la congregación de el oratorio de la ciudad de México*, México, Imprenta de Maria de Rivera, 1736

JESUS MARIA, Felix de, *Vida, virtudes y dones sobrenaturales de la Ven. Sierva de Dios, Sor Maria de Jesús, religiosa profesada en el V. monasterio de la Inmaculada Concepción de la Puebla de los Angeles de las Indias Occidentales, sacadas de los procesos formados para la causa de su beatificación y canonización*, Roma, Imprenta de Joseph y Phelipe Rossi, 1756. (CEHMC).

*INSTRUCCIONES y memorias de los virreyes novohispanos*, 2a. ed., 2 v., edición de Ernesto de la Torre Villar, México, Editorial Porrúa, 1991.

LARRAÑAGA, Bruno Francisco, *Prospecto de una eneida apostólica o epopeya que celebra la predicación del venerable apostol de Occidente Fray Antonio Margil de Jesús, intitulada Margileida, escrita con versos puros de Publio Virgilio Marón*, México, Herederos de José de Jáuregui, 1788.

LEMUS, Diego de, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Venerable Madre Sor María de Jesús, angelopolitana religiosa del convento de la limpia Concepción de la Ciudad de los Angeles en la Nueva España y natural de ella*, Lyon, Anisson y Posuel, 1683. (CEHMC).

LEON PINELO, Antonio, *Epítome de la Biblioteca oriental, náutica y geográfica*, Madrid, Juan González, 1629. (BNMx).

LEZAMIS, José de, *Dedicatoria y breve relación de la vida y muerte del Illmo. y Rmo. Señor Dr. D. Francisco de Aguiar y Seixas, arzobispo de México, mi señor*, México, Imprenta de Maria Benavides, 1699. (BNMx).

LOPEZ AGUADO, Juan, *Voces que hicieron eco en la religiosa pira que en la honra del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús el día 21 de agosto de 1726 en el convento de N.P.S Francisco de México*, México, Bernardo de Hogal, 1727. (BMA).

LORENZANA, Francisco Antonio de, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México*, México, Joseph Antonio de Hogal, 1769.

LOSA, Francisco, *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio Lopez en algunos lugares de esta Nueva España*, México, Juan Ruiz, 1613. (BNMd).

LLANES CAMPOMANES DE LA ANUNCIACION, Juan, *La Inocencia Vindicada. Respuesta de el Rmo. padre general... a unas notas contra la Vida Interior del Sr. don Juan de Palafox*, Sevilla, Lucas Martín de Hermosilla, 1694. (BNMd).

MADRE DE DIOS, 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*, introd. Manuel Ramos, México, Probusa-Universidad Iberoamericana, 1984.

MADRE DI DIO, Giuseppe della, *Storia de la vita, virtu, doni e grazie della Venerabile serva di Dio Suor Maria di Gesù, monaca professa del Venerabile Monastero della Concezione de Angelopoli, nelle Indie Occidentali*, Roma, Antonio de Rossi, 1739. (Universidad Iberoamericana).

MEDINA, Baltasar de, *Crónica de la Santa Provincia de San Diego de México*, México, Academia Literaria, 1977.

MENDIETA, Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, editor Joaquín García Icazbalceta, ed. facsimilar de la de 1886, México, Porrúa, 1971. (Biblioteca Porrúa, 46)

MEMBRIVE, Bernardino, ed. y trad., *Vita condotta dal servo di Dio Gregorio Lopez nella Nuova Spagna*, Roma, Stamperia del Komarek, 1740. (BNMd).

MOLINOS, Miguel de, *Guía espiritual*, introd. Claudio Lendinez, Madrid, Biblioteca Jucar, 1974.

MORERI, Louis, *Grand Dictionnaire Historique ou le melange curieux de l'histoire sacree et profane*, 2 v., 4a. ed., Lyon, Jean Girin, 1687. (BNMd).

MOTA PADILLA, Matías de la, *Historia de la Conquista del reino de la Nueva Galicia*, edición José Ireneo Gutiérrez, Guadalajara, Talleres gráficos Gallardo y Alvarez del Castillo, 1920.

MUÑOZ, Luis ed. Francisco Losa, *La vida que el siervo de Dios Gregorio Lopez hizo en algunos lugares de esta Nueva España*, Madrid, Bernardo Hervada, 1674.(BNMx).

PALAFIX, Juan de, *Vida interior. Confesiones y confusiones, cargos y lágrimas de un pecador enormísimo por sus grandes culpas*, ed. Miguel de Vergara, Sevilla, 1691. (BNMd).

PALOU, Francisco de, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre fray Junípero Serra y de las misiones que fundó en la California Septentrional*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1787. (BNMx).

PARDO, Francisco, *Vida y virtudes heroycas de la madre María de Jesús, religiosa profesada en el convento de la limpia concepción de la Virgen maria, Nuestra Señora en la ciudad de los Angeles*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1676. (CEHMC).

PEREZ DE RIBAS, Andrés, *Corónica e Historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, 2 v., México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1896. (BNMx).

PHILARETES, Alethino, *Epistolarium de Venerabilis Johannis Palafoxii, Angelopolitani primum Oxoniensis episcopi orthodoxia*, 3 v. Roma, 1772-1773.(BNMd).

PHILARETES, Alethino, *Correspondencia de cinco cartas entre nuestro erudito antijesuita y N.N. teólogo imparcial, sobre la acusación de Jansenismo, intempestivamente hecha contra la doctrina del venerable Juan de Palafox*, Madrid, 1774. (BNMx).

REMON, Alonso, *La vida del siervo de Dios Gregorio López, natural de Madrid, añadida de nuevos milagros y doctrina suya*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1617.(BNMd).

ROBLES, Antonio de, *Diario de sucesos notables*, 3 v. México, Editorial Porrúa, 1972.

RODRIGUEZ, Joseph Manuel, *Vida prodigiosa del siervo de Dios fray Sebastián de Aparicio*, México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1769. (CEHMC).

SALGADO SOMOZA, Pedro, *Breve noticia de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa... Con un epítome de la vida del venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*, Puebla, Diego Fernández de León, 1683. Puebla, 1760. (CEHMC).

SALGUERO, Pedro, *Vida del venerable padre y ejemplarísimo varón fray Diego de Basalenque*, México, Viuda de Calderón, 1664. (BNMx).

SALMERON, Pedro, *Vida de la Ven. madre sor Isabel de la Encarnación, carmelita descalza natural de la ciudad de los Angeles*, Puebla, Francisco Rodríguez Lupercio, 1640,

SAN AGUSTIN, Gaspar de, *Conquista de las islas Filipinas*, 2a. ed., Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1975. (Biblioteca Missionalia Hispánica, 18).

SAN ESTEBAN ANDRADE, Francisco, *Título glorioso del crucificado con Christo en la mystica cruz de la vida y predicación admirable del apóstol del reino de Guatemala y segunda azucena de la religión seráfica, el reverendo padre fray Antonio Margil de Jesús... predicado en el colegio de Guatemala el 9 de septiembre de 1728*, México, Herederos de la viuda de Miguel de Rivera Calderón, 1729.(BNMx).

SANCHEZ BAQUERO, Juan, *Relación breve del principio y progreso de la provincia de Nueva España de la Compañía de Jesús*, introd. Félix Ayuso, México, Editorial Patria, 1945.

SERNA, Jacinto de la, *Manual de Ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.

SICARDO, José, *Cristiandad del Japón y dilatada persecución que padeció. Memorias sacadas de los martyres de las ilustres religiones de Santo Domingo, San Francisco, Compañía de Jesús y crecido número de seglares, y con especialidad en los religiosos del Orden de N. P. San Agustín*, Madrid, I. Sanz, 1698. (BNMd).

SICARDO, José, *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 de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de la Nueva España*, México, Juan de Ribera, 1683. (BNMx).

SIGÜENZA Y GONGORA, Carlos, *Paraíso Occidental, plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy Catholicos y poderosos Reyes de España, Nuestros Señores, en su magnífico Real Convento de Jesús María de México*, México, Juan de Ribera, 1683.

VAZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, edición de Mariano Cuevas, México, Editorial Patria, 1944.

VEGA, Pedro de, *Flos Sanctorum; la vida de Nuestro Señor Jesu Christo, de su Santísima Madre y de otros santos según el orden de sus fiestas*, Sevilla, Imprenta de Fernando Diaz, 1580. (BNMx).

VELASCO Y ARELLANO, José Luis, *Tierno recuerdo de la incansable solicitud e infatigable anhelo del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús...*, México, Francisco Ribera Calderón, 1726. (BNMx).

VELAZCO, Alonso Alberto de, *Exaltación de la divina misericordia. Renovación por sí misma de la soberana imagen de Cristo Señor Nuestro crucificado que llaman de Itzmiquilpan*, México, Viuda de Juan de Ribera, 1699.

VETANCURT, Agustín de, *Teatro Mexicano, Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias*, 4 v., México, Porrúa, 1971.

VILAPLANA, Hermenegildo, *Vida portentosa del Americano septentrional apóstol el V.P. fray Antonio Margil de Jesús. Relación histórica de sus nuevas y antiguas maravillas*, Madrid, Juan de S. Martín, 1775.(BNMx).

VILLALOBOS, Joaquín Antonio, *Honroso obelisco que sobre las cenizas de el sepulcro de el Sr. Dr. Don Miguel Nieto de Almirón*, Puebla, 1734. (CEHMC).

ZERON ZAPATA, Miguel, *La Puebla de los Angeles en el siglo XVII. (Narración del dibujo amoroso que ideó el efecto: noticia de la creación, principio y erección de la nobilísima ciudad de la Puebla de los Angeles)*, México, Editorial Patria, 1945.

## FUENTES MODERNAS.

ALBERRO, Solange, *Inquisición y sociedad en México (1571-1700)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

ANCILLI, Ermanno, (ed.), *Diccionario de Espiritualidad*, 3 v., Barcelona, editorial Herder, 1987.

ANDRADE, Vicente de Paula, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1899.

ARTEAGA, Cristina de la Cruz, *Una mitra sobre dos mundos. La del venerable Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Angeles y de Osma*, Sevilla, Artes Gráficas Salesianas, 1985.

BARTOLOME, Gregorio, *Jaque Mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

BELL Rudolph y Donald WEINSTEIN, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

BOERO, José, *Los 205 mártires del Japón*, trad. Pablo Antonio del Niño Jesús, México, Imprenta de Lara, 1869.

BOUREAU, Alain, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, preface de Jacques Le Goff, Paris, Ed. Cerf, 1984.

BRADING, David, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.



BRADING, David, *Siete sermones guadalupanos*, México, Centro de estudios de historia de México Condumex, 1993.

BRAVO ARRIAGA, María Dolores, "La permanencia del corazón" en *Utopías*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, feb.-mar. 1991, num. 8, pp. 8-11.

BRAVO ARRIAGA, María Dolores, "Una biografía ejemplar del siglo XVII, la vida y virtudes de Catharina de San Joan (La China Poblana) por el P. Francisco de Aguilera de la Compañía de Jesús. Puebla año de 1688". *Homenaje a Margit Frenk*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la U.N.A.M.-Departamento de Filosofía de la U.A.M. Iztapalapa, 1989, pp.177-183.

BRAVO ARRIAGA, María Dolores, "Santidad y narración novelesca en las crónicas de las órdenes religiosas (siglos XVI y XVII)" en *América-Europa.Desencuentros, desencuentros y encubrimientos, Memorias del II encuentro y diálogo entre dos mundos: 1992*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, 1993. pp. 32-38.

BROWN, Peter, *The cult of the saints, Its Rise and function in Latin Christianity*, Chicago, The Chicago University Press, 1981. (The Haskell Lectures on History of Religions, New Series, num.2).

BROWN, Peter, *El cuerpo y la sociedad, los cristianos y la renuncia sexual*, trad. Antonio J. Desmonts, Barcelona, Muchnik Editores, 1993.

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 editor, 1978.

CARRETE PARRONDO, Juan, *El grabado en España (siglos XV-XVIII)*, 2a. ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1988. (Summa Artis, 31).

CERTEAU, Michel de, *La escritura de la historia*, trad. Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1985.

CERTEAU, Michel de, *La Fábula mística*, trad. Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

CESPEDES DEL CASTILLO, Guillermo, *Las Indias durante los siglos XVI y XVII* en Jaime Vicens-Vives ed., *Historia de España y América, social y económica*, 5 v., Barcelona, Editorial Vicens-Vives, 1972.

CUADRIELLO, Jaime, "Don Juan de Palafox y Mendoza por Miguel Cabrera" en *Memoria del Museo Nacional de Arte*, México, 1991, num. 3, pp.

CUADRIELLO, Jaime *et. al.*, *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*, México, Museo Nacional de Arte-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

CUEVAS, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 5 v., El Paso (Texas), Editorial Revista Católica, 1928.

CURIEL, Gustavo, "San Felipe de Jesús, figura y culto", en *Actas del XI coloquio internacional de Historia del Arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1988, pp.55-98.

CHARTIER, Roger, *El mundo como representación, Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1992. (Colección Ciencias Sociales, serie Historia).



DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón, las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente, una ciudad sitiada*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1989. (Ensayistas, 291).

DESTEPHANO, Michael Thomas, *Miracles and monasticism in mid colonial Puebla, 1600-1750. Charismatic Religion in conservative society*, Tesis de doctorado, Universidad de Florida, 1977.

DURAN, Norma, *Un santo a la mano. Fray Sebastián de Aparicio*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1991. (Lecturas históricas de Puebla, 54).

ESPINOSA FERNANDEZ, Carlos, "El cuerpo místico en el barroco andino" en Bolívar Echeverría ed., *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco, México, El Equilibrista, 1994, pp. 163-170.*

FRANCO, Jean, *Las conspiradoras, La representación de la mujer en México*, trad. Mercedes Córdoba, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 1994.

GALLEGO, Andrés y Manuel MORAN, "El predicador", en Rosario Villari, ed., *El hombre barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

GARCIA GUTIERREZ, Jesús, *Hagiografía americana. Santos y Beatos de América*, México, Buena Prensa, 1946.

GARCIA GUTIERREZ, Jesús, *Vida del beato padre fray Bartolomé Gutiérrez*, México, Imprenta Patricio Sanz, 1932.

GARCIA VILLOSLADA, Ricardo, ed., *Historia de la Iglesia en España*, 5 v., Madrid, Editorial Católica, 1979. (Biblioteca de Autores Cristianos, Mayor, 16-20).

GLANTZ, Margo, *Borrones y Borradores, Reflexiones sobre el ejercicio de la escritura*, México, Coordinación de Difusión Cultural, UNAM-el Equilibrista, 1992. (Serie Manatí).

GONZALEZ MELLO, Renato, "Palafox: donde están los peritos, camotes no satisfacen" en *El Alcaraván*, oct-dic. 1991, v. II, num. 7, pp. 8-15.

GROETHUYSEN, Bernhard, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

GUERRA, Francisco, introducción al *Tesoro de medicinas* de Gregorio López, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1982.

HUERGA, Alvaro, "Los alumbrados de hispanoamérica, (1570-1605)" en *Historia de los alumbrados, (1570-1630)*, v.III. Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1986,

KNAUTH, Lothar, *Confrontación transpacífica. El Japón y el nuevo mundo hispánico. 1542-1639*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972,

LAVRIN, Asunción, "Misión de la Historia e Historiografía de la Iglesia en el periodo colonial americano", *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 1989, v. XLVI, num. 2, pp.11-54.

LAVRIN, Asunción, "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial", *Colonial Latin American Review*, Albuquerque, New Mexico, 1993, v. 2, nums. 1 y 2, pp. 1-26.

LE GOFF, Jacques, *Lo maravillosos y lo cotidiano en el Occidente medieval*, 2a. ed., Barcelona, Editorial Gedisa, 1986. (Colección Hombre y Sociedad, serie Meditaciones).

LEON, Nicolás, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, México. Tip. J.I. Guerrero, 1903.

LINAGE CONDE, Antonio, *El monacato en España e Hispanoamérica*, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología española, 1977.

MALDONADO, Luis, *Génesis del Catolicismo Popular*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979. (El libro de bolsillo, 46).

MAZA, Francisco de la, *La capilla de San José de Chiapa, estado de Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1960. (Dirección de Monumentos coloniales, 10).

MAZA, Francisco de la, *Catarina de San Juan, princesa de la India y visionaria de Puebla*, 2a. ed., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, (Cien de México).

MAZIN, Oscar, *Le chapitre cathédral de Valladolid du Michoacan en Nouvelle-Espagne (XVI-XVIII siècles)*, 2 v., Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1995. (Tesis doctoral inédita).

MEDINA, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, ed. Julio Jiménez Rueda, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952.

MEDINA, José Toribio, *La imprenta en Puebla de los Angeles (1640-1821)*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1908.

MEYERS, Albert y HOPKINS, Diane E. *Manipulating the Saints: Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*, Hamburg, 1988.

MICHAUD, Joseph François, *Biographie Universelle*, 45 v., Graz, Austria, Akademische Druck, 1966-1970.

MILHOU, Alain "Gregorio López, el iluminismo y la nueva Jerusalem americana", *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América*, Sevilla, 1992, v. III, pp. 55-83.

MURIEL, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982.

OLAECHEA, Ricardo, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII*, 2 v., Zaragoza, s.e., 1965.

OBREGON, Gonzalo, "El real convento y santuario de San Miguel de Chalma" en *Homenaje a Silvio Zavala*, México, el Colegio de México, 1953 (Estudios históricos americanos).

PASTOR, Ludovico von, *Historia de los papas*, 39 v., Barcelona, Gustavo Gili, 1937-1941.

PEREZ SALAZAR, Francisco, *Biografía de don Carlos de Sigüenza y Góngora, seguida de varios documentos inéditos*, México, Antigua Imprenta de Murguía, 1928.

PEREZ SALAZAR, Francisco, *El grabado en la ciudad de Puebla de los Angeles*, Puebla, Gobierno del Estado, 1990.

PUECH, Henri Charles, ed., *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes II en Historia de las Religiones siglo XXI*, v. VIII, México, siglo XXI, 1989.

RAMOS MEDINA, Manuel, *Místicas y descalzas*, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1995. (Tesis de doctorado inédita).

RAMOS MEDINA, Manuel ed., *Catálogo de pintura del Museo de el Carmen*, México, Probusa, 1987.

RIVERA GARRETAS, Maria Milagros. *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglo IV-XV*, Barcelona, Editorial Icaria, 1990.

ROMERO DE TERREROS, Manuel, "Grabados y grabadores en la Nueva España" en *Miscelánea de Arte Colonial*, México, Reaseguros Alianza, 1990, pp. 209-227.

ROMERO FLORES, Jesús, *Iconografía colonial*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1940.

RUBIAL GARCIA, Antonio, *Una "monarquía" criolla (La provincia agustina de México en el siglo XVII)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990. (Colección Regiones)

RUBIAL GARCIA, Antonio, "Bajo el manto de los santos propios. El proyecto criollo para un santoral poblano" en *Revista Universidad de México*, numero extraordinario, septiembre 1993, pp. 38-41.

RUBIAL GARCIA, Antonio, "Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de Nueva España" en *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*, Pascual Buxo ed., México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, U.N.A.M., 1944. (Serie Estudios de Cultura Literaria novohispana, 3).

RUBIAL GARCIA, Antonio, "Los santos milagrosos y malogrados de Nueva España" en *La espiritualidad barroca colonial, santos y demonios en América. Manifestaciones religiosas en el mundo colonial Americano*, v.I, México, I.N.A.H.-Condumex- Univesidad Iberoamericana, 1993.

RUBIAL GARCIA, Antonio, "Las sutilezas de la gracia. El Palafox jansenista de la Europa ilustrada" en *Homenaje a Juan Antonio Ortega y Medina*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, U.N.A.M., 1993, pp. 169-183.

RUBIAL GARCIA, Antonio, "Tebaidas en el paraíso. Los ermitaños de Nueva España" en *Historia Mexicana*, México, El colegio de México, enero-marzo de 1995, v. 44, num. 3 (175), pp. 355-383.

RUBIAL GARCIA, Antonio, "La hagiografía como historiografía" en Rosa Camelo et. al., *La historiografía mexicana*, 6 v., México, Instituto de Investigaciones Históricas, U.N.A.M., (en prensa).

RUIZ BUENO, Daniel ed., *Actas de los mártires*, texto bilingüe, Madrid, Editorial Católica, 1987. (Biblioteca de Autores Cristianos, 75).

RUIZ ZAVALA, Alipio, *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1984.

SALLMANN, Jean Michel, *Naples et ses saints*, Paris, Press Universitaires de France, 1994.

SANCHEZ CASTAÑER, Francisco, "El embajador Azara y el proceso de beatificación del Venerable Palafox", en *Homenaje a don Ciriaco Pérez Bustamante*, v. III, pp. 183-200. Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, Instituto Gonzalo Fernandez de Oviedo, 1969-70.

SANCHEZ CASTAÑER, Francisco, *Don Juan de Palafox, virrey de Nueva España*, Zaragoza, Talleres Editoriales del Hogar Pignatelli, 1964.

SANCHEZ LORA, José L., *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988. (Tesis, 18).

SANTIAGO VELA, Gregorio de, *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la orden de San Agustín*, 8 v., Madrid, Imprenta del asilo de huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1913-1931.

SARAVIA, Atanasio G., *Los misioneros muertos en el norte de Nueva España*, 2a. ed., México, Ediciones Botas, 1943.

SOLANO, Francisco de, *Voces de la ciudad. México a través de sus impresos (1539-1820)*, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1994. (Biblioteca de Historia de América).

SOSA, Francisco, *El episcopado mexicano, biografía de los Ilmos. señores arzobispos de México*, 2 v. 3a. ed., México, Editorial Jus, 1962.

STEPANEK, Pavel, "San Juan Nepomuceno en el arte mexicano" en *Cuadernos de Arte Colonial*, Madrid, Museo de América, mayo 1990, v. VI, pp. 89-100.

OCARANZA, Fernando, *Gregorio López, el hombre celestial*, México, Ediciones Xóchitl, 1944.

TORO, Alfonso, *La familia Carvajal. Estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVI*, 2 v., México, Editorial Patria, 1944.

VALLE ARIZPE, Artemio de, *Gregorio López, hijo de Felipe II. (Su vida y su muerte en México)*, México, Compañía General de Ediciones, 1957. (Colección ideas, letras y vida).

VARGAS LUGO, Elisa, "Proceso iconológico del culto a Santa Rosa de Lima" en *Actes du XLII<sup>em</sup>. Congrès International des Americanistes*, Paris, 1976, pp. 69-89.

VAUCHEZ, André, "El santo" en Jacques Le Goff y otros, *El hombre medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

WOODWARD, Kenneth L., *La fabricación de los santos*, Barcelona, ediciones B, grupo Z, 1991. (serie documentos).

## INDICE

Introducción .....	3
Capítulo I. La función social de los santos .....	9
Capítulo II. Nueva España, una tierra necesitada de maravillas .....	29
Capítulo III. El ermitaño .....	51
Capítulo IV. El mártir en el Japón .....	87
Capítulo V. La religiosa .....	111
Capítulo VI. El obispo reformador .....	141
Capítulo VII. El misionero .....	185
Conclusiones .....	219
Bibliografía .....	227