UNIBrrc
Dipartimento di Studi Umanistici

Universo Barroco Iberoamericano

A la luz de Roma

Santos y santidad en el barroco iberoamericano

Fernando Quiles García
José Jaime García Bernal
Paolo Broggio
Marcello Fagiolo Dell'Arco
eds.

A la luz de Roma

Santos y santidad en el barroco iberoamericano

Volumen III. Tierra de santidad

ROMA TRE UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
RomaTrE-Press 2020
CENTRO STUDI ROMA 1980 QUARANTENNALE 2020
EnredARS
UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE SEVILLA

© 2020

Universo Barroco Iberoamericano
16º volumen

Editores
Fernando Quiles García
José Jaime García Bernal
Paolo Broggio
Marcello Fagiolo Dell'Arco

Revisión de textos
Miguel Molina Oliver

Revisión de textos en inglés
Cristina Padilla

Director de la colección
Fernando Quiles García

Coordinador editorial
Juan Ramón Rodríguez-Mateo

Imagen de portada
Viviano Codazzi. *Exterior de san Pedro. Roma*. h. 1636. Museo Nacional del Prado. Madrid

Fotografías y dibujos
De los autores, excepto que se especifique el autor de la imagen

Edición
E.R.A. Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos en Redes / Universidad Pablo de Olavide

Roma Tre-Press

ISBN obra completa: 978-84-09-23448-6
ISBN: 978-84-09-23677-0
ISBN cartaceo: 979-12-80060-54-9
ISBN digitale: 979-12-80060-55-6

2020, Sevilla, España

Comité Asesor
Dora Arizaga Guzmán, *arquitecta. Quito, Ecuador*
Alicia Cámara. *Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Madrid, España*
Elena Díez Jorge. *Universidad de Granada, España*
Marcello Fagiolo. *Centro Studi Cultura e Immagine di Roma, Italia*
Martha Fernández. *Universidad Nacional Autónoma de México. México DF, México*
Jaime García Bernal. *Universidad de Sevilla, España*
María Pilar García Cuetos. *Universidad de Oviedo, España*
Lena Saladina Iglesias Rouco. *Universidad de Burgos, España*
Ilona Katzew. *Curator and Department Head of Latin American Art. Los Angeles County Museum of Art (LACMA). Los Ángeles, Estados Unidos*
Mercedes Elizabeth Kuon Arce. *Antropóloga. Cusco, Perú*
Luciano Migliaccio. *Universidade de São Paulo, Brasil*
Víctor Mínguez Cornelles. *Universitat Jaume I. Castellón, España*
Macarena Moralejo. *Universidad de Granada, España*
Ramón Mújica Pinilla. Lima, Perú
Francisco Javier Pizarro. *Universidad de Extremadura. Cáceres, España*
Ana Cielo Quiñones Aguilar. *Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Colombia*
Delfín Rodríguez. *Universidad Complutense de Madrid, España*
Janeth Rodriguez Nóbrega. *Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela*
Olaya Sanfuentes. *Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile*
Pedro Flor. *Univ. Aberta / Instituto de História da Arte - NOVA/FCSH, Portugal*

Los textos de este libro han sido dictaminados por pares.

Con el apoyo económico de Grupo de Investigación "Quadratura" HUM. 647 (PAIDI)

Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

EnredARS

Roma TrE-Press 2020

A la luz de Roma

Santos y santidad en el barroco iberoamericano

Volumen III. Tierra de santidad

Fernando Quiles García
José Jaime García Bernal
Paolo Broggio
Marcello Fagiolo Dell'Arco
eds.

EnredARS

Roma TrE-Press
2020

Comité Evaluador

Alexandrine Marie de la Taille Urrutia. *Universidad de Los Andes, Chile. Instituto de Historia.*
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. *Universidade Federal de Rio de Janeiro*
Arnold A. Witte. *Royal Netherlands Institute in Rome. Art History*
Clara Bargellini Cioni. *UNAM. Instituto de Investigaciones Estéticas*
David Atienza de Frutos. *Univerity of Guam. Anthropology Dptm.*
David García Cueto. *Universidad de Granada. Dpto. de Historia del Arte*
Domingo L. González Lopo. *Universidad de Santiago de Compostela. Dpto. de Historia Moderna*
Eduardo Báez Macías. *UNAM. Instituto de Investigaciones Estéticas*
Emilio Callado Estela. *Universidad CEU Cardenal Herrera. Escuela Internacional de Doctorado*
Giovanna Sapori, *Università Roma Tre*
Henar Pizarro Llorente. *Universidad Pontificia de Comillas. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales*
Jonatan Moncayo Ramírez. *Secretaría de Cultura de del Estado de Puebla*
José A. Ortiz García. *Historiador del Arte*
José Antonio Benito. *Universidad Católica Sedes Sapientiae. Academia Peruana de Historia Eclesiástica*
José Leonardo Ruiz Sánchez. *Universidad de Sevilla. Dpto de Historia Contemporánea.*
José Manuel Almansa. *Universidad de Jaén*
José Ramón Barros Caneda. *Universidad de Cádiz. Dpto. de Historia Moderna, Contemporánea, Arte y América*
Juan Antonio Sánchez López. *Universidad de Málaga. Dpto. de Historia del Arte*
Juan Ruiz Jiménez. *Musicólogo*
Mª. Victoria Soto Caba. *Universidad Nacional de Educación a Distancia.*
Mª Dolores Teijeira Pablos. *Universidad de León.*
Ernesto Rojas Ingunza. *Pontificia Universidad Católica del Perú. Dpto. de Teología.*
Macarena Moralejo Ortega. *Universidad de Granada. Dpto. de Historia del Arte*
María Guevara Sanginés. *Universidad de Guanajuato*
Miguel Taín Guzmán. *Universidade de Santiago de Compostela. Dpto. de Historia del Arte.*
Miguel Zugasti Zugasti. *Universidad de Navarra*
Nelly Sigaut. *El Colegio de Michoacán*
Rafael Jiménez Cataño. *Università della Santa Croce, Roma.*
Reyes Escalera Pérez. *Universidad de Málaga. Dpto. de Historia del Arte*
Roberto Javier López López. *Universidade de Santiago de Compostela. Dpto. de Historia*
Santiago Casas Rabasa. *Universidad de Navarra. Instituto de Historia de la Iglesia.*
Sergio Ramírez González. *Universidad de Málaga. Dpto. de Historia del Arte*
Sílvia Canalda i Llobet. *Universitat de Barcelona*
Verónica Zaragoza Gómez. *UNED. Dpto. Literatura Española*
Mons. Vittorio Gepponi. *Tribunale Ecclesiastico d'appello di Roma. Vicario Giudiziale*
Xavier Baró i Queralt. *Universitat Internacional de Catalunya. Factultat d'Humanitats*
José Luis Beltrán. *Universitat Autónoma de Barcelona*
Andrés Eichman. *Universidad Mayor de San Andrés. La Paz. Bolivia*
Manfredi Merluzzi. *Università Roma Tre*
Jessica Ramírez Méndez. *Instituto Nacional de Antropología e Historia. Coordinación Nacional de Monumentos Históricos.*
Carolina Coelho Fortes. *Unviersidade Federal Fluminense.*
Magno Mello. *Universidade Federal de Minas Gerais*
Vicent Zuriaga Senet. *Universidad Católica de Valencia*
Francisco Juan Martínez Rojas. *Deán-Presidente del Cabildo Catedral y Vicario General de la Diócesis de Jaén*
Silvia Canalda Llobet. *Universitat de Barcelona. Dpt. d'Història de l'Art.*
Sergi Doménech. *Universitat de Valencia*
Sara Caredda. Universitat de Barcelona. Dpt. d'Història de l'Art.

Índice

Presentación 10
Fernando Quiles

Da Roma all'Ibero-America: il secolo della Santità
nel panorama dei nuovi studi sul Barocco 12
Marcello Fagiolo

La santidad politizada. La utilización de un santoral insólito
en la construcción de las identidades
del clero regular novohispano en el siglo XVIII 17
Antonio Rubial García

Políticas y modelos de santidad en la Época Moderna.
El caso de Toribio de Mogrovejo 43
René Millar Carvacho

Forjar santos en el Perú del siglo XVII.
Representación política, agencia criolla y cultura letrada virreinal 67
Carlos M. Gálvez Peña

Fray Agustín de la Madre de Dios y su imagen de santidad
del carmelita descalzo en el siglo XVII. Una aproximación histórica 87
Gonzalo Tlacxani Segura

La fama de santidad del médico novohispano Pedro López (1527-1597) 101
Luis Martínez Ferrer

Mosaico iconográfico de San Benito de Palermo en la Nueva España 109
Marlene M. Chaput Manni

Death on the Cross; the Beatification of the Twenty-Six Martyrs of Nagasaki (1627) and the Iconography of the Crucifixion 129
Hitomi Omata Rappo

De mártires jesuitas y héroes chamorros en los márgenes del imperio hispánico: las islas Marianas (1668-1700) 151
Alexandre Coello de la Rosa

La ardua canonización de los mártires de Nagasaki 171
Alejandro Cañeque

La codificación de la imagen de Junípero Serra. Herramientas visuales para una campaña de santidad 199
Juan Chiva Beltrán

Rasgos de perfección oratoriana. Los santos de la Congregación de San Felipe Neri 217
Erika González León

"Un mártir de nuestra tierra mexicana:" la vida y beatificación del primer beato americano, San Felipe de Jesús 237
Cornelius Conover

Las estampas de santos franciscanos en el Virreinato de Nueva España, durante el siglo XVIII 249
Juan Isaac Calvo Portela

Imágenes del beato Toribio de Mogrovejo. Otra perspectiva 269
Mª Nieves Rupérez Almajano

Los santos coronados y la "Cofradía de Nuestra Señora de los Gozos y Santos Architectos" de la ciudad de México en el siglo XVIII 291
Martha Fernández

"Carne jugosa y olores ricos del cielo". Las inspecciones al cuerpo incorrupto de fray Sebastián de Aparicio en el inicio y desarrollo de su causa de beatificación (1600-1770) 309
Montserrat A. Báez Hernández

Florido jardín emblemático para una beata Rosa, en el 350 aniversario de su beatificación 325
Silvia Cazalla Canto / José Javier Azanza López

¿La santidad de Rosa de Santa María como modelo del vasallo hispano? Lima y México, 1668-1737 341
Ybeth Arias Cuba

Il Culto di Santa Rosa da Lima nei dipinti tra Sei e Settecento nell'Italia meridionale 367
Isabella di Liddo

Celebraciones y devociones por las canonizaciones de los santos mercedarios en el obispado de Michoacán, 1624-1637 383
Yolanda Guzmán Guzmán

La promoción del culto a san José en Nueva España (siglos XVII y XVIII) 399
Pierre Ragon

De Ávila a Roma, de Roma a Cuzco: la santidad concentrada en una pintura cuzqueña de Santa Teresa 415
Marta Penhos

Un proceso de santidad inconcluso en Chile. El corpus hagiográfico en torno al jesuita Ignacio García (siglo XVIII) 431
Alexandrine de La Taille-Trétinville

Sobre santos y santas en los virreinatos hay mucho que contar

Fernando Quiles
Universidad Pablo de Olavide, Sevilla

Queda tanto por decir sobre la santidad en los virreinatos que se me antoja este capítulo que se abre ahora apenas una gota de agua en un mar. Para otro momento quedará abordarlo en profundidad, con revisión de todo lo escrito hasta ahora y los vacíos que aún existen. Al fin y al cabo América fue el mejor crisol para la creación de nuevos modelos de santidad, nacidos en contextos tan diversos como complejos. La convivencia, a veces muy complicada, de las poblaciones originarias, con su propia cosmovisión, con los llegados del otro lado del mar, quienes impusieron sus sistemas de pensamiento y sobre todo su culto y su nuevo imaginario, se produjo y en cierto modo se debió a una serie de catalizadores, entre las que se encuentran nuevas figuras de santidad, nacidas y celebradas, en un proceso de acercamiento entre ambos mundos.

Ahora que pensamos en el siguiente Simposio, esta vez centrado en la santidad americana, tenemos claro que esta pródiga tierra de historias maravillosas, hemos considerado oportuno hablar de crisol. Porque es el lugar que le cupo en suerte a estas tierras: poner las condiciones para que en ellas surgieran nuevas figuras santas y de un magma rico brotado del costado de una sociedad tan compleja como viva.

Rosa de Santa María se ha presentado como el primer fruto de este crisol. De origen hispano, murió en olor de multitudes. Al convento limeño donde se produjo el fallecimiento y tránsito a los altares, acudieron multitudes a rendirle culto incluso antes de ser oficialmente santa. Un proceso que tardó apenas medio siglo, al concaternarse poderes públicos, sociedad e intereses de todo tipo. Los dominicos vieron claro el beneficio que para sus menesteres en América les brin-

daba esta nueva santa. La Corona española, igualmente consideró los beneficios que le reportaría para el éxito de su empresa de dominio. Y ello sin contar con que la propia sociedad virreinal vio en ello una oportunidad para fortalecer sus lazos con la iglesia católica. Y en otro confín virreinal otro santo nació: Felipe de Jesús. Él de la mano de la Compañía y como testimonio de una nueva casta martirial que tuvo en los Mártires del Japón la muestra más clara y en la que tomaron parte varias órdenes religiosas.

Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima e impulsor de las visitas pastorales, que había ejercido su tarea con el beneficio de la causa, fue también elevado a los altares. Y con él quedó santificada la iglesia secular, que no merecía menos que la regular, que iba a llenar sus conventos de nuevas imágenes santas, muchas de ellas creadas en tierras americanas.

En las páginas que siguen volveremos sobre algunos santos y santas muy conocidos, poniendo la atención en cuestiones procesuales o en la codificación de sus formas. Las escuelas artísticas que dieron forma a las nuevas figuras a través de sus obras, con sus gubias o pinceles, se desenvolvieron tanto en la metrópoli como en los centros artísticos virreinales. Así se verá en los capítulos que siguen. Con los que no esperamos sorprender, pero sí constatar una vez más que el mundo americano fungió como auténtico laboratorio de experiencias también en este ámbito de la santidad.

Da Roma all'Ibero-America:
il secolo della Santità nel panorama dei nuovi studi sul Barocco

Marcello Fagiolo
Centro di studi sulla cultura e immagine di Roma

Mi piace, a conclusione di questa splendida trilogia di studi sulla Santitad, ricordare che si tratta di una operazione che chiude un quarantennio di studi e inaugura ufficialmente un nuovo ciclo che ci auguriamo almeno quarantennale, in attesa del prossimo Simposio sulla Santitad che dovrebbe svolgersi tra Lima e Puebla.

1980: il rilancio definitivo del Barocco da Roma all'Iberoamerica

In questa sede vorrei parlare, in particolare, delle iniziative ispirate da Argan sotto l'egida dell'Accademia Nazionale di Lincei.

Una quindicina d'anni dopo la grande sintesi de L'Europa delle capitali, Argan mi chiamava a svolgere il ruolo di Segretario del Comitato Nazionale per la celebrazione del 3° centenario della morte di Bernini (1680-1980), con sede ufficiale presso l'Accademia Nazionale dei Lincei. Le iniziative promosse da quel Comitato, presieduto da Argan, hanno segnato un punto assai forte di rilancio delle iniziative di ricerca e di studio sul Barocco romano e internazionale.

Nel 1980-81 si è svolta a Roma —curata da Marcello Fagiolo e Paolo Portoghesi col patrocinio del Comune di Roma— una ampia e fortunata rassegna, il "Primo Festival Internazionale del Barocco", articolato in una serie di iniziative su Bernini, su altri artisti del '600 e sul Barocco iberoamericano".

Da ricordare, in particolare, la Mostra Barocco latino-americano (Istituto Italo-Latino-Americano, 1980, a cura di M. Fagiolo e P. Portoghesi) e i Convegni Bernini e l'universo barocco (Accademia Nazionale dei Lincei, 1980; Direttore, M. Fagiolo); Bernini e il Barocco Europeo (Istituto della Enciclopedia Italiana; diretto da M. Fagiolo e G. Spagnesi, 1981); Barocco Latino-Americano (Istituto Italo-latino-americano; Atti pubblicati nel 198x).

Nel novembre 1980 è stato varato il Piano pluriennale "Arte e cultura nell'Italia del '600", coordinato dal Centro di Studi per la cultura e l'immagine di Roma, costituito in quell'anno al fine di attivare iniziative su Roma e sulla cultura internazionale del Barocco1. Di grande rilevanza sono stati i Corsi Internazionali d'Alta Cultura presso l'Accademia dei Lincei dedicati al Barocco: "Bernini e l'universo barocco" (1980), "Centri e periferie del Barocco" (1987), "Il gran teatro del Barocco: la scena e la festa" (1995), con vari volumi di Atti e di studi monografici correlati.

Va ricordata poi la promozione dei centri di ricerca sul barocco: oltre al Centro di Studi sulla Cultura e l'Immagine di Roma, a partire dal 1982 sono entrati in attività il "Centro internazionale di studi sul Barocco in Sicilia"e il "Centro di Studi sul Barocco della Provincia di Lecce". Nei decenni successivi sono stati costituiti —con alterne vicende, a causa della difficoltà di reperire risorse— altri sei Centri di studio sul Barocco a Napoli, in Toscana, in Umbria, in Liguria, in Calabria e a Malta.

1. Il "Centro di Studi sulla cultura e l'immagine di Roma" ha avuto come primo Presidente Giulio Carlo Argan e Direttore Marcello Fagiolo. Si sono poi succeduti alla Presidenza: Francesco Gabrieli, Carlo Pietrangeli, Giovanni Pugliese Carratelli, Antonio Giuliano, Paolo Portoghesi e infine Marcello Fagiolo (sostituito alla Direzione da Mario Bevilacqua).

Gli Atlanti del Barocco

Nel 1991 l'unesco lanciava il progetto di un Atlas mondial de la civilisation baroque, dato il carattere del Barocco come primo fenomeno pluricontinentale (esteso a Europa, America, Asia). Venivano programmati cinque volumi, di cui sono stati pubblicati il primo (*Atlas mundial de la Arquitectura Barroca*, a cura di A. Bonet Correa, coordinamento di B. Blasco Esquivias, Madrid 2001) e il secondo dedicato a Pittura e scultura (a cura di J. Thuillier, Roma 2016). Si attende la pubblicazione del 3° volume (Il Teatro e le Feste, a cura di M. Fagiolo), del 4° volume dedicato alla Musica e dell'ultimo alle Arti decorative.

Parallelamente, nel 1991, il Centro di Studi varava il piano nazionale "Atlante del barocco in Italia", la cui programmazione interagiva col suddetto progetto unesco e col progetto del Consiglio d'Europa "Les routes du baroque". Si cominciò subito a lavorare all'*Atlante del barocco in Italia*, diretto da M. Fagiolo, col patrocinio dell'unesco e con la partecipazione di sedici sedi universitarie e di molti Istituti di ricerca.

L'Atlante è dedicato a tutte le manifestazioni della spazialità barocca: architettura, città, giardini, scenografia, effimero, grandi complessi decorativi. L'opera —della quale sono stati pubblicati finora una quindicina di volumi da De Luca editori d'arte— prevede tre serie complementari: Atlante delle Regioni (dedicata alle diverse realtà territoriali, alcune delle quali pressoché ignorate dalla storiografia), Atlante tematico del barocco italiano (serie inaugurata con Il sistema delle residenze nobiliari in tre volumi e Le capitali della festa in Italia in due volumi) e Quaderni dell'Atlante del Barocco (studi monografici più particolareggiati).

Si tratta della prima rassegna sistematica, senza equivalenti al mondo, dedicata alla civiltà del Barocco dopo il rilancio degli studi che ha consentito una nuova prospettiva storica attraverso il superamento del "romanocentrismo" e lo studio approfondito delle diverse realtà territoriali.

Gli studi su cerimonie, rituali e apparati della Festa barocca

I due volumi di Maurizio Fagiolo dell'Arco e Silvia Carandini su L'effimero barocco (1977-78) hanno "rifondato", come è noto, gli studi sulla Festa barocca, costituendo un modello per gli studi successivi in altre aree. Il

discorso veniva ampliato geograficamente nelle ricerche del Centro di Studi a partire dal volume *Barocco romano e barocco italiano: il teatro, l'effimero, l'allegoria* (a cura di M. Fagiolo, M.L. Madonna, 1985) e poi si allargava l'orizzonte cronologico con la produzione nel 1997 della grande Mostra La festa a Roma dal Rinascimento al 1870 (Palazzo Venezia) e dei quattro volumi correlati: i due volumi del Catalogo (a cura di Marcello Fagiolo) e i due volumi del Corpus della Festa a Roma (La Festa Barocca, a cura di Maurizio Fagiolo dell'Arco, e Il Settecento e l'Ottocento, a cura di Marcello Fagiolo).

Nel 1995 si è svolto a Roma il Convegno "Il Gran Teatro del Barocco: la scena e la festa", che l'anno seguente ha avuto un seguito oltre Atlantico a Santiago del Cile nel Seminario internazionale "La Fiesta Barroca en Europa y Latinoamerica: de lo efímero a lo trascendente" (Universidad Católica, 27-29 novembre).

Nel 2006, nell'ambito dell'"Atlante tematico del Barocco in Italia", è stata pubblicata l'ampia rassegna *Il Gran Teatro del Barocco: le Capitali della Festa* (due volumi a cura di M. Fagiolo)

Il rilancio degli studi sul Barocco iberoamericano

Nel 1991 si è svolto in Messico, a Queretaro, il "2° Congreso del Barroco Iberoamericano", che rilanciava e conferiva continuità al Convegno romano del 1980. Il "3° Congreso" si è svolto a Sevilla nel 2001 e il "4° Congreso" a Ouro Preto nel 2006.

Il "5° Congreso", già programmato a Granada per il maggio 2020 è stato rinviato a causa del Covid al maggio-giugno 2021. Per il 2020 era stato annunciato —sempre nel quarantennale del 1° Congresso di Roma— un altro Simposio Internazionale, a cura dell'"Organizzazione internazionale Italo-Latino-Americana", anch'esso rinviato a data da destinarsi.

Nel 2012 viene costituito il "Centro de Estudios de Barroco Iberoamericano" (CEIBA) presso la Universidad Pablo de Olavide per iniziativa di Fernando García Quiles e nel 2014 viene avviato lo straordinario piano di pubblicazioni Universo Barroco Iberoamericano (UBI) che in questo anno 2020 arriva a 12 volumi, comprendenti volumi collettivi su temi monografici o esiti di Convegni internazionali, come il triplice "Simposio Internacional de Jóvenes Investigadores" (Santiago

2013, Castellón 2015 e Sevilla 2017: quest'ultimo con tre volumi di Atti già pubblicati nel 2019) e il Simposio "A la luz de Roma" del 2018 (tre volumi di Atti).

E dunque, per concludere, dopo le iniziative avviate a Roma nel 1980 (e rilanciate nel 1997 dal "Comitato Nazionale per la celebrazione di Bernini, Borromini e Pietro da Cortona") con l'entrata in scena dell'Universo Barroco Iberoamericano si è costituita una vera e propria di-archia Roma/Sevilla in un sistema policentrico allargato alle altre capitali del Barocco che hanno partecipato o stanno partecipando ai vari progetti. Il risultato è la piena e definitiva rivalutazione del Barocco nelle sue Capitali e nelle sue Periferie (vere o presunte). Già frequentemente considerato come momento di degrado e corruzione ovvero di marginalità, il Barocco si impone così sempre di più —grazie alle rinnovate ricerche— come modello virtuoso di civilizzazione da studiare, conservare e valorizzare quanto più possibile

La santidad politizada. La utilización de un santoral insólito en la construcción de las identidades del clero regular novohispano en el siglo XVIII

Politicized holiness. The use of an unusual sanctuary in the construction of the identities of the regular clergy of New Spain in the 18th century.

Antonio Rubial García
Facultad de Filosofía y Letras. UNAM
ORCID: 0000-0002-9370-508X / abrugarcia49@gmail.com

Resumen
El siglo XVIII se caracterizó por un creciente anticlericalismo que en América influyó en las políticas borbónicas que promovieron la reforma radical de las órdenes regulares y limitaron sus privilegios. Esto afectó no sólo a aquellas órdenes que administraban doctrinas en comunidades indígenas (franciscanos, dominicos y agustinos) sino también a las que no tenían injerencia con los indios (mercedarios y carmelitas). Frente a esas políticas y en abierta confrontación con los obispos, las órdenes religiosas impulsaron su presencia en las ciudades novohispanas a partir de la exposición de sus santos emblemáticos en fiestas, sermones, impresos e imágenes. Para hacerse aún más notables sus santorales se volvieron cada vez más excéntricos e insólitos conforme las reformas borbónicas se radicalizaban, sobre todo después de que la secularización general de las doctrinas se volvió irreversible y que se consumó la expulsión y extinción de la Compañía de Jesús. Este santoral servía para mostrar su carácter de elegidos de Dios, y exaltaba a sus miembros como seguidores de una espiritualidad modélica.

Palabras clave
iconografía de los santos, ordenes religiosas en Nueva España, santos lactantes, imágenes de patrocinio, santos alados, santos con birrete doctoral, mártires perdidos

Abstract
The eighteenth century was characterized by a growing anticlericalism that in America influenced Bourbon policies that promoted the radical reform of the regular orders and limited their privileges. This affected not only those orders that administered doctrines in indigenous communities (Franciscans, Dominicans, and Augustinians) but also those that had no interference with the Indians (Mercedarians and Carmelites). Faced with these policies and in open confrontation with the bishops, the religious orders promoted their presence in the cities of New Spain based on the exhibition of their emblematic saints in festivals, sermons, printed matter and images. To become even more notable, their saints became increasingly eccentric and unusual as the Bourbon reforms became radicalized, especially after the general secularization of doctrines became irreversible and the expulsion and extinction of the Society of Jesus was consummated. This saints served to show their character as chosen by God, and exalted their members as followers of a model spirituality.

Key Words
iconography of the saints, religious orders in New Spain, nursing saints, patronage images, winged saints, saints with doctoral caps, lost martyrs.

A lo largo de los siglos, los obispos de las iglesias cristianas propusieron que los santos debían servir como modelos de vida a los fieles, quienes imitando sus virtudes podrían conseguir la salvación. Sin embargo, estos se fijaron más en su carácter taumatúrgico y los vieron como dadores de favores. A partir del crecimiento de las ciudades y del surgimiento del sistema corporativo, los santos se volvieron parte central de los aparatos de representación de los cuerpos sociales hacia el afuera, en fiestas y templos, y se reafirmaron como instrumentos claves para construir sus identidades hacia el interior.

Esa representatividad de los santorales se hacía más evidente en épocas difíciles, como en el llamado Siglo de las Luces, cuando las órdenes religiosas fueron confrontadas por un anticlericalismo creciente que consideraba su presencia como algo de escaso valor para las sociedades modernas. Frailes, monjes y monjas fueron vistos como seres improductivos y a menudo se exageraban sus vicios para darle mayor énfasis a su inutilidad, la cual se veía aún más negativa por el acrecentado patrimonio que poseían monasterios y conventos. La riqueza monacal, para algunos funcionarios como el fiscal general Melchor de Macanaz, debía ser confiscada y dirigida a paliar las necesidades de orfanatos, hospicios de pobres y asilos, instituciones de mayor utilidad para la sociedad que los conventos.[1] Pero incluso para aquellos que las consideraban necesarias, las órdenes habían perdido su espíritu original, por lo cual su reforma se postulaba como algo ineludible para restituir en sus miembros los ideales de pobreza, estudio y oración con los que habían sido fundadas.

Anticlericalismo y reformismo se vieron acentuados en América a causa de la cuestionada presencia de algunas de las órdenes en la administración parroquial de muchas comunidades indígenas y por las luchas de alternativa que enfrentaron a criollos y peninsulares. Por ello, desde la subida al trono de la casa borbónica se implementaron una serie de reformas que comenzaron a limitar los privilegios de los religiosos en Indias para reforzar al clero secular y al episcopado. Éste no sólo tendió a ejercer mayores controles sobre los regulares, sino incluso consiguió secularizar la mayor parte de las doctrinas de indios que los religiosos administraban. Pero incluso las órdenes que no tenían injerencia con los naturales, como mercedarios y carmelitas, se vieron afectados por la presencia de visitadores reformadores peninsulares que pretendían regresar a sus institutos a la observancia rigurosa de sus reglas, por considerar que

1. *Pedimento del fiscal general don Melchor de Macanaz [1713]*, Granada, Imprenta de Benavides, 1841.

la abundancia de elementos criollos en las provincias americanas había debilitado el espíritu original en el que fue fundada la misión americana.

Frente a esas políticas y en abierta confrontación con los obispos, las órdenes religiosas impulsaron su presencia en las ciudades novohispanas a partir de la exposición de sus santos emblemáticos en fiestas, sermones, impresos hagiográficos e imágenes. De tal manera criollismo y misión se volvieron los ejes temáticos básicos de los discursos que exaltaban la peculiaridad americana. Para hacerse aún más notables, sus santorales se volvieron cada vez más excéntricos e insólitos conforme las reformas borbónicas se radicalizaban, sobre todo después de que la secularización general de las doctrinas fue irreversible y que se consumó la expulsión y extinción de la Compañía de Jesús. Este santoral servía para mostrar su carácter de elegidos de Dios, y exaltaba a sus miembros como seguidores de una espiritualidad modélica, detentadores de una sabiduría teológica y mística sublime y necesarios para toda sociedad que se llamara católica. Los santos, sus imágenes y sus fiestas constituían así un elemento nodal de la propaganda que hacía visibles a las órdenes, que las mostraba como cuerpos sociales activos y dinámicos y que les servía para marcar su diferenciación con otras instituciones religiosas.

A mediados del siglo XVIII funcionaban en el territorio de Nueva España seis órdenes mendicantes distribuidas en catorce provincias, tres congregaciones de hospitalarios y la Compañía de Jesús, cuya única provincia ejercía su ministerio en misiones y colegios. Todas ellas utilizaron en mayor o menor medida, además de la representación convencional de sus santos, una iconografía insólita que podríamos clasificar bajo los siguientes rubros: la recuperación de los mártires perdidos; la representación de santos lactantes; la sabiduría teológica simbolizada por los birretes doctorales; los altos vuelos místicos de sus santos gracias a las alas del Apocalipsis; y su corporativismo y clientelismo desplegado bajo los mantos protectores del patrocinio celestial de la Virgen y los santos patronos.

En busca de los mártires perdidos

El modelo más acabado de santidad para el cristianismo era el del mártir, cuyo significado estaba asociado con aquel que daba testimonio público de su fe sin importar las consecuencias. El ofrecimiento vo-

1. Anónimo. *Mártires "jesuitas" japoneses Juan Goto, Diego Kisai y Pablo Miki*. Primera mitad del siglo XVIII. Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán. Estado de México. Tomado de *Pintura novohispana, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán*, 3 vols., México, Asociación de Amigos del Museo Nacional de Virreinato, 1994, v. II, p. 104.

luntario a la tortura y a la muerte por la defensa de la fe católica y la aceptación del papel de víctima propiciatoria eran, no sólo el camino más rápido para llegar al cielo, sino además la forma más abierta de imitar a Cristo, el primer mártir. Sin embargo, entre los siglos XVI y XVII, el sacralizado culto a los mártires antiguos y medievales dificultó la canonización de personas muertas por la fe en las nuevas "fronteras" de la catolicidad: la América indígena, la Europa protestante y cismática y el reino del Japón. En el primer espacio, las dificultades que se presentaban para considerar mártires a los misioneros muertos por los indios rebeldes, se debieron a la ausencia de un tirano y a la imposibilidad de demostrar que hubo una voluntad manifiesta de morir por la fe. En el segundo espacio, el declarar mártires a los religiosos muertos por los calvinistas, los cismáticos o los anglicanos se presentaba como un tema con difíciles perfiles políticos. En cambio aquellos que entregaron su vida en Japón fueron reconocidos con relativa prontitud y fueron especialmente importantes para la Nueva España pues uno de los primeros mártires sacrificados en ese territorio era un franciscano criollo, Felipe de Jesús, crucificado en 1597 junto con otros cinco frailes y diecinueve cristianos japoneses, tres de ellos muy cercanos a la Compañía de Jesús.

En la Nueva España la propaganda identitaria a favor del culto de Felipe de Jesús desbordó todas las expectativas y cohibió la veneración al resto de los beatos. No obstante, un nuevo impulso a esos mártires comenzó a vislumbrarse en el siglo XVIII por parte de los jesuitas novohispanos, quienes difundieron las imágenes de sus tres mártires japoneses: Pablo Miki, servidor de la Compañía durante once años como coadjutor; Juan Suan de Goto, joven catequista que tenía 19 años al morir; y Diego Kisay, un hombre casado que ayudó a los jesuitas en su

2. Luis Berrueco. *Mártires franciscanos de Gorkum*. 1731. Templo de San Francisco, Puebla de los Ángeles. Tomado de Clara Bargellini *et. al.*, *El arte de las misiones del norte de la Nueva España*, México, CONACULTA, Antiguo Colegio de San Ildefonso, UNAM, 2009, p. 247.

labor misionera. Estos beatos "jesuitas" japoneses rescatados del olvido fueron considerados como parte de fundamental de la propaganda de la orden durante el siglo XVIII, cuando los ataques contra la Compañía se volvieron más virulentos.[2]

Junto con Japón, el otro campo de mártires durante el siglo XVI había sido la Europa calvinista y anglicana. Resulta por demás extraño el escaso interés por promover las causas de los religiosos víctimas de las persecuciones en Inglaterra, Holanda y los países escandinavos y aún más que se buscará el rescate de mártires anteriores a la Reforma, como el canónigo del siglo XIV Juan Nepomuk, para impulsar el catolicismo en zonas en las que éste peligraba por la expansión protestante. Un caso de excepción fueron los mártires de Gorkum, ciudad en la costa holandesa que en 1572 fue asolada por unos corsarios calvinistas que torturaron y asesinaron a diecinueve religiosos católicos. Cien años después, en 1673, el papa Clemente X los beatificó. Posiblemente alrededor de este proceso el pintor poblano Luis Berrueco pintó en el siglo XVIII dos cuadros para el templo de san Francisco de Puebla en los cuales se despliega el horror de narices y orejas cortadas y religiosos ahorcados. Uno se dedica a específicamente a los once religiosos franciscanos del convento de Gorkum encabezados por su guardián Nicolás Pic. En el otro se representan de nuevo a los franciscanos junto con los otros ocho mártires, un dominico, dos premonstratenses y cinco clérigos seculares.[3]

2. Antonio Rubial García, "La politización de las imágenes. La propaganda projesuítica en Nueva España antes y después de la expulsión (1750-1800)", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, Academia Mexicana de la Historia, SEP, 2015, tomo LVI, pp. 9-32.

3. Estos mártires fueron canonizados hasta 1865. Hay una muy buena reproducción de ambos cuadros con un ficha muy completa elaborada por Isabel del Río en Clara Bargellini y Michael K. Komanecki (eds.), *El arte de las misiones del Norte de la Nueva*

Dominicos y carmelitas también iniciaron el rescate de sus mártires perdidos y tenemos varios ejemplos de pinturas sobre ellos en el siglo XVIII en el coro del templo mayor de santo Domingo de México y en el colegio carmelita de San Ángel. En ambos casos, las representaciones se encontraban en espacios conventuales a los que no tenían acceso los fieles, lo cual nos hace pensar que no fueron destinadas a la propaganda de la orden sino más bien iban dirigidas a forjar la identidad corporativa al interior de las comunidades.[4]

Los santos lactantes

Desde la Edad Media tardía, la lactación de algunos santos se volvió tema iconográfico a partir de una escena narrada en la vida de San Bernardo de Claraval quien había recibido leche del pecho de la Virgen María como favor especial, con lo cual entró en posesión de sabiduría que plasmó en sus escritos. Especialmente desarrollado en la península ibérica desde el siglo XIV y ampliamente difundido por los pintores del Renacimiento y del Barroco, la escena partía de una interpretación alegórica sobre un comentario que el santo había hecho alrededor de un verso del *Cantar de los Cantares*. Dicha alegoría se comenzó a asociar con una narración que supuestamente le había acontecido al santo, aunque ninguno de sus biógrafos daba noticia de ella.[5]

El tema no era más que una adaptación del tópico pictórico conocido como "*María lactans*" con la Virgen amamantando a Cristo, muy difundido por Europa desde el siglo XIII como respuesta al proceso de humanización de las figuras celestes propuesto por la teología y el arte góticos. A partir de entonces, y de la vinculación con san Bernardo, se consideraba la leche de la Virgen como un alimento espiritual que proporcionaba a sus elegidos sabiduría infusa.[6]

España, 1600-1821, México, UNAM, CONACULTA, Secretaría de Cultura de la Ciudad de México, Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2009, pp. 246-247.

4. Rogelio Ruiz Gomar, "De santos y místicos dominicos. Aproximación a un programa de pinturas en el coro del templo de Santo Domingo de la ciudad de México" en Gisela von Woveser, Carolina Aguilar y Jorge Luis Merlo, *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Fideicomiso Felipe Teixidor, 2018, pp. 235-254. En el caso del colegio carmelita, hay dos representaciones de San Ángelo, mártir entre los infieles musulmanes, en el museo que alberga las obras de dicho instituto.
5. Victor I. Stoichita, *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*, Madrid, Alianza Editorial, 1995 (Alianza Forma), p. 123 y ss.
6. Véase el reciente libro de Doris Bonnet *et al.*, *Allaitements en marge*, Paris, L'Harmattan, 2002.

3. Cristóbal de Villalpando. *Lactación de santo Domingo*. Finales del siglo XVII. Templo de Santo Domingo, Ciudad de México. Tomado de Juana Gutiérrez Haces *et. al.*, *Cristóbal de Villalpando*, México, Fomento Cultural BANAMEX, 1997, p. 9.

Tomando el modelo de san Bernardo, los dominicos del siglo XVI comenzaron a representar a su santo fundador en la misma situación, después de haber sufrido terribles tentaciones demoniacas en una cueva de Segovia y de haberse infligido brutales flagelaciones. La iconografía, muy difundida en el barroco español y americano, mostraba a María ofreciendo la leche de su pecho al santo en presencia de una corte celestial. En 1701, un fraile dominico de Tarazona, fray Antonio Iribarne, afirmó la superioridad de la lactación de Santo Domingo señalando que éste no sólo recibió : "el celestial néctar de su leche, sino que teniéndole en sus maternos brazos y descubriendo sus sacros pechos, le regaló no sólo con la leche sino con la leche y el pecho a donde sólo Christo y Domingo se hallan haber llegado".[7]

7. Louis Cardaillac, "Erotismo y santidad", *Cahiers d´études romanes, Revue du CAER*, num. 26 (2013), pp. 135-162.

4. José Juárez. *Lactación de San Agustín*. Siglo XVII. Museo Soumaya, ciudad de México. Tomado de Nelly Sigaut, *José Juárez. Recursos y discursos del arte de pintar*, México, Fomento Cultural BANAMEX, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, Museo Nacional de Arte, CONACULTA, 2002, p. 232.

En Nueva España el tema tuvo también una gran aceptación y se volvió tema obligado en los ciclos de la vida del santo que se pintaron para los conventos de su orden. El ejemplo más representativo de este tema es el soberbio cuadro que pintó Cristóbal de Villalpando a finales del siglo XVII para el templo de Santo Domingo de la ciudad de México, donde aún se conserva.

Volvemos a encontrar por las mismas fechas un ejemplo del modelo dominico en una lactación de san Cayetano, santo muy cercano a los miembros de la Compañía de Jesús, obra de Juan Tinoco, un pintor poblano activo a finales del siglo XVII.

Desde entonces, y sobre todo en el siglo XVIII, la orden agustina comenzó a difundir una iconografía en la cual su fundador y patrono San Agustín era representado recibiendo un chorro de leche del pecho de la Virgen y uno de sangre del costado de Cristo. En los lienzos más antiguos que se conservan (en el Museo Nacional de Arte y en el Museo Soumaya de la capital), obras de mediados del siglo XVII de José Juárez y de Antonio Rodríguez, el santo aparece en el acto de escribir o de pie ante su escritorio frente a su mitra, mientras recibe de la visión la sangre y la leche en su boca.[8]

Es muy sintomático que, al igual que pasaba con la iconografía española de san Bernardo en el siglo XVII, la presencia de un libro a lado del visionario San Agustín daba la idea de que la escritura fue una actividad anterior a la visión y no una consecuencia de ella. Sin embargo en la Nueva España el libro no siempre fue representado como elemento de las lactaciones, con lo cual, pensamos, se reforzaba el carácter

8. Rogelio Ruiz Gomar, en la nota a dicha imagen publicada en el libro *Arte y Mística del Barroco* (México, CONACULTA, UNAM, DDF, 1994, p. 262) señala que en un cuadro semejante en Sudamérica el investigador Héctor Schenone transcribió esta inscripción "Puesto en medio no se a qué lado me dirijo: Aquí me apaciento con la sangre y aquí me sustento con la leche".

místico e inspirado por Dios de las enseñanzas del santo.

El tema se volvió cada vez más común en los ámbitos agustinos a lo largo de las décadas siguientes, dado que los franciscanos insistían en su fundador como *alter Christus* (por haber recibido los estigmas), y los dominicos considerando al suyo como hermano de leche del Salvador.[9] Esa misma tipología fue copiada para una Santa Rosalía, en el museo de Santa Mónica de Puebla, espacio que fue un monasterios de monjas agustinas recoletas. El hecho de utilizar un modelo muy difundido entre los frailes agustinos calzados para un convento de religiosas descalzas sujetas al obispo poblano muestra que la iconografía de los santos rebasaba a menudo las fronteras institucionales.

5. Anónimo. *Lactación de Santa Rosalía*. Siglo XVIII. Museo del exconvento de Santa Mónica. Puebla de los Ángeles. Fotografía cortesía del mismo Museo.

A pesar de una prohibición explícita en 1771 del IV Concilio provincial mexicano, en el cual se prohibía a los pintores presentar en sus cuadros a la Virgen y a las santas con escotes o con los pechos descubiertos, el tema no despareció en la iconografía y la leche con la cual la Virgen había alimentado a sus elegidos siguió estando relacionada con la "ciencia infusa" que inspiraba la escritura mística pues, de acuerdo con Victor Stoichita, "gustar y saber son nociones que el latín encierra en una sola palabra: *sapere*."[10]

9. Se representó también a San Agustín de pie en medio de Cristo y la Virgen, como en los lienzos que resguardan los templos de los agustinos de Salamanca en Guanajuato y de Morelia en Michoacán y el del Museo de Santa Mónica de Puebla firmado por Jerónimo Zendejas.
10. V. Stoichita, *El ojo místico*..., p. 123 y ss.

La danza de los birretes

Como vimos en el apartado anterior, la teología católica concebía dos caminos o vías para alcanzar el conocimiento de Dios, fuera de los cuales acechaba la herejía y su padre el Demonio: uno era el estudio de la verdad revelada en los libros sagrados y en las interpretaciones que de ellos habían hecho los padres de la Iglesia a lo largo de los siglos; el otro, la sabiduría infundida por el Espíritu Santo en el corazón de los místicos a la cual se denominaba ciencia infusa. Mientras que la primera se conseguía a partir de prolongados estudios universitarios, la segunda se adquiría en un instante de éxtasis. Sin embargo, a causa de las sospechas de herejía que acechaban las visiones y actividades de los místicos, esta vía fue continuamente cuestionada desde el siglo XIV.

Las representaciones plásticas más comunes sobre el tema de la escritura teológica desde el siglo XIV fueron las de los personajes masculinos, sobre todo los doctores de la Iglesia san Jerónimo y san Agustín y los más modernos san Buenaventura (OFM) y santo Tomás de Aquino (OP) en cuyas representaciones bastaba con un halo de santidad para avalar que su doctrina era celestial. Otro fue el caso del *doctor subtilis*, el franciscano escocés del siglo XIII John Duns Scoto, aclamado por su defensa de la tesis de que María fue eximida de la mancha del pecado original, quien no fue canonizado, pero cuya imagen quedó indisolublemente ligada a dicha devoción. A diferencia de los santos doctores, cuyo halo era su reconocimiento doctrinal, para este "santo sin aureola", el único signo de sabiduría que pudo detentar fue el birrete doctoral obtenido en la universidad de Oxford y con este atributo fue representado en la Nueva España en las abundantes imágenes que se conservan sobre él en Nueva España.[11]

Dichas representaciones se hicieron más notables en el ámbito franciscano a raíz de la apertura en 1662, de la cátedra de Duns Scoto en la universidad de México, la cual sería desde entonces monopolizada por miembros de dicha orden. A partir de ese momento se mostró que los frailes menores tenían mucho interés en ser reconocidos como universitarios y en hacer patentes sus méritos académicos para conseguirlo. Esto explica el porqué, desde fines del siglo XVII y a todo lo largo del XVIII, la figura de Duns Scoto, con su birrete doctoral de

11. Antonio Rubial García, "Dos santos sin aureola. Las imágenes de Duns Scoto y la madre Águeda en la propaganda inmaculista franciscana" en Peter Krieger ed., *La imagen sagrada y sacralizada. XXVIII Coloquio internacional de Historia de Arte*. 2 v. (México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2011), v. II, pp. 563-580.

teólogo se convirtió en una presencia imprescindible de la iconografía inmaculista franciscana.[12]

Es muy probable que influidos por los franciscanos y por su "santo sin aureola" los carmelitas descalzos comenzaran a representar a su santa fundadora, Teresa de Ávila, con el atributo del birrete doctoral, aunque el problema aquí no era el halo de santidad, sino el género.[13] Desde el siglo XIV, la ortodoxia de las mujeres escritoras era dudosa y nacía del prejuicio de considerar que su intelecto no les permitía acceder a las complejas disquisiciones teológicas y al entrar en ese terreno podían ser engañadas por el Demonio. Poseían, si, una gran capacidad emotiva, sus corazones se inflamaban con la inspiración del Espíritu, pero podían caer muy fácilmente en el error.[14]

Esa supuesta incapacidad femenina para los estudios formales, llevó a que la "ciencia infusa" se volviera el territorio en el cual las mujeres tuvieron cada vez más presencia pues en él, lectura y escritura ocupaban un papel secundario. Poco a poco ambos saberes, el adquirido por los estudios y el infuso, se equipararon, sobre todo como reacción a las críticas contra la experiencia mística que hicieron los movimientos humanistas de renovación cristiana y el protestantismo.[15] No obstante, incluso en los que la aceptaban, la presencia de una "ciencia infusa" en las mujeres siempre debía estar sujeta a los dictámenes de un director de conciencia que avalara su veracidad y su ortodoxia. La supervisión masculina era necesaria para que la debilidad e impericia de las mujeres no las hiciera víctimas del engaño demoniaco.

Ya en las primeras biografías de la santa de Ávila se mencionaba que Dios "la había escogido por Maestra y Doctora de espíritu".[16] De

12. Antonio Rubial y Enrique González, "Los rituales universitarios, su papel político y corporativo" en coautoría con Enrique González, *Maravillas y curiosidades. Mundos inéditos de la universidad*, México, Mandato del antiguo colegio de San Ildefonso, 2002, pp. 135-152.
13. Antonio Rubial García, "El birrete de santa Teresa y la ciencia infusa. Creación y expansión de un nuevo modelo femenino en el arte novohispano", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XL, num. 112 (2018), pp. 99-131.
14. Marcel Bataillon, *Erasmo y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, 61 y ss.
15. Sobre este tema se puede consultar Leszek Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII* (Madrid: Taurus, 1982), 239 y ss.
16. Diego de Yepes, *Vida, Virtudes y milagros de la Bienaventurada Virgen Teresa de Jesús*, 2 v., Madrid, Plácido Barco López, 1797, Lib. III, Capítulo XVIII, II, 156 y s. Aunque se ha probado que la obra fue escrita por fray Tomás de Jesús y no por Yepes.

esa mención nació la idea de poner un birrete sobre la cabeza de esa mujer, quien se volvió un referente obligado sobre le tema de la ciencia infusa. Tras la consumación de su meteórico proceso de beatificación (1614) seguido por su rápida canonización (1622) la imagen mediática de la santa se volvió incuestionable, no sólo para la península ibérica y sus posesiones americanas sino para todo el ámbito católico.[17] Debió ser a partir de entonces que las esculturas de la santa comenzaron a mostrarse ataviadas con el birrete doctoral durante las procesiones, quizás por la injerencia que los doctores de la universidad de Salamanca tuvieron en el proceso de beatificación y canonización. Esas esculturas debieron servir de modelo para algunos grabados hasta volverse un atributo propio de la santa de Ávila en el siglo XVIII; en algunos ejemplos que resguarda la universidad de Navarra, el birrete sobre la cabeza de la santa y portar un libro y una pluma en sus manos demuestran su papel doctoral.[18] El tema se volvió más popular en el siglo XVIII en inscripciones y grabados que se referían a santa Teresa como *Doctrix Seraphica*, a veces en paralelo con el *Doctor Angelicus*, santo Tomás de Aquino.[19]

Desde las últimas décadas del siglo XVII en Nueva España se volvió una práctica común colocar un birrete a las esculturas procesionales de la santa y se aludía a ella con su título doctoral en sermones y fiestas.[20] Estos sermones y noticias se hacían eco de la difusión de las representaciones pictóricas de santa Teresa portando el birrete doctoral. Uno de los cuadros más interesante para nuestro propósito, fechado en 1764 y pintado para la sala capitular del convento-colegio de San Ángel en las afueras de la ciudad de México, muestra a la santa de Ávila ante un escritorio en el acto de escribir y frente a ella, como en un espejo, santo Tomás en la misma actitud. Ambos santos reciben en su

17. María José Pinilla Martín, *Iconografía de santa Teresa de* Jesús, Valladolid, Universidad de Valladolid Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia del Arte, Tesis de doctorado Sin fecha, pp. 299 y ss. Ver también Erin Rowe, *Saint and Nation: Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain,* University Park, Pennsylvania State University Press, 2011.

18. Estos ejemplos se pueden ver en: www.unav.es/biblioteca/fondoantiguo/hufaexp32/01b.html.

19. Pinilla Martín, *Iconografía…*, 644. Dicha autora pone el ejemplo de dos cuadros del convento de carmelitas descalzos en Ragensburg, Alemania obras de Gottfried Eichler.

20. "El 15 octubre de 1731, todos los Conventos de Religiosos y Religiosas Carmelitas [de la ciudad de México] celebraron con gran solemnidad á la Seraphica Doctora Santa Teresa de Jesús y Ahumada, Madre y Maestra de tan Ilustre Reforma". Juan Francisco Sahagún de Arévalo y Juan Ignacio Castorena y Ursúa, *Gaceta de México*, 3 vols., introd. Francisco González de Cosío (México: Secretaría de Educación Pública, 1949-1950), Gaceta num. 47, octubre de 1731, I, 356.

6. Miguel Cabrera (atribuido). *Santa Teresa y Santo Tomás con el Santo Cristo de Burgos* (detalle). Siglo XVIII. Iglesia del Carmen, San Ángel, Ciudad de México. Fotografía de Antonio Rubial.

oído el soplo de la paloma del Espíritu Santo (simbolizando su ciencia infusa) y tienen a sus espaldas anaqueles de libros, complementos de su saber teológico. Este nuevo elemento, una biblioteca, es de suma importancia pues daba a la lectura un valor que no se oponía a la ciencia infusa, sino que le era necesaria. Frente a un Aquinate cuya fama teológica era incuestionable, al lado de santa Teresa unos angelillos juguetean con su birrete doctoral que muestra, en un guiño aparentemente anecdótico, la necesidad de equiparar su sabiduría a la del prestigiado teólogo dominico, pues ambas provenían de Dios. El centro de la imagen lo ocupa el venerado santo Cristo de Burgos, patrono de los mercaderes santanderinos, grupo con el que dicha orden tenían fuertes ligas y bajo cuyo mecenazgo se debió pintar el cuadro.[21]

Los carmelitas entraron por medio de su fundadora mística a la comunidad de los birretes, a pesar de ser una orden que no detentó nunca cátedras universitarias en México. Es muy sintomático que a partir de entonces, este objeto aparece en varios cuadros que representaban santos varones "carmelitas". En el acervo del Museo del Carmen en San Ángel, en los retratos de san Cirilo de Alejandría, san Cirilo de

21. El cuadro ha sido atribuido a Miguel Cabrera. Ver Lázaro Gila Medina, "Un cuadro inédito de Miguel Cabrera. El del Cristo de Burgos de la Iglesia del Carmen del ex convento de San Ángel en México D.F.", *Anales del Museo de América*, num. 12 (2004), pp. 205-216. Para la relación entre los carmelitas y los santanderinos ver Víctor Manuel Cruz Lazcano, *Hermanos de sangre y religión. Oligarquías y la orden del Carmen en Nueva España borbónica* (México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 2016, tesis de Maestría en Estudios virreinales).

Constantinopla, san Isidoro Pelusiota, y san Cirilo de Jerusalén, todos representados como teólogos vestidos con el hábito "de la orden", el birrete sobre su escritorio forma parte de sus atributos. San Juan de la Cruz, en cambio, lo porta sobre su cabeza. [22]

Pero no sólo los carmelitas comenzaron a birretear a sus santos y santas. En ese contexto, y bajo la influencia de las representaciones teresianas, en varios cuadros del siglo XVIII los dominicos mostraron a santa Catalina de Siena con el birrete doctoral. Es muy significativa la referencia a esta terciaria, quien hasta entonces había estado un poco opacada en América por el meteórico proceso de beatificación y canonización (1668-1673) de la criolla Rosa de Lima, también terciaria dominica y su imitadora.[23] Sin embargo, la santita peruana no había sido escritora sino visionaria y la orden de Santo Domingo, desplazada por el clero secular como corporación rectora en la universidad de México, necesitaba darle difusión a la actividad intelectual de Catalina, quien con su birrete se convertía en el timbre de su orgullo como universitarios.[24] En la segunda mitad del siglo XVIII, los dominicos llamaban a su santa escritora "seráfica doctora", y así aparece mencionada en una novena dedicada a ella, impresa en Guatemala en 1766 y escrita por fray Nicolás Rizo.[25]

Por esas fechas los franciscanos hicieron lo propio como lo muestra un gran lienzo que representa el árbol de la familia franciscana que estaba en su templo en Toluca y que es en la actualidad el sagrario de la catedral de esa ciudad. En él, tres monjas con el hábito de las concepcionistas portan en sus cabezas birretes doctorales, siendo una de ellas sin duda la madre Ágreda y otra Beatriz de Silva, la fundadora de la orden. Una cuarta religiosa con hábito pardo (quizás una terciaria) trae el bonete en la mano mientras mira hacia la rama superior del árbol donde están representados los varones, varios de ellos también con el birrete doctoral.

22. *Catálogo de pintura del Museo del Carmen*, México, Probursa, 1987, 88 y ss.
23. Ramón Mujica, *Rosa limensis: Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América* (Lima: Fondo de Cultura Económica, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001), 65 y ss.
24. En un lienzo del siglo XVIII, firmado por Pascual Pérez Salazar (m. 1721), que se encuentra en el museo de Santa Mónica de Puebla, la santa de Siena es representada como doctora, con todos los atributos teresianos ya fijados por la tradición y con el birrete doctoral sobre su cabeza.
25. Fray Nicolás Rizo, *Novena a mayor honra, veneración y culto de la Esclarecida Virgen y Seraphica Doctora Santa Catharina de Sena. Lustre y honra de la Sagrada Religión de Predicadores* (Guatemala: Imprenta de Sebastián de Arébalo, 1766). José Toribio Medina, *La imprenta en Guatemala (1660-1821)* (Santiago de Chile: Imprenta del Autor, 1910), 151, entrada 316.

7. Anónimo. *Árbol genealógico de la familia franciscana* (detalle). Siglo XVIII. Sagrario de la catedral de Toluca (antiguo templo de San Francisco), Estado de México. Foto de Pedro López Agustín.

Para entonces, la ciencia infusa ya no se veía como algo opuesto a la teología libresca, ambas se complementaban y podían ser atribuidas a hombres y mujeres por igual. De hecho todos los que detentaban borlas y birretes eran considerados egresados de la "universidad del cielo".

Las alas del Apocalipsis

Desde la Edad Media, los mendicantes dieron a sus santos doctores y a su fundadores atributos angélicos para hablar de la excelsitud de su doctrina o para insistir en la procedencia celestial de su sabiduría en lo que Jaime Lara ha llamado la angelización de la vida espiritual. Ya san Buenaventura mencionaba que en la adecuación entre vida activa y vida contemplativa los frailes se asemejaban a los ángeles: ambos realizaban su ministerio entre los hombres mientras revoloteaban extasiados alrededor del trono de Dios. Tal asociación hacía referencia a la actividad del fundador, san Francisco de Asís, quien fue sin duda el primero en recibir los atributos angélicos a raíz de la presencia del serafín Cristo en la difundida escena de la estigmatización.[26]

26. Jaime Lara, *Birdman of Assisi: art and the apocalyptic in the Colonial Andes*, Temple,

Esa asociación muy pronto comenzó también a tener connotaciones de tipo escatológico pues, para muchos, Francisco encarnaba al *dux novus*, el nuevo Adán y el nuevo Cristo que anunciaría la llegada de la edad milenaria de la Iglesia del Espíritu Santo profetizada por el abad calabrés Joaquín de Fiore. En este tiempo todos los hombres llevarían una vida contemplativa, practicarían la pobreza evangélica y serían como ángeles. Se llegó incluso a considerar que san Francisco era el sexto ángel anunciado en el Apocalipsis, como lo menciona por ejemplo San Buenaventura casi al principio de la *Leyenda de San Francisco*.[27]

Aunque los religiosos franciscanos que llegaron a América estaban imbuido de esas ideas escatológicas, no tenemos representaciones tan tempranas de una iconografía "angélica" de san Francisco. En cambio, para finales del siglo XVII los frailes menores vivían otra realidad distinta a la que se les presentó en la "edad dorada" de la evangelización. El estancamiento de la misión en Mesoamérica, las luchas con los obispos por el control de las parroquias, la secularización de varias doctrinas franciscanas en la diócesis de Puebla por el obispo Juan de Palafox y el alejamiento de la idea de un fin del mundo inminente provocaron cambios en la visión escatológica franciscana. Dos hechos incidieron en ese proceso: la fuerte presencia del joaquinismo, reforzada por el ambiente evangélico que había vivido la orden en Nueva España en la centuria anterior, y los aires apocalípticos que soplaban en los reinos americanos, estudiados sobre todo para el Perú por Ramón Mujica, reforzados por la recepción de la obra erróneamente atribuida al franciscano Amadeo de Portugal, *Apocalipsis Nova*.[28]

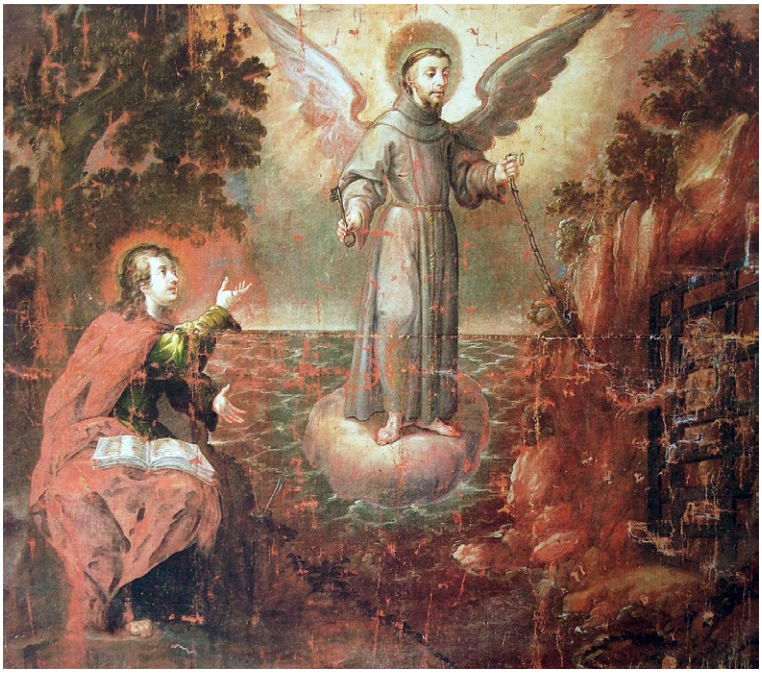
En dos cuadros de una serie sobre la vida de San Francisco del pintor Cristóbal de Villalpando que se encuentran en el Museo de

---

Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2015, pp. 19 y ss. El tema está tomado muy posiblemente del arte bizantino que representaba a menudo a San Juan Bautista con alas.

27. San Buenaventura, *Leyenda de San Francisco*, en *Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, p. 465.

28. Ramón Mujica Pinilla, Ángeles apócrifos en la América virreinal, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 58 y ss. El cronista franciscano Lucas Wadding, (1588-1657) daba a entender en sus *Annales* que las profecías que san Gabriel arcángel había inspirado a Amadeo eran acordes con las enseñanzas de Duns Scoto. Es muy probable que parte de la influencia de Amadeo entre los franciscanos de América se deba también al cronista irlandés, muy leído en los ambientes franciscanos del nuevo mundo. La recepción de Amadeo entre los franciscanos novohispanos en la segunda mitad del siglo XVII se puede descubrir en fray Agustín de Vetancurt (*Teatro mexicano*, México, Porrúa, 1982) quien cita, a propósito de la veneración a las imágenes, "los raptos de Amadeo" (Trat. V, cap. IV, p. 127).



8. Cristóbal de Villalpando. *San Francisco alado encadena al Demonio antes de la instauración del Reino milenario*. Finales del siglo XVII. Serie sobre la vida de San Francisco. Museo colonial de la ciudad de la Antigua, Guatemala. Tomada de Juana Gutiérrez Haces *et. al.*, *Cristóbal de Villalpando,* México, Fomento Cultural BANAMEX, 1997, p. 390.

Arte Colonial de Antigua Guatemala, el tema apocalíptico aparece con gran nitidez y aunque retoman la imagen de san Francisco como el ángel de san Buenaventura, lo desarrollan en diverso sentido. En uno de ellos, el santo de Asís es representado con alas y con una cadena que termina en una reja de hierro, clara alusión al demonio encadenado por mil años (Apocalipsis XX, 1-3). Es obvia la referencia al nuevo mundo, pues se consideraba que el santo, junto con la orden que él fundó, habían detenido y encerrado a las fuerzas del mal en América por medio de la evangelización.

En otra de las pinturas, san Francisco es representado como "hijo de hombre" (Apocalipsis, I, 12-17) con una espada saliendo de su boca y siete candeleros de oro frente a él, tema que en la visión ortodoxa se asociaba con Jesucristo, pues de él se dice que tiene "las llaves de la muerte y del infierno", y que aquí se utiliza en una atrevida metáfora para hablar de san Francisco como *Alter Christus*.[29] Estas ideas fueron

29. Ramón Mujica fue el primero en estudiar los cuadros de este tipo en las series de los conventos franciscanos de Lima, Cusco, Quito y Santiago de Chile y los ha asociado con la publicación del libro de Pedro de Alva y Astorga, *Naturae prodigium, gratiae portentum*, (editado en Madrid en 1651) el cual impulsaría la gran difusión que tuvo en América el joaquinismo y las representaciones de san Francisco alado. En la portada de dicha edición se representan, con el rostro oculto, a Cristo y a San Francisco fusionados en un solo cuerpo y enmarcados por seis alas. Ramón Mujica

muy difundidas por los franciscanos en Nueva España y modelaron la visión escatológica de los primeros evangelizadores.[30]

Por esa influencia comenzaron a representarse con alas otros santos de la orden como san Buenaventura, el recién canonizado san Francisco de Solano[31] y el venerable Juan Duns Scoto. En imágenes pintadas de este último tanto en México como en Perú, las alas franciscanas se agregaron al birrete doctoral en un afán por suplir su esperada y frustrada canonización y las encontramos en un lugar tan distantes como Yucatán y la Sierra Gorda.[32] En el modelo que inspiró dichos cuadros, un grabado europeo del siglo XVII, Duns Scoto es representado sosteniendo con una mano la efigie de la Inmaculada y con la otra una pluma mientras sus pies pisan a un dragón de enroscada cola y a cinco herejes de cuyas bocas salen filacterias.[33]

Pinilla, "El arte y los sermones" en *El Barroco peruano*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 2002, pp. 225 y s.

30. El tema sobre los paralelismos entre la vida de Cristo y la de Francisco fue muy difundido por el *Libro de las Conformidades* de Bartolomé de Pisa (muerto alrededor de 1400) y sobre todo por una versión de él publicada en Sevilla en 1492 bajo el título "Floreto de Sant Francisco", en el que se hablaba de los "*viri spiritualis*" que transformarían el mundo antes de la venida de Cristo. El Floreto ha sido reeditado modernamente en Madrid (1998) por la Editorial Cisneros. Los "*viri spiriritualis*" son una clara alusión a san Francisco y santo Domingo. Ver José María Alonso del Val, "El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América". Consultado en línea en la página: www. DialnetElMilenarismoEnLaPrimeraEvangelizacionDeLosFrancis-563039.pdf, pp. 370 y ss.
31. En 1735 salía, por ejemplo, un libro impreso en Madrid de Pedro Rodríguez Guillén, *El Sol, y año feliz del Perú San Francisco Solano, apóstol, y patrón universal de dicho reyno: hijo de la ilustre, y Santa provincia de los doce apóstoles ... consagra a la catholica sacra, y real magestad del Rey nuestro señor Don Felipe Quinto.* Publicado nueve años después de su canonización por Benedicto XIII a raíz de la celebración del patronazgo del santo sobre Lima, en su portada ostentaba una imagen del santo con dos grandes alas con un halo bordeado por doce estrellas y sosteniendo en una mano un crucifijo y en la otra un violín. Francisco Montes González, "Al sol de Montilla. La iconografía americana de San Francisco Solano" en Rafael López Guzmán (coord..), *Andalucía en América. Estudios artísticos y culturales*, Granada, Atrio universidad de Granada, 2010, pp. 91-110.
32. Dos ejemplos de estas representaciones novohispanas son: un cuadro anónimo del siglo XVIII que lleva inscrita la leyenda "*Vera efigies doctoris sutilis*" y que está en la iglesia de San Antonio de Padua en Izamal, Yucatán; y un medallón en el interior de la iglesia de la Concepción de Landa en la Sierra Gorda. Dichas imágenes están reproducidas en Efraín Castro Morales, *Adopte una Obra de Arte. Patrimonio recuperado*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, p. 207. Y *Querétaro. Tesoros de la Sierra Gorda*, p. 63.
33. Este grabado se encuentra reproducido en la imagen número 151 de la sección iconografía de la página web del centro Duns Scoto: http://www.centrodunsscoto.it. En el templo de Izamal en Yucatán hay un cuadro inspirado en dicho grabado.

Por la influencia franciscana, los dominicos también representaron a uno de sus santos como ángel apocalíptico: Vicente Ferrer. En un cuadro que se conserva en la Pinacoteca de la Profesa en la ciudad de México este santo aparece arrodillado con grandes alas en su espalda y mirando hacia una visión del Cristo juez sentado sobre un arcoíris. El olivo y la espada, símbolos del amor y la paz el primero y de la justicia la segunda, están a los lados de la cabeza del Salvador, a quien la Virgen María suplica clemencia para los hombres, mientras dos ángeles tocan las trompetas que anuncian el final de los tiempos. Rogelio Ruiz Gomar comenta sobre esta escena que el cuadro hace alusión a una frase que el santo expresaba en sus sermones y que mostraba su preocupación sobre el Juicio Final: "Yo soy el ángel del Apocalipsis".[34] Esta representación alada tuvo una enorme difusión en grabados y pinturas de pequeño y gran formato durante el siglo XVIII, lo que nos habla del interés que tuvieron los dominicos en la promoción de esta imagen y de su sentido escatológico.

9. Anónimo. *Juan Duns Scoto alado*. Siglo XVIII. Templo del santuario franciscano de Izamal, Yucatán. Tomado de Efraín Castro Morales, *Adopte una obra de arte. Patrimonio recuperado*, México, CONACULTA, 2002, p. 207.

Pero San Vicente no había sido el primer dominico representado con alas. El título otorgado a Santo Tomás de Aquino de "doctor angélico" propició que desde el siglo XVII a dicho santo se le representara alado. Uno de los modelos para esta iconografía fue el grabado de Juan de Courbes (activo entre 1621 y 1639), en el cual aparece el santo alado entre Cristo y María y rodeado de elementos de la letanía.[35]

Las alas se habían trasladado desde el tema originalmente apocalíptico hacia los espacios angélicos de la mística y a los altos

34. Ver la ficha del cuadro elaborada por Rogelio Ruiz Gomar en Elisa Vargas Liugo (coord.), *Arte y Mística del Barroco*, México, CONACULTA, 1994, p. 274.
35. R. Mujica, *La imagen transgredida*..., p. 127. Este autor reproduce dicha imagen en este lugar.

10. Anónimo. *San Vicente Ferrer alado*. Siglo XVIII. Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán. Estado de México. Tomado de *Pintura novohispana, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán*, 3 vols., México, Asociación de Amigos del Museo Nacional de Virreinato, 1994, v. II, p. 103.

vuelos de la teología. Fue en ese sentido también que se representó alado al recién canonizado agustino Juan de Sahagún (1430-1479). Famoso por sus prédicas y sermones, este santo había logrado conciliar los problemas de las familias nobles salmantinas, por lo que fue intitulado como "ángel de la paz". Predicador en plazas públicas, iglesias, palacios y en la universidad de Salamanca (donde había estudiado cánones), este santo había sido beatificado en 1601 y canonizado en 1690 a instancias de la monarquía española y de la orden agustina. Una pequeña pintura sobre metal que resguarda el antiguo convento de Santa Mónica, obra de Francisco Castillo, representa al santo agustino alado, coronado de flores blancas y con los signos doctorales de la muceta albinegra y el birrete a sus pies en alusión a sus estudios en Salamanca.

Aunque único en su género, esta pequeña pieza no debió ser una representación aislada del santo de Sahagún con alas. Los mismos agustinos ya habían utilizado las alas del Apocalipsis para exaltar a su orden en un lienzo que se encuentra en el convento de San Agustín en Guadalajara pintado por Diego de Cuentas. En él fueron representados los siete primeros frailes de la orden llegados a Nueva España como los ángeles que anunciaban el reino de Cristo.[36]

Bajo los mantos protectores del patrocinio

Una de las características más notables de las provincias religiosas fue su marcado corporativismo, aspecto del que participaban todas las organizaciones de la sociedad. Para manifestar su presencia como

36. María Laura Flores, *Diego de Cuentas, pintor de entresiglos en la Nueva Galicia (1654-1744)*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2013 (Tesis de Maestra en Historia del Arte).

cuerpos sociales fue fundamental hacerse visibles por medio de la imprenta, de sus templos y conventos, de sus escudos y árboles genealógicos, de su participación en las fiestas y procesiones y de su santoral. Desde su llegada a América en el siglo XVI, las órdenes religiosas impusieron su presencia poniendo a los pueblos indígenas bajo la protección de sus santos, cuyos nombres marcaron la toponimia del continente. Pero no sólo las comunidades aborígenes se pusieron bajo el patrocinio de los mendicantes canonizados, los cabildos de las ciudades de españoles también los juraron como sus patronos contra las catástrofes y epidemias y gremios y cofradías se pusieron bajo su amparo.[37]

11. Anónimo. *San Juan de Sahagún alado.* Siglo XVIII. Museo del exconvento de Santa Mónica. Puebla de los Ángeles. Fotografía cortesía del mismo Museo.

El tema del patronazgo nos remite a una antigua tradición romana que pervivió a lo largo de la Edad Media y que modeló las relaciones sociales durante casi dos mil años, siendo el *De Officiis* de Cicerón una de las obras más influyentes para explicar los vínculos que unían a un cliente con su señor. Como lo ha mostrado Antonio Feros en un artículo seminal sobre el tema, tanto las relaciones de los cortesanos con el rey, como aquellas que establecían los nobles con sus allegados de menor rango estaban marcados por esos lazos clientelares de dependencia y colaboración que incluían lealtad y servicios mutuos. El monarca, como señor de todos, era comparado con Dios, pues protegía y preservaba a sus súb-

37. Sobre el tema se puede consultar Alfonso Martínez Rosales, "Los patronos jurados de la ciudad de San Luís Potosí" en Manuel Ramos y Clara García (eds.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, pp. 89-107. Pierre Ragon, "Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)", *Historia Mexicana,* vol. LII, núm. 2 (octubre-diciembre 2002), pp. 361-389.

ditos, sus clientes, a quienes se consideraba criaturas o hechuras de su patrono el rey. [38]

El esquema clientelar fue transferido al cielo y la iconografía que lo mostraba con mayor eficacia fue sin duda la de los patrocinios. El tema se volvió muy popular a lo largo de los últimos siglos medievales con la representación de la Virgen de la Misericordia que protegía bajo su manto a familias, autoridades, cofradías y comunidades religiosas, cuyos miembros aparecían en actitudes orantes. Dicho modelo iconográfico pasó a América con los misioneros, quienes desde el siglo XVI representaron a menudo a sus padres fundadores como protectores de las comunidades monacales o de la nobleza indígena. Lo más intrigante es que mientras en el arte europeo dicha iconografía comenzó a desaparecer conforme avanzaba el siglo XVII, en América tuvo un enorme impulso a partir de esa época y, sobre todo, durante el siglo XVIII.[39] Es por demás significativo que en un contexto en el cual las relaciones clientelares se estaban debilitando como el elemento clave en la configuración de la sociedad y la política, se hiciera tan extensiva una iconografía de carácter tan marcadamente clientelar y que los santos protectores dejaran este lugar de privilegio a la Virgen en sus distintas advocaciones.

En efecto, en el siglo XVIII novohispano prácticamente todas las órdenes religiosas multiplicaron en obras de gran formato las representaciones de sus respectivos institutos bajo los mantos extendidos de las Vírgenes del Carmen, del Rosario, de la Merced, de la Inmaculada Concepción o de la Virgen de Guadalupe. Fue también notable cómo la extendidísima devoción al patriarca San José tomó a veces la forma del patrocinio protector de jesuitas, franciscanos y carmelitas. Más escasos, pero aún presentes en el siglo XVIII, tenemos ejemplos de santos como Francisco o Teresa que fueron representados cubriendo bajo su manto a sus respectivas órdenes.[40]

38. Antonio Feros, "Clientelismo y poder monárquico en la España de los siglos XVI y XVII", *Relaciones*, *Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XIX, num. 73 (invierno 1998), pp. 17-49. El autor cita a este respecto una carta de Lope de Vega que dice: "Porque sucede con V.E. lo que a las almas santas que nunca ven a su dueño si no es cuando El quiere; y así me sucede a mi, pues nunca veo a V.E. si no es por revelación y humillación de su grandeza a mi humildad [...] perdóneme que amor es atrevido y así tengo esta libertad". Lope de Vega al duque de Sessa. *Epistolario de Lope de Vega Carpió*, Agustín González de Amezúa (ed.), 4 vols. (Madrid, 1941-1943), vol. 3, p. 18.

39. Marcela Corvera Poire, *El patrocinio. Interpretaciones sobre una manifestación artística novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1991 (tesis de Licenciatura en Historia).

40. En 1735 el pintor José de Ibarra realizaba un monumental lienzo para el colegio noviciado de los jesuitas en Tepotzotlán cuya iglesia estaba dedicada a San Francisco

12. José Joaquín Magón, *Patrocinio de la Virgen de la Merced*. 1763. Templo de Nuestra Señora de la Merced, Atlixco, Estado de Puebla. Tomado de Ilona Katzew *et al.*, *Pintado en México (1700-1790). Pixit Mexici*, México, Los Angeles, Fomento Cultural Banamex, Los Angeles Country Museum of Art, 2017, p. 134.

Uno de los ejemplos más significativos a este respecto es el cuadro de la Virgen de la Merced, "madre de todos" pintado por el poblano José Joaquín Magón para los mercedarios de Atlixco. En dicho lienzo se representa la protección de la Virgen sobre todos los sectores sociales después de la gran epidemia de 1762. La Virgen porta el escapulario de la orden y su manto está sostenido por su parentela: José, Joaquín, Ana y Juan Bautista, flanqueados por los arcángeles antipestíferos Miguel y Rafael. Desde el cielo y a los lados de la Trinidad observan la escena los santos sanadores popularizados en el siglo XVIII por los jesuitas: san Cayetano, santa Rosalía, san Juan Nepomuceno y santa Gertrudis.[41] Abajo, encabezando a los beneficiados, el fundador de la orden Pedro Nolasco va acompañado de dos pequeños niños cautivos en representación de los redimidos por una orden con dicho carisma.

Xavier. Bajo el manto protector de San José, patrono de Nueva España, aparecía representado el rey Felipe V y el papa Clemente XII con sus séquitos de nobles el primero, y de jesuitas, el segundo. Al colocar al rey y al papa como pilares de la sociedad, se sacralizaba el poder espiritual y temporal que tales figuras representan, aunque en esos tiempos la relación entre ambos estaba lejos de ser tan armónica como se pintaba. Antonio Rubial García, "La politización de las imágenes...", p. 9.

41. Jaime Cuadriello, Ilona Katzew, Paula Mues y Luisa Alcalá, *Pintado en México, 1700-1790*, México, Fomento Cultural Banamex, 2017, pp. 133 y s.

13. Francisco de Ibarra. *Patrocinio de San José sobre la Compañía de Jesús, con el papa Clemente XII y el rey Felipe V*. 1735. Relicario de San José. Templo de San Francisco Xavier Tepozotlán, Estado de México. Tomado de *Pintura novohispana*, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, 3 vols., México, Asociación de Amigos del Museo Nacional de Virreinato, 1994, v. III, p. 86.

Epílogo

A mediados del siglo XVII se concluía la fachada del templo de los hermanos hospitalarios de San Juan de Dios de la capital virreinal. En él estaban presentes todos los santos patronos de las órdenes que tenían casa en la ciudad como una muestra de buena voluntad y concordia pues dicha orden fue la última en llegar al territorio y deseaba mostrarse como una corporación que no competiría con las demás.

De hecho desde varias centurias atrás y hasta ese momento, las órdenes habían tenido marcadas diferencias sobre algunos temas teológicos, diferencias que habían llegado a provocar fuertes altercados. Jesuitas y dominicos se enfrentaron a menudo alrededor de asuntos morales como los propuestos por el probabilismo. Agustinos y dominicos partían de dos distintas percepciones sobre el papel de la gracia y el libre albedrío; los dominicos se enfrentaron a franciscanos y jesuitas por sus posturas ante el tema de la concepción inmaculada de María. En algunas ocasiones se unieron para defender sus derechos y privilegios contra las pretensiones episcopales, pero en general fueron bastante autónomos al presentar sus inconformidades. Sólo quizás en estos asuntos de la iconografía de los santos parecieron tener una cierta concordancia y uniformidad y todos en alguna medida tomaron unos de otros y utilizaron recursos similares para enfrentar los ataques de los obispos y de los ilustrados.

Pero mientras las órdenes intentaban recuperar su preeminencia a nivel simbólico iban perdiendo en el mundo social influencia, en cambio los obispos y su clero no necesitaban de los santos para tener

presencia. Aunque a imitación de los regulares los cabildos de las catedrales, una de las pocas corporaciones más o menos sólida del clero secular, comenzaron a exaltar a san Pedro como su patrono y símbolo. El triunfo de este clero y de los obispos estaba más vinculado con lo político que con lo simbólico. Esto era uno de los muchos síntomas que mostraban la presencia de una nueva manera de ver el mundo, más racional y menos retórica.

Sin embargo, ese santoral y sus temas iban contracorriente de lo que estaba pasando en el mundo secularizado en el cual los martirios era ya cosa del pasado al imponerse la tolerancia religiosa, los místicos y sus éxtasis parecían a los ilustrados alucinaciones productos de la histeria, el apocalipsis había dado paso a la idea de progreso, al tiempo que el mundo corporativo y clientelar que mostraban los patrocinios se estaba desestructurando.

Hemos visto cómo una de las reacciones con las cuales los regulares manifestaron su inconformidad ante las disposiciones del regalismo borbónico se dio en la iconografía y, en Nueva España, en este campo se produjeron obras artísticas sumamente originales que intentaron mostrar la elección divina (mantos, ángeles) hacia frailes y jesuitas, su gran influencia en la corte celestial como intermediarios y las cualidades que los hacían los modelos más sobresalientes de la espiritualidad cristiana (mártires, místicos y doctores). Con ello intentaban demostrar que su presencia era necesaria en una sociedad que se volvía cada vez más secularizada.

Políticas y modelos de santidad en la Época Moderna. El caso de Toribio de Mogrovejo

Policies and models of sanctity in the Modern Era. The example of Toribio de Mogrovejo

René Millar Carvacho
Pontificia Universidad Católica de Chile
ORCID: 0000-0002-6565-3438 / rmillarc@uc.cl

Resumen
En el Perú del siglo XVII, los fieles se identificaban con un determinado tipo de santidad, en el que los milagros, las mortificaciones extremas y lo extraordinario constituían la esencia de la misma. Por su parte, la Santa Sede, a raíz de los cuestionamientos de la Reforma Protestante, e incluso de sectores católicos, al fenómeno de la santidad, reaccionó para reafirmar el valor de los santos, modificar la tramitación de sus causas y plantear nuevos modelos de santidad. En ese contexto se tramita la causa de beatificación de Toribio de Mogrovejo. Y en este trabajo se analiza la manera como se configura la imagen del arzobispo que se proyectó en su postulación y en las hagiografías y el modelo que había tras esa representación.
Palabras clave: Mogrovejo – Perú- santidad – postulación- beatificación - hagiografía

Abstract
Believers in 17th century Peru identified themselves with a certain type of holiness based, essentially, on performing miracles, a life of extreme torments and the extraordinary. In response to Protestant Reformation and even some Catholic sectors casting doubt on the sainthood phenomena, the Holy See reacted by reasserting the value of saints, modifying the procedure by which they were proclaimed and proposing new models of holiness. It is in this context that the proposal for the beatification of Toribio de Mogrovejo was processed. This paper also analyzes how the image of the archbishop presented in his postulation and in the hagiographies was configured, and what is the model behind that representation.
Keywords: *Mogrovejo – Peru - sanctity - postulation - hagiography*

Introducción

El fenómeno de la santidad experimentó cambios significativos en la época moderna, en gran medida como consecuencia de los cuestionamientos realizados por la reforma protestante y por el fortalecimiento de la autoridad pontificia. Expresión de esos cambios fue el control total asumido por la Santa Sede en las causas de beatificación y canonización a través de la Congregación de los Ritos establecida en 1588. A eso se sumaron las reformas que impulsó el papa Urbano VIII en la tramitación de los procesos y la supervisión de las devociones populares. Así, se intervino en la orientación de las hagiografías y se prohibió el culto dado a quienes no habían tenido un reconocimiento oficial de su santidad. Además, se buscó modificar el modelo de santo a presentar a los fieles. Para alcanzar los altares, se exigirá probar el ejercicio heroico de las virtudes, como etapa previa a la verificación de los milagros. Lo determinante de la santidad pasará a ser la práctica de las virtudes, quedando en un segundo plano el ámbito de lo prodigioso[1].

Es en ese contexto en el que se activa el proceso a la santidad de Toribio Alfonso de Mogrovejo, arzobispo de Lima. En este trabajo nos interesa precisar el modelo de santidad con que se representó a Mogrovejo en la postulación y canonización y analizar la forma como se estructuró esa imagen.

La santidad en el Perú virreinal

La religiosidad constituyó un elemento central de la sociedad limeña del siglo XVII. La santidad era un ideal de vida que no se circunscribía al clero, sino que se proyectaba al conjunto de la sociedad. Cualquiera podía tratar de alcanzar la perfección y aspirar a la santidad. Pero, cuándo los

1. Sobre los cambios que se producen en la época Moderna en relación con la santidad, ver SODANO, G., "Il nuovo modelo di santità nell'epoca post-tridentina", in MOZZARELLI, C., e ZARDIN, D., editore, *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Roma, Bulzoni Editore, 1997. También, DALLA TORRE, G., "Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV", en ZARRI, G., a cura di, *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg &Sellier, 1991. GOTOR, M.A, "La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modelo tridentino, in FIORANI, L., e PROSPERI, A., a cura di, *Roma. La città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII di Papa Wojtyla*, *Storia d'italia. Annali 16.* Torino, Einaudi, 2000, págs. 677-727. ARMOGATE, J-R., "La fabrique des saints. Causes espagnoles et procédures romaines d'Urbain VIII à Benoît XIV (xvii-xviiie siècles), *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33-2, 2003.

fieles daban la consideración de santo a una persona ¿qué entendían por santo, independiente de su oficialización o no? ¿Qué hacía que alguien con quien convivían gozara de fama de santidad? Debe tenerse presente que esa reputación se gestaba en la comunidad de fieles en la que el sujeto vivió. En ella se daba inicio al proceso que podía culminar con la canonización del postulante. No necesariamente en toda época y sociedad se tenía la misma percepción respecto de la santidad y de lo que era ser santo. En la Lima del siglo XVII se tenía una determinada imagen de lo que se entendía por santo. Podemos acercarnos a ese concepto a través de las hagiografías y de los testimonios de los testigos en las causas de canonización.

En el plano concreto ¿cómo era que alguien llegaba a tener fama de santo? Las fuentes indicadas coinciden en mostrarnos una serie de conductas, de situaciones y de hechos asociados a esos personajes. En primer lugar estaba la práctica de las virtudes cristianas. Los hagiógrafos y testigos de las postulaciones procuraban mostrar que el siervo de Dios en cuestión había vivido de manera intensa todas las virtudes. Sin embargo, era también evidente que hacían resaltar algunas por sobre otras, lo que se reflejaba en la extensión del relato, ya fuese oral o escrito, que, por lo general, tendía a priorizar la caridad y la humildad[2].

Otro aspecto que los fieles del Perú virreinal valoraban de una manera muy significativa eran las mortificaciones a las que los siervos de Dios sometían sus cuerpos. Este constituía uno de los elementos centrales de la concepción que allí se tenía acerca de la santidad. Se castigaba al cuerpo como una manera de controlar las pasiones, según lo habrían entendido Martín de Porres y Juan Macías, al decir de sus respectivos hagiógrafos[3]. Pero también, para expiar sus pecados y los de la humanidad. Incluso, a través de esas prácticas, de alguna manera,

2. CÓRDOVA y SALINAS, D. de, *Vida, virtudes y milagros del Apóstol del Perú el venerable Pe. Fray Francisco Solano*. Segunda edición añadida por Fr. Alonso de Mendieta, Procurador en la causa de canonización del mismo Siervo de Dios, Madrid, Imprenta Real, 1643, pág. 125. MEDINA, B. de, *Vida prodigiosa del Venerable Siervo de Dios Fr. Martín de Porras*, Madrid, Domingo García Morras, impresor, 1675, cap. XVI-XVII-XVII-XIX y XX. En el caso de Pedro de Urraca se destacan la humildad y la paciencia, ver COLOMBO. F., *El Job de la ley de la gracia, retratado en la admirable vida del Siervo de Dios, Venerable Padre Fray Pedro de Urraca*, Madrid, Imprenta Real, 1674.

3. MEDINA, B. de, Op. Cit., caps. 6 – 9. MELÉNDEZ, J., *Tesoros Verdaderos de la Yndias. Historia de la Provincia de S. Juan Bautista del Perú*, Roma, Imprenta de Nicolás Angel Tinassio, 1681, t. III, p. 477 y ss.

pretendían imitar los sufrimientos de la pasión de Cristo. Por último, las veían como un requerimiento necesario en la preparación para el encuentro espiritual del alma con Dios. Toda persona que gozaba de fama de santidad necesariamente era asociada con la práctica de dilatados y extremos ayunos y con una alimentación frugal, de la que se trataba de eliminar todo lo que pudiera implicar deleite[4]. Las largas horas de vigilia y las fórmulas para dificultar el descanso nocturno, también formaban parte del acervo de creencias respecto al comportamiento que debía tener un sujeto virtuoso. La mortificación que más se subrayaba era la auto infligida para generarse dolor. En ese aspecto se recurría a instrumentos variados y los hagiógrafos y testigos se preocupaban de especificarlos. Los cilicios no podían faltar. A eso se agregaban las disciplinas o azotes, con fustes de cuero o metálicos que se aplicaban en la privacidad de sus celdas o habitaciones, pero de las que quedaba evidencia en los muros y pisos ensangrentados. La sangre, como parte de la auto flagelación, constituía una de las características más llamativas de la santidad virreinal[5].

En todo caso, el elemento esencial, el que determinaba toda atribución de santidad y que, por lo tanto, no podía estar ausente, era la posesión del don de los milagros. Existían diferentes tipos de ellos, aunque los santos peruanos gozaban, individualmente, de casi todos. Así, la fama de santidad estuvo asociada al disfrute de las gracias gratuitas que se derivaban de la oración contemplativa y de las experiencias místicas, como los éxtasis, las levitaciones y locuciones, en las que no faltaban los encuentros con el demonio. También, de los dones adivinatorios, como el de revelaciones, de profecía y de conocimiento de los pensamientos ocultos de terceros. A ellos se agregaban los que modificaban la naturaleza de las cosas, como las bilocaciones y el conjurar desastres naturales. Y por último, los milagros de sanación, que podría cubrir una amplia gama de situaciones y de intervenciones, ya sea directa, por imposición de manos, cruces y oración, o indirecta con el uso de objetos que pertenecieron al siervo de Dios.

4. Era habitual que los sujetos virtuosos, cuando eran invitados a comer, subrepticiamente estropeaban el sabor de la comida añadiéndole a los platos sustancias que los agriaban. Es el caso, entre otros, de Fr. Pedro de Urraca, Juan Macías y del jesuita Francisco del Castillo.
5. Sobre las mortificaciones de los Siervos de Dios en el Perú virreinal, ver MILLAR CARVACHO, R., "Dolor físico y espiritual en la ascética católica del Barroco Americano. Los santos peruanos del siglo XVII", en GAUNE, R., y ROLLE, C., editores, *Homo Dolens. Cartografías del dolor: sentidos, experiencias, registros*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2018.

En consecuencia, la sociedad virreinal entendía por santo a quien llevaba una vida virtuosa, que se caracterizaba por practicar de manera sistemática, intensa y preferente, entre otras virtudes, la caridad y la humildad; a quien despreciaba su cuerpo, sometiéndolo a terribles mortificaciones, en lo posible con efusión de sangre; y a aquel que gozaba de dones extraordinarios y maravillosos, es decir quien hacía milagros.

Configuración de la imagen de Toribio de Mogrovejo

El proceso ordinario de canonización

El cuestionario

El proceso ordinario o informativo constituye una fuente determinante para conocer la imagen que se tenía de un siervo de Dios, sobre todo porque en él participaban muchos de quienes lo trataron personalmente. Hay dos aspectos de esa fase que merecen ser analizados para lo que nos interesa, las declaraciones de los testigos y el cuestionario al que son sometidos. El primero no necesita explicación a la hora de determinar su significación para el tema. El segundo, en cambio requiere de alguna atención. Los cuestionarios de esta etapa eran elaborados por el entorno más cercano al candidato, por quienes promovían su postulación. Se trataba por lo general de personas que habían tenido un trato cercano con él, que lo admiraron y poseían una determinada imagen suya, que era la que en buena medida se proyectaba en el cuestionario. En el caso de Toribio de Mogrovejo, fallecido en 1606, los pasos preliminares del proceso se dieron el 15 de mayo de 1631, cuando el deán y el cabildo de la catedral de Lima solicitaron al arzobispo Hernando Arias que abriera información sobre su vida y virtudes, con la intención de requerir al Papa su beatificación. En esa misma solicitud se adjuntaba el interrogatorio al que debían ser sometidos los testigos. El documento contenía solo nueve preguntas, menos de lo que se acostumbraba en este tipo de procesos. Desde el punto de vista formal, algunas comprendían varios temas; otras, si bien se referían a una cuestión específica, inducían a explayarse. Pero, lo más significativo de ellas, como resultaba habitual por lo demás en los procesos informativos, era que la pregunta, en gran medida, incluía en sí misma la respuesta, por lo que el testigo debía confirmar lo que allí se planteaba y agregar detalles para reafirmar la premisa.

¿Cuál es la imagen de Mogrovejo que fluye del cuestionario?[6] Se le representaba como una persona de origen noble y que en su vida practicó con pasión y constancia las virtudes cristianas. Entre ellas se destacó en primer lugar, la humildad, que se contrastaba con la nobleza de su nacimiento, al enfatizar que rechazaba todo privilegio y actuar sin hacer diferencia por la condición social. También se le asociaba al ejercicio excelso de la virtud de la caridad, ya fuera respecto al amor a Dios, como al prójimo. En relación con el primero se le presentaba como un sujeto incapaz de ofenderlo. La caridad con el prójimo, se expresaría en la preocupación por la salvación de las almas, que dejó de manifiesto en las visitas apostólicas, en las que se ocupaba del socorro espiritual de los indios; y en el auxilio a los pobres en general, a los que repartía limosnas hasta gastar toda su renta. Las otras virtudes que Mogrovejo habría practicado con dedicación serían la paciencia y la fortaleza, que el cuestionario asociaba a la manera como enfrentó las "contrariedades", es decir los conflictos que experimentó en su vida. En las preguntas esos asuntos no se especificaban, pero era evidente que se aludía a las dificultades que tuvo, sobre todo, con las autoridades políticas; y se esperaba que los testigos se refirieran a ellos con detalle. También, al destacar dichas virtudes interesaba poner de relieve la labor que tuvo el arzobispo como defensor de las prerrogativas y dignidad del cargo y de la jurisdicción y privilegios de la Iglesia. En otra pregunta, relacionada con la virtud de la templanza, en forma específica, se hacía notar la actitud que Mogrovejo habría tenido con su cuerpo, al que mortificaría con ayunos y disciplinas rigurosas, lo que conjugaba con la oración. La última pregunta se refería a su formación intelectual excepcional, lo que se reflejaría en los concilios provinciales que celebró, valorados por el Santo Padre y cuyas disposiciones habían servido para el gobierno de la arquidiócesis hasta ese momento. En el contenido de esa interrogante se hacía mención a su capacidad de gobierno, que habría sido reconocida por el propio Monarca y valorada nada menos que por su Divina Majestad, que se sirvió honrarlo con el testimonio de milagros en vida y después de muerto. En síntesis, ¿qué nos expresa el cuestionario acerca de la representación de Mogrovejo? En él estarían, en ciernes, casi todos los elementos que, desde la perspectiva de la sociedad peruana configuraban la fama de un santo. Muchos de los puntos enunciados en el cuestionario se transformarán a la larga en aspectos centrales de la

6. El texto del cuestionario, en GARCÍA YRIGOYEN, C., *Santo Toribio. Nuevos estudios sobre la vida y gobierno de Santo Toribio*. Tomo III, Lima, Imprenta y Librería de San Pedro, 1907, págs. 19-21.

imagen que se proyectó de Mogrovejo al momento de su beatificación y posterior canonización.

Las respuestas

En esta instancia procesal participaron, en una primera fase, 73 testigos, que lo hicieron ante el tribunal que funcionaba en las dependencias de la catedral de Lima. Otros 27 dieron su testimonio posteriormente en siete lugares diferentes de la diócesis. La información que aportaron varios de ellos fue muy relevante porque un número significativo había conocido personalmente al arzobispo e incluso no faltaron quienes habían tenido trato con él desde la etapa peninsular. Algunos testimonios fueron bastante extensos y entraron en muchos detalles, marcando la pauta de lo que constituirá la configuración de la imagen de Toribio de Mogrovejo santo. Esto fue especialmente significativo en lo referente a aquellos testigos que habían tenido una estrecha cercanía con el prelado, como fue el caso de su paje Sancho de Ávila; el de su secretario en el Concilio Provincial de 1583, licenciado Bartolomé Menacho; el de su capellán Domingo de Almeyda y el de su secretario privado licenciado Diego Morales.

Algunos de estos testigos referían pormenores sobre los años hispanos del candidato. Esos testimonios destacaban la nobleza de su cuna, los vínculos familiares, la educación en la fe católica recibida de sus padres; sus estudios universitarios, con especial mención del colegio mayor San Salvador de Oviedo de la Universidad de Salamanca. También, enfatizaban los vínculos que forjó con algunos de sus compañeros colegiales, los cuales llegaron a tener altos cargos en la administración real e incidieron favorablemente en su trayectoria eclesiástica. Se muestra a un personaje diligente en el cargo de Inquisidor de Granada y lejos de cualquier corruptela. Reacio a los honores, habría dudado en aceptar el nombramiento de arzobispo, pero finalmente lo hizo motivado por servir a la Iglesia y por la conversión de almas que posibilitaba. No faltaron los relatos de hechos extraordinarios y milagrosos que le sucedieron en esos años y que lo mostrarían como una persona elegida por Dios.

Una vez en su arquidiócesis, los testimonios muestran a un pastor entregado completamente a su labor apostólica y a la organización de la Iglesia peruana, siguiendo las directrices de Trento. Los testigos insisten en resaltar la importancia de los concilios y sínodos que efectuó y que merecieron, sobre todo el tercer limense, el reconocimiento y felicitación del Rey y del Sumo Pontífice; también mencionan su preo-

cupación por el clero secular, que se ejemplifica en el establecimiento del seminario santo Toribio. Además, presentan, como el hito máximo de su compromiso pastoral, la realización de las diversas visitas de la diócesis, en las que el objetivo era la salvación de las almas, ante el cual no había obstáculo ni peligro que lo amilanara con tal de predicar y confirmar a miles de indios.

Ratificando el enunciado de las preguntas, los testigos muestran un Mogrovejo comprometido con las virtudes cristianas, comenzando por la caridad. Otras virtudes que el cuestionario priorizaba eran la fortaleza y la templanza. En este aspecto los testigos hacían alusión a la manera cómo reaccionó ante las dificultades que enfrentó con el virrey, no omitiendo el trato vejatorio que había recibido, que tuvo una recompensa final al obtener del Monarca un reconocimiento a su labor. También, a raíz del relato de esos acontecimientos, subrayaban la defensa que hizo tanto de la dignidad episcopal, como de la jurisdisdicción eclesiástica y de los derechos y prerrogativas de la Santa Sede. Un aspecto importante de la imagen que las testificaciones nos muestran del siervo de Dios, corresponde a la relación que tuvo con su cuerpo. Los testigos estuvieron contestes en señalar, de manera directa o indirecta, que aborreció a su cuerpo[7], como prueba de lo cual se detenían en mencionar, en primer lugar, la actitud que tuvo hacia la comida y los ayunos, los cuales practicó de manera extrema. A eso se agregaban las dilatas vigilias y los estorbos que ponía a un descanso reparador y la utilización de ásperos cilicios[8]. En cuanto a las disciplinas, los testigos las mencionan, de oídas en su mayoría[9], aunque varios de ellos se habrían preocupado de verificar posteriormente las manchas de sangre que habrían quedado en los lugares donde se las aplicaba.

También los testigos, al reafirmar el enunciado de la pregunta, coincidían en hacer notar el compromiso del arzobispo con la oración, que constituiría una instancia fundamental de su vida diaria. Al respecto, lo

7. Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Procesos de beatificación de Toribio de Mogrovejo, vol. I, fs. 21r y 54v. Declaraciones de Juan de Roca y Sancho de Ávila.
8. Archivo Secreto Vaticano (ASV), Riti, vol. 1581, f. 58v. También, RODRÍGUEZ, V., *Santo Toribio de Mogrovejo. Organizador y apóstol de Sur-América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956, t. II, pág. 485, apéndice. Bartolomé Menacho se refiere en condicional a los cilicios de Mogrovejo.
9. ASV, Riti, vo. 1581, f. 71. El testigo Pablo de Moya señala que el arzobispo hacía que nadie le viese en sus disciplinas.

que ponen de manifiesto es la valoración que hacía de ella, sin entrar en mayores detalles en cuanto al tipo de oración que practicaba, salvo en lo que correspondía a las horas canónicas, que por ningún motivo dejaba de rezar. A la vista de los testimonios y de la ausencia de datos concretos, pareciera que Mogrovejo no puede ser considerado un místico. No hay información relacionada con los fenómenos extraordinarios asociados a la oración contemplativa. Y en cuanto a los milagros de carácter adivinatorio, se menciona el don de profecía, pero en pocas ocasiones, por ejemplo, al indicar que habría anunciado su muerte con anticipación[10]. En general, los milagros, realizados en vida y después de muerto, formaron parte de la representación que se hizo de Mogrovejo. Lo que llama la atención es que se aprecia un esfuerzo por atribuirle esa condición a numerosos hechos, que para la misma época parecían discutibles. No faltan los testimonios acerca de la realización de algunos milagros de sanación, incluso habría resucitado a una niña ahogada por un gentío; le atribuían el don de lenguas, pues se decía que indios bárbaros le entendían su prédica pronunciada en castellano. También se mencionan milagros diversos debidos a su intercesión después de muerto.

En general, en la imagen que fluye de las testificaciones del proceso ordinario de Mogrovejo se encuentran casi todos aquellos aspectos que, en su conjunto, la sociedad peruana del siglo XVII estimaba requisitos de la santidad. La ponderación de ellos, en todo caso, era un tanto especial para los parámetros al uso en el entorno virreinal. En los testimonios, ni las exageraciones en las disciplinas, ni los milagros vinculados a la oración contemplativa, ni los otros tipos de milagros, ocupan el papel central del relato. Lo maravilloso está presente, pero no con la trascendencia que tiene en los demás santos peruanos de la época. Se nos muestra como un ser extraordinario, pero lo especial, lo que se resalta por sobre todo, es su vocación pastoral y el compromiso por hacerla efectiva en la evangelización de los indios y, en general, en el auxilio a los pobres y desvalidos, sin importar las adversidades y peligros a los que se exponía para alcanzar sus objetivos. Todo ello se sintetizaba en su muerte, en el ámbito y en las circunstancias en que se produjo. Da la impresión que, en gran medida, fue el cuestionario el que contribuyó a que, en esta etapa, se decantara esa representación de Mogrovejo.

10. RODRÍGUEZ, V., Op. Cit., t. II, pág. 502, apéndice. Declaración de Diego de Morales.

Las primeras hagiografías

La de Diego de Córdova y Salinas

Las hagiografías regularmente han influido de manera importante en la configuración de la imagen de los candidatos a la santidad. Pensamos que, en el caso de Mogrovejo, ese fenómeno también estuvo presente y por ello nos detendremos en el análisis de las primeras que se escribieron.

Sobre el particular, resulta curioso lo que ocurre con la hagiografía que se encuentra inserta, como un capítulo, en la obra titulada *Teatro de la Santa Iglesia Metropolitana de los Reyes* del cronista franciscano Diego de Córdova y Salinas y que permaneció inédita hasta 1958, en que la publicó Rubén Vargas Ugarte[11]. Con ella se inicia lo que será una abundante serie de *Vidas* que se escribieron sobre Mogrovejo en la época moderna. El cronista franciscano habría elaborado el manuscrito hacia 1649-1650, paralelamente con la última etapa de trabajo de su crónica de la provincia de los doce apóstoles[12]. Lógico resulta preguntarse acerca del porqué consideramos una obra que en su tiempo no se imprimió y que, de hecho, no tuvo circulación, pues al parecer sólo se hicieron dos o tres copias manuscritas. El punto es que una de estas llegó a manos de Antonio León Pinelo, a la sazón en Madrid, que la utilizó en la vida que escribió sobre el arzobispo limense.

El texto de Diego de Córdova es breve, de 36 páginas impresas, pero su contenido y orientación resulta interesante por la imagen que proyecta del personaje. Sobre la etapa peninsular, enfatiza algunos aspectos. Uno, que se infiere de todo el relato de esa etapa infantil y juvenil, alude a la vinculación con Dios. De una u otra forma queda bastante claro que, a ojos del autor, Mogrovejo habría sido desde niño una persona elegida por Dios. El otro aspecto tiene que ver con lo extraordinario y lo milagroso. Todas sus acciones son excepcionales, ya sea la relación con los estudios, con la práctica de las virtudes, y con sus devociones y penitencias. A eso se suman, los milagros que experimenta.

Al referir su labor al frente de la arquidiócesis se resaltan los temas que ya había dejado de manifiesto el proceso informativo, como era su labor pastoral con los indios; su gestión de gobierno, con las

11. CÓRDOVA y SALINAS, D., *Teatro de la Santa Iglesia Metropolitana de los Reyes. Anales de la catedral de Lima*, introducción y notas de Rubén Vargas Ugarte S. J. Biblioteca Histórica Peruana, T. VII, Lima 1958.
12. GENTO SANZ, B., "Semblanza histórica del cronista peruano fray Diego de Córdova y Salinas (siglo XVII)", *Revista de Historia de América*, 40, 1955, pág. 483.

contradicciones experimentadas; la práctica de las virtudes, de manera especial, la caridad con los indios, los pobres y los enfermos; la oración y las mortificaciones. El punto novedoso estuvo en el carácter extraordinario que le asignó a sus acciones. Nada resultaba algo común. Todas sus actuaciones y comportamiento tenían algo de excepcional. Eso acontecía tanto en el gobierno de la diócesis como en el ámbito propiamente espiritual. En la práctica de la oración se fraguaban todas sus virtudes; ese ejercicio lo llevaba a tal extremo que el camino de su vida habría sido una continua oración. Y con las mortificaciones de su cuerpo, la exageración era lo que el texto de Diego de Córdova exudaba, ya fuese en los ayunos y abstinencias, como en las continuas disciplinas, en que los azotes "con cadenas de hierro le hacían verter arroyos de sangre". Esta visión que nos transmitía del personaje se completaba con la faceta milagrosa. Ella adquiere tal relieve que pasa a transformarse en una de las características principales de su imagen. El autor se esforzó en presentar a Mogrovejo como un milagrero, que gozaba de dones sobrenaturales, que le permitían, por intercesión divina, sanar personas y efectuar otros variados hechos maravillosos, como el conocer situaciones futuras, platicar con los ángeles, poseer el don de lenguas, obtener agua de un peñasco, calmar tempestades, tranquilizar animales furiosos, hacer hablar a una muda y resucitar a una niña, entre otros.

La representación que Diego de Córdova hizo de Mogrovejo, agrega una perspectiva nueva al personaje. Ahora es claramente un sujeto extraordinario, en todos los aspectos, muy dado a una mortificación extrema de su cuerpo, en que el ayuno y la sangre son protagonistas, y en donde el ámbito de lo maravilloso, del milagro, pasa a ser un elemento central. Esta imagen de Mogrovejo, calzaba muy bien con el modelo de santidad que asumía la sociedad virreinal peruana en el siglo XVII.

La *Vida* de Antonio de León Pinelo

La hagiografía que en 1653 publicó en Madrid Antonio de León Pinelo tuvo una importancia fundamental en el proceso de beatificación y en la configuración de la imagen de santidad del arzobispo[13]. Esta obra le fue encargada por el prebendado de la catedral de Lima Juan Francisco de Valladolid, nombrado por el cabildo para promover las remisoriales que

13. LEÓN PINELO, A., *Vida del Ilustrissimo i Reverendissimo D. Toribio Alfonso Mogrovejo. Arzobispo de la ciudad de los Reyes Lima*, Madrid, Pedro de Villafranca, impresor, 1653.

autorizaban la realización del proceso apostólico[14]. Debió escribirla contra el tiempo para que pudiera ser utilizada en Roma en la preparación del material requerido[15]. Para su elaboración, el autor se valió de una copia del proceso informativo, la que utilizó profusamente citando las declaraciones de los testigos. También, como hemos indicado, recurrió a la obra de Diego de Córdova y Salinas, y a variados textos referentes al ámbito indiano, que formaban parte de su rica biblioteca. A ello agregó entrevistas que hizo a varias personas, incluyendo autoridades del Colegio Mayor San Salvador de Oviedo.

La obra de León Pinelo, si bien está condicionada por la orientación del proceso ordinario, responde en buena medida a la idea que él tenía de la santidad y, asociado a esto, a la imagen de un modelo específico, el de San Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, canonizado en 1610. En la presentación, el autor señala que antes de escribirla revisó varias vidas de santos, sobre todo de aquellos que habían sido prelados. Encontrándose en esa labor, cayó en sus manos la que en 1626 publicó, en español, Luís Muñoz sobre Borromeo[16]. León Pinelo cogió la obra sobre el santo arzobispo de Milán e hizo una comparación con Mogrovejo, llegando a la conclusión de que las coincidencias entre ambos eran tan numerosas que parecía como si se hubiesen imitado uno a otro, cosa que reconoció imposible por ser contemporáneos, ambos habían nacido en 1538. En el texto mismo se preocupó de ir señalando todos aquellos aspectos, situaciones y hechos de la vida de Mogrovejo, que también había experimentado Borromeo. De esa manera, la obra de León Pinelo irradiaba una representación de Mogrovejo en la que, en el fondo, se le mostraba como otro Borromeo, el del Nuevo Mundo, con todo lo que eso significaba. No puede omitirse, que desde hacía ya bastantes años éste último era santo oficial, por lo que, estratégi-

14. Este procurador fue nombrado a instancias del rey Felipe IV. El prebendado Valladolid permaneció un año en España, antes de continuar a Roma, donde llegó en noviembre de 1653. LEÓN PINELO, A. de, Op. Cit., págs. 358-360. También, MONTALVO, F. A. de, *El sol del Nuevo Mundo ideado y compuesto En las esclarecidas Operaciones del Bienaventurado Toribio Arçobispo de Lima*, Roma, Imprenta de Ángel Bernavo, 1683, págs. 440-441. GARCÍA YRIGOYEN, C., Op. Cit., t. III, págs. 44 y 45.

15. LEÓN PINELO, A., Op. Cit. Presentación del autor, s/p.

16. MUÑOZ, L. , *Vida de S. Carlos Borromeo*, Madrid, Imprenta Real, 1627. Este autor se basó en las obras de GIUSSANO, G. P., *Vita di S. Carlo Borromeo*, Roma, Stamperia della Camera Apostolica, 1610. BASCAPÈ, C., *De vita et rebus gestis Caroli card. S. Praxedis arch. Mediolani*, Ingolstad, 1592. POSSEVINO, G. B., *Discorsi della vita et attioni di Carlo Borromeo*, Roma, 1591. GRATTAROLA, M. A., *Successi maravigliosi della veneratione di S. Carlo. Cardinale di S. Prassede & Arcivescovo di Milano.*

camente, la asimilación a él era un argumento de peso en vista de su beatificación. Pero no solo se trataba de una cuestión de ese tipo, pues el significado de la identificación iba bastante más allá. Esto implicaba la concordancia con un determinado modelo de santidad, el que representaba la figura de Borromeo. Este constituyó uno de los modelos de santo de la Contrarreforma, el del ideal de prelado. El que reorganiza la arquidiócesis de acuerdo a los parámetros de Trento; el que lucha en defensa de la jurisdicción eclesiástica; que se preocupa por la formación y disciplina del clero; que dedica gran esfuerzo a la labor pastoral; el que práctica con entusiasmo las virtudes cristianas, sobre todo la caridad con el prójimo[17]. Para León Pinelo todos aquellos elementos también estaban presentes en Mogrovejo, ninguno de ellos faltaba y en el texto presenta las acciones del prelado en relación a cada uno de ellos.

A su juicio, un santo era, antes que nada, quien practicaba todas las virtudes de manera especial, aunque en algunas lo hacía de manera más eminente. Y respecto de Mogrovejo lo destacaba por el ejercicio sobre todo de las virtudes de pastor, de limosnero, de caritativo y de penitente[18]. Por ello, hacía bastante hincapié en su labor apostólica, resaltando la preocupación por los indios, lo que se demostraría en las visitas de la diócesis. A la caridad con los pobres e indios, le dedica numerosas páginas, al igual que a la mortificación de su cuerpo, para controlarlo y reducirlo al espíritu[19]. Nos dice que lo sometía a penitencias rigurosas, como ayunos, vigilias y disciplinas, de cuya violencia quedaban huellas en los muros y pisos. Por cierto, que refiere los conflictos que enfrentó en defensa de la jurisdicción eclesiástica y en la observancia de los principios y disposiciones del Concilio de Trento. Otro de los aspectos interesantes que muestra la obra de León Pinelo se refiere al tema de los milagros. Para él, en el fondo, la santidad requería primero a las virtudes; el vivir conforme a ellas era el mayor milagro, lo que autorizaba a los demás. Los milagros no hacían santos, sino que eran demostración de santidad; y no todos tenían la misma significación[20], los realizados después de muertos eran los de mayor calidad y eran los que, junto a las virtudes, consideraban las bulas de canonización. León Pinelo se preocupó de revisar las que se expidieron en las canonizaciones de San

17. TURCHINI, A., *La fabbrica di un santo. Il proceso di canonizzazione di carlo Borromeo e la Controriforma*, Torino, Marietti, 1984.
18. PINELO, A. L., Op. Cit., pág. 186.
19. Ibidem, pág. 233.
20. Ibid., pág. 282. Los realizados por interseción de quien estaba muerto confirmaban que gozaba de la gloria.

Carlos Borromeo, San Ignacio y San Isidro[21], por lo que al hacer estas afirmaciones que anteponían las virtudes por sobre los milagros estaba asumiendo las nuevas orientaciones que impulsaba la Santa Sede.

El proceso apostólico

La causa no había avanzado en su tramitación, como se esperaba, después de la llegada a Roma del proceso ordinario en 1633. Buena parte del problema se originó en el decreto de 1634 del Papa Urbano VIII sobre el proceso de *non culto*, que, en el caso de Mogrovejo, no se había realizado en su momento[22]. La satisfacción de las imperfecciones, asociadas tanto a ese proceso como al ordinario, llevó varios años y merced, en parte, a las gestiones del rey Felipe IV y del procurador Francisco de Valladolid finalmente pudo lograrse. En 1654 se reactivó la causa al dictarse los decretos que permitían la apertura de los procesos de *non culto* y ordinario[23]. Al año siguiente, buscando estimular el avance del proceso, se publicaba en Roma la obra de Michelangelo Lapi, *Vita del servo di Dio D. Torivio Alfonso Mogrovejo. Arcivescovo di Lima*[24], que seguía muy de cerca la obra de Antonio de León Pinelo, al punto que alguno ha señalado que es la traducción al italiano de aquella. El autor, al igual que León Pinelo, resaltará las similitudes entre "los dos santísimos" arzobispos de Milán y Lima, ya desde la segunda página. En 1657 la Congregación de los Ritos expidió las cartas remisoriales que instruían sobre la realización del proceso apostólico, las que llegaron a Lima al año siguiente. En ellas se incluían las preguntas y artículos a los que debían ser sometidos los testigos, preparados en la Congregación de los Ritos, a partir del expediente del proceso ordinario y de las *Vidas* que circulaban.

El cuestionario y los artículos

Las preguntas eran 22, pero seis tenían un carácter general y se referían al testigo, a su identificación y capacidad para declarar. Las restantes correspondían propiamente al candidato. El enunciado de ellas especificaba los puntos o materias de la vida de Mogrovejo que debía contestar el testigo, a veces entrando en detalles concretos sobre los cuales responder. En este caso, por las preguntas, no se perfila con claridad una imagen del candidato, aunque tiene un énfasis un poco mayor lo maravilloso asociado a su persona. Las respuestas tampoco aportan

21. Ibid,, págs. 282-283.
22. MONTALVO, F. A. de, Op. Cit., págs. 434- 436.
23. Ibidem, pág. 454
24. ASV, Riti, vol. 1587. En el proceso apostólico se incorpora el libro de Michelangelo Lapi.

mucho debido a que un número significativo de los testigos atestiguan de oída. Debe tenerse presente que las declaraciones del proceso apostólico se desarrollaron entre 1659 y 1664, más de 50 años después de la muerte de Mogrovejo. Pocos lo conocieron personalmente y quienes sí lo hicieron, eran niños o adolescentes en esa época. Entre los que más información aportaron en esta fase estuvieron la sobrina del arzobispo, doña Mariana de Quiñones, de 80 años, y el fraile dominico Jerónimo Bautista Bernuy, natural de Alcalá la Real en España, de 81 años.

Con los artículos la situación es diferente. De partida son numerosos, llegan a los 102, cubriendo los diversos aspectos de su vida, develados por el proceso ordinario y las hagiografías. Y, dado que el enunciado de cada uno, por lo general, tenía un desarrollo amplio y explícito, en ellos estaba presentada en detalle toda la existencia del arzobispo[25]. Por otra parte, en la medida que los testigos en su mayoría tenían un conocimiento de oídas del candidato, aportaban muy pocos elementos nuevos a lo que se señalaba en los artículos. De hecho, en su gran mayoría, se limitaban a reafirmar lo que se indicaba en el enunciado de la pregunta. En consecuencia, la imagen de Mogrovejo que fluye del proceso apostólico está definida sobre todo por estos artículos y menos por las respuestas de los testigos o por el cuestionario.

Y qué es lo que nos dicen los artículos sobre nuestro personaje o qué aspectos son los que buscan destacar. De hecho el énfasis está centrado en cuatro cuestiones: la labor pastoral y de gobierno de la diócesis, la defensa de la jurisdicción eclesiástica y episcopal, la práctica de las virtudes y la realización de milagros. Respecto de la primera, en varios artículos había referencias a la celebración de concilios provinciales cada siete años y de sínodos diocesanos, a la publicación de nuevos estatutos y decretos sobre la organización de la Iglesia local. Se preocupaban de hacer notar que tuvo autorización expresa para la periodicidad de los concilios del Papa Gregorio XIII y que en todas esas materias cumplió con puntualidad los decretos y cánones sagrados del Concilio de Trento. También, en relación con el gobierno de la diócesis, se mencionaba la construcción, reparación y dotación de templos y la erección del seminario Santo Toribio. En otro artículo se refería al envío que hacía de procuradores a Roma para mantener informado al Pontífice del estado de la Iglesia de Lima. Así mismo se insistía en la solemnidad y devoción

25. *Sumario y memorial ajustado de las probanzas que por deposiciones de testigos, e instrumentos se an hecho por el Illustrissimo Senor D. D. Pedro de Villagomez, arzobispo de los Reyes*, Lima, Imprenta de Juan de Quevedo y Zarate, 1662.

con que realizaban los oficios divinos. En cuanto a su apostolado, lo centraban en las visitas de la diócesis, que los artículos sacaban a colación en varias ocasiones, amén de que le dedicaron uno específico, en que se mencionaba el esfuerzo realizado y las dificultades y peligros que debió superar para acudir a la salud espiritual de miles indios. En otro, resaltaban la predicación que hizo de la doctrina cristiana en los pueblos de indios, procurando, de manera especial, que los gentiles saliesen de su idolatría[26]. En artículos referentes a las virtudes, como la fe y la caridad, también estaba presente la labor apostólica del Siervo de Dios.

El resguardo de la jurisdicción eclesiástica aparece en varios artículos y se le asocia con la defensa de la autoridad pontificia. De esta dice, en el artículo 20, que tuvo tal reverencia a la Sede Apostólica y a la santa Iglesia de Roma que "nada cuidó tanto" como la guarda de sus decretos y mandatos y de que se practicasen los del Concilio de Trento. No faltaron las referencias a las serias contradicciones que había tenido con los ministros reales a propósito de la defensa de aquella potestad, por las que sufrió con paciencia injurias y persecuciones[27]. En uno de los artículos se hacía alusión explícita a la controversia generada con el virrey por la erección del seminario, respecto de la cual el monarca habría terminado por reconocer la justicia del Siervo de Dios[28]. Como arzobispo, se señala en el artículo 60 que se preocupó de defender los derechos de la Iglesia "y en dar a entender la libertad y jurisdicción eclesiástica y la autoridad Pontifical", como nunca antes otro lo había realizado tan fuertemente.

No obstante todo lo anterior, el aspecto que concentra el mayor número de artículos es el del ejercicio de la virtudes, nada menos 52 le son dedicados, es decir, más de la mitad del total. Aunque en sentido estricto varios de ellos no se refieren de manera directa a la práctica de alguna de las virtudes, es un indicador de la importancia que se le asigna a ese ámbito, que aparece como prioritaria y que muestra a un Mogrovejo que durante "toda su vida resplandeció en el ejercicio heroico y eminente" de ellas[29]. Y como ya lo había hecho notar su hagiografo León Pinelo, en la práctica de algunas había sido especialmente notable, que fue lo acontecido con la caridad, sobre todo la relacionada con el prójimo. De acuerdo a los artículos, la otra virtud que practicó de manera

26. Ibidem, f. 33r, art. 17.
27. Ibidem, f. 58v, arts. 50 y 55.
28. Ibidem, f. 61r, art. 54.
29. Ibidem, f. 36v.

superlativa fue la templanza. Aquí se destacaba su pureza y defensa de la castidad, el rechazo a los vicios, su docilidad y mansedumbre, el desprecio de las cosas temporales y del cuerpo, al que sometía a intensos ayunos y mortificaciones, mediante el uso de cilicios y disciplinas, que le hacían sangrar en forma profusa[30].

Las otras características de Mogrovejo, que resaltaban de los artículos, se referían a los dones sobrenaturales y a los milagros que había realizado en vida y después de muerto. En estas materias se hacía bastante hincapié y se indicaban en el enunciado de las preguntas los casos específicos que mostraban, ya fuese el goce de los dones de lengua y de profecía, o los milagros de sanación o los que modificaban la naturaleza de las cosas. Después de que varios artículos se refirieran a la muerte del Siervo de Dios, a su posterior traslado a Lima y a su fama de santidad, uno de los últimos trataba de los milagros realizados por su intercesión, después de muerto, aunque en esta pregunta no se entraba a precisarlos, dejando a los testigos que se explayaran sobre sus experiencias[31]. Sin embargo, a pesar de la presencia que estos temas tuvieron en esta parte del proceso apostólico, lo cierto es que lo relacionado con los dones sobrenaturales y milagros no alcanzó una significación parecida al ejercicio de las virtudes. En el fondo, el cuestionario y los artículos de esta etapa, reflejaban el sentir de la Congregación de Ritos acerca de lo que debía valorarse para la canonización de un santo moderno[32]. En ellos se representaba la imagen de un candidato que tuvo como prioridad de vida, con el auxilio divino, el ejercicio heroico de las virtudes, que gozó del favor de Dios expresado en los dones sobrenaturales y milagros, sin que opacaran el sacrificio personal, ayudado del Espíritu Santo. A ello se añadía la dimensión pastoral que le dio a su episcopado, la gestión fundadora que tuvo como arzobispo, unida a su defensa de la jurisdicción eclesiástica e identificación con las disposiciones tridentinas y con la autoridad Pontificia, aún a costa de sinsabores.

La *Positio*

De la diversa documentación con ese término, la más significativa para el caso que nos ocupa corresponde a la *Positio Super Dubio* referente a las virtudes, que correspondía a un compendio sobre la materia con

30. Ibidem, fs. 71r - 75v, arts. 68 a 73.
31. Ibidem, f. 101rv, art. 90.
32. SODANO, G., *Modelli e selezione del Santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli, Liguori editore, 2002, págs. 26 y 27.

información contenida en los procesos ordinario y apostólico, preparada e impresa por la postulación de la causa y que contenía además las críticas o animadversiones realizadas por el Promotor de la Fe y las respuestas a ellas dadas por el abogado defensor[33]. Este texto servía de base a las deliberaciones que, en la Sagrada Congregación de los Ritos, realizaban los teólogos y cardenales en las reuniones o congregaciones en que se decidía acerca de la heroicidad con que habría practicado las virtudes.

La *Positio* indicada contenía una información general de 65 páginas en que se hacía referencia a cada una de las virtudes practicadas. Luego venía una relación de las diferentes etapas de la vida del Siervo de Dios, siguiendo el orden de los cuestionarios, que tenía una extensión de 169 páginas. Continuaba con el ejercicio que hizo de cada una de las virtudes cristianas, indicándose lo expresado sobre el particular por diferentes testigos, de ambos procesos. En el fondo correspondía a un resumen de ellos, de ahí que se denominara *Summarium*, aunque tenía más de 330 páginas impresas. Culminaba con las animadversiones al ejercicio heroico de aquellas y las respuestas del abogado.

Esta documentación ¿qué agrega a la imagen de Mogrovejo perfilada por el cuestionario y los artículos? De partida, reafirmaba algunos aspectos ya destacados en las preguntas, pero también aportaba nuevos elementos. Hay que tener en cuenta que la *Positio* incluía el material considerado necesario para probar la práctica de las virtudes, por lo cual resultaba obvio que ese aspecto acaparara su contenido y que presentara un candidato que hizo del ejercicio heroico de ellas el centro de su quehacer. Pero, lo interesante es que esa situación está asociada a dos elementos que refuerzan lo que ya se vislumbraba en los artículos. Por una parte, la insistencia en reiterar, con las declaraciones de los testigos, lo extraordinario de las acciones del Siervo de Dios. Todo lo que había realizado resultaba asombroso, más allá de lo que podía esperarse de un ser de carne y hueso. De hecho, varios testimonios lo equiparan a un ángel. Se describen con detalle las peripecias que enfrentó en sus viajes, en los que se expuso muchas veces a accidentes mortales, llevado sólo por su afán de ayudar a la salvación eterna de los indios. Se resalta su compromiso con los pobres, a los que auxilia espiri-

33. *Congregatione sacrorum rituum… Beatificationis et canonizationis Ven servi Dei Turribij Alphonsi Mogrobesij Archiepiscope Limani. Positio Super Dubio an constet de virtutibus theologalibus…et cardinalibus*. Romae, Ex Typographie Reverendae Camerae Apostolicae, 1667.

tual y materialmente, hasta el extremo de repartirles bienes materiales y todas sus rentas. Con las mortificaciones del cuerpo, ya sea por los ayunos o disciplinas, ocurre otro tanto. De ese modo, en cada una de las virtudes se van indicando testimonios que describen las acciones asombrosas relacionadas con aquellas.

El otro elemento tiene que ver con el estímulo que había tras su comportamiento. Porque nada temía, ni a las incomprensiones, ni a las injurias, ni a los peligros, ni a la muerte. Incluso deseaba el martirio por Cristo. Esto era consecuencia, según los testimonios, del amor infinito que profesaba a Dios. Todo lo hacía por amor a Dios, por su honor y gloria. Confiaba plenamente en el Señor y se resignó siempre a su voluntad. Su preocupación ordinaria, de continuo, giraba en torno a Dios "y estaba todo en Dios y Dios en él"[34]. Vemos, en este caso, el fenómeno que había hecho notar Giulio Sodano respecto a la virtud heroica como fundamento de la santidad en el siglo XVII. Su ejercicio extraordinario sería un don divino, sobrenatural[35]. Los testigos señalaban que Mogrovejo gozó de todas las virtudes por gracia especial de Dios[36]. La gracia divina era la que estaba tras todas sus acciones[37].

La *Positio*, además de todo lo anterior, aportaba otro aspecto significativo. En el *Summarium* se citaban de manera textual varios párrafos sacados de la *Vida* escrita por Antonio León Pinelo, con la referencia correspondiente, y en ellos, por lo menos en una oportunidad, se hace una comparación expresa con San Carlos Borromeo. En consecuencia, la *Positio* estuvo muy condicionada por lo que representaba la santidad de dicho arzobispo. Eso se reflejaba en el desarrollo e importancia que tuvieron ciertos temas, como los relacionados con el gobierno de la arquidiócesis, con la labor pastoral, con la defensa de la jurisdicción eclesiástica, con la autoridad Pontificia y con la ejecución de los sagrados cánones y determinaciones del Concilio de Trento. Tales cuestiones se sacaban a colación al tratar de las diversas virtudes y eran reiteradas en distintas partes. Pero, sobre todo aparecen al tratar de las virtudes de la prudencia y de la fortaleza. En esas instancias se describen los peligros que enfrentó para tratar de salvar las almas de los indios, los sinsabores e injusticias que pasó ante los ministros reales por defender la autoridad del Papa. Se le dio gran realce a la comuni-

34. Ibidem, pág. 169. En el artículo 36 ya estaba presente esa idea, que hacen suya los testigos y se incorpora en el sumario de la *Positio*.
35. SODANO, G., *Modelli e selezione*…, pág. 32.
36. *Congregatione sacrorum*… *Positio super Dubio. Summarium*…, pág. 224.
37. Ibidem, pág. 252.

cación que tenía con el Pontífice, haciéndose referencia al viaje del procurador jesuita padre Diego de Zúñiga. Por cierto, que también se destacó la celebración de los concilios y sínodos, su labor relacionada con la disciplina eclesiástica y formación intelectual y moral del clero, y la elaboración y publicación de numerosas provisiones estatutos y decretos sobre la administración de la diócesis, que todavía seguían vigentes[38]. En definitiva, en cierta medida, se está mostrando la imagen de un símil de san Carlos Borromeo, pero incluso puede decirse que lo se está representando es un determinado modelo de obispo, el que encarnaba el santo cardenal. Y se podría ir más allá en este análisis, si seguimos el planteamiento de Turchini, según el cual en la canonización de Borromeo lo que se buscaba por la Santa Sede era presentar un modelo de prelado, moderno, a costa de la individualidad del personaje[39]. Algo de eso habría en la santidad de Mogrovejo, en el que la acumulación de virtudes y trabajos pastorales y de gobierno, más la identificación con el cardenal, difuminan su personalidad.

Las animadversiones referentes a las virtudes planteadas por el Promotor de la Fe, cuestionaban aspectos relacionados con el goce de algunos dones sobrenaturales y su condición milagrera. Se hacían presente ciertas objeciones formales, como que, respecto de la virtud de la Fe, no se presentara documentación sobre el bautismo y confirmación sacada de los libros parroquiales; también, respecto de todas las virtudes, el que figuraran muchos testigos de oídas que tenían un efecto probatorio menor o que en el proceso apostólico aparecían como testigos de vista personas que eran niños en tiempos de Mogrovejo, lo que les restaba credibilidad. En cuanto a aspectos más de fondo, se ponía en duda el que hubiese profetizado su muerte, que se probara la posesión del don lenguas en las prédicas a los indios y que hubiera tenido locuciones con los ángeles. En la *Positio* sobre los milagros realizados en vida y después de muerto[40], se reiteran los cuestionamientos al goce de los dones sobrenaturales mencionados y a la efectividad de ciertas acciones maravillosas que se le atribuían, debido a la falta de elementos probatorios. Así, respecto del milagro que hacía brotar agua de una fuente seca, se objetan los testigos por no estar contestes. Algo similar se decía en relación a lo acontecido con el cruce de un río torrentoso. O con el haber resucitado a un niño, pues no constaría

38. Ibidem, pág. 255.
39. TURCHINI, A., *La fabbrica di un santo…,* pp. 9 y 10. SODANO, G., "Il nuevo modello di santità…", pág.192.
40. *Positio Super Dubio. An ex pluribus deductis pro miraculis in Processibus*. Romae, Ex Typographia Reu. Camerae Apostolicae. 1675.

que hubiese efectivamente fallecido. También se ponen en entredicho numerosos milagros realizados después de muerto, en su mayoría de sanación y otros relacionados con el control de la naturaleza.

Epílogo

No obstante, estos cuestionamientos que afectaban, de alguna manera, a la representación de Mogrovejo que, en parte, había proyectado la *Positio* sobre las virtudes, lo cierto es que en el fondo la imagen no cambió. Siguió presentándosele como un ser extraordinario, realizador de acciones imposibles y milagrosas, movido por el anhelo de sacar a los indios de la idolatría y salvarlos para la vida eterna y por hacer realidad en la Iglesia peruana la implantación de las disposiciones tridentinas, impulsando un proceso refundacional. Las diversas hagiografías que se escribieron por esos años así lo muestran. La publicada por Fr. Antonio de Lorea en 1679, después de su beatificación, pero escrita con anterioridad, ya en el título deja entrever su orientación. En ella están todos los elementos que hemos destacado y que mostraban a Mogrovejo como un ser excepcional, dotado de todo tipo de dones y virtudes, símil de San Carlos Borromeo, con respecto a quien, incluso, le asignaba un parecido físico, de acuerdo a las representaciones que de ellos existían[41]. Algo parecido ocurre con las dos obras de Anastagio Nicoselli, publicadas en Roma, una en 1679 y la otra en 1680[42], y en las que el cardenal de Milán también está presente. La imagen de Mogrovejo como un imitador de Borromeo incluso se utilizará para lograr el apoyo de influyentes prelados italianos en la fase final del proceso de beatificación[43]. Por otra parte, en los apartados que Nicoselli dedica a las virtudes, los hechos presentados adquieren una dimensión tan impresionante que parecen sobrenaturales; y más todavía con las extensas secciones dedicadas a los milagros, que ocupan una parte significativa en el conjunto de sus obras, y que en el caso del compendio, incluye una relación, con más o

41. LOREA, A. *El bienaventurado Toribio Alfonso Mogrovejo. Arzobispo de Lima. Istoria de su admirable vida, virtudes y milagros*, Madrid, Julian de Paredes, Impressor, 1679, pág. 214.
42. NICOSELLI, A., *Compendio della Vita del beato Toribio Alfonso Mogrobesio. Arcivescovo di Lima*, Roma, 1679. *Vita del beato Toribio Alfonso Mogrobesio*, Roma, 1680. Las obras tienen diferencias de estructura y de extensión. La primera alcanza a las 213 páginas y la segunda a las 344.
43. GRIGNANI, M., "I santi Carlo Borromeo e Toribio de Mogrovejo: l'universale ideale di santità della Riforma cattolica nell'Archivio Storico Diocesano di Milano", en PAGANI, F., curatore, *Spicilegium medidanense. Studi in onore di Mons. Bruno Maria Besatra*, Milano, Luoghi Editoriali, 2011.

menos detalle, de nada menos que de 136 milagros realizados en vida y después de muerto[44].

¿Qué ha pasado con el modelo de santidad con el que se identificaba la sociedad peruana del siglo XVII? ¿Está presente en la imagen de Mogrovejo que nos muestra su proceso de beatificación? En la medida que en su caso termina por imponerse el ejercicio heroico de las virtudes como el factor determinante, puede dar la impresión que ha prevalecido la política de la Santa Sede, que privilegia las virtudes; y más todavía considerando que en las Bulas de beatificación y canonización[45] se le exalta sobre todo por la labor desempeñada al frente de la arquidiócesis, es decir, por responder al modelo tridentino simbolizado por San Carlos Borromeo. Con todo, junto a esos elementos, el concepto de santidad tradicional peruano logró permanecer y resistir a las políticas centralistas de Roma. En este caso se dio una situación parecida a la que Giulio Sodano detectó para los santos napolitanos. Las virtudes heroicas sí serán lo determinante, pero se las presentará de tal modo que lo extraordinario, maravilloso y milagroso surgirá como parte del

44. NICOSELLI, A., *Compendio..., op. cit.* A esas hagiografías se pueden agregar todavía las dos escritas por Francisco Antonio Montalvo, publicadas en Roma en 1683, y las de Francisco Echave y Assu, que se publicó en Amberes en 1688 y la de Nicolás Antonio Guerrero Martínez Rubio que se imprimió en Salamanca en 1728. La primera de MONTALVO titulada *Breve teatro de las acciones más notables de la vida del Bienaventurado Toribio Arzobispo de Lima*, enfatiza los hechos extraordinarios y maravillosos, al punto que los milagros constituyen el elemento predominante del relato. Incluso llega a presentar a Mogrovejo como un místico, lo que no se encuentra con esa claridad en ninguna de otras hagiografías sobre el arzobispo. La otra obra de MONTALVO, bastante conocida, *El Sol del Nuevo Mundo ideado y compuesto en las esclarecidas operaciones del Bienaventurado Toribio Arzobispo de Lima*, de bastantes más páginas que la anterior, modera la exposición de lo milagroso, aunque lo extraordinario está muy presente en el relato de las virtudes y también da importancia a la labor pastoral y de gobierno al frente de la archidiócesis. Todo esto resultaba muy en consonancia con lo planteado en la *Positio* sobre las virtudes y con el objetivo que perseguía de preparar la canonización. La hagiografía de Francisco ECHAVE y ASSU, *La estrella de Lima convertida en Sol sobre sus tres coronas el B. Toribio Alfonso Mogrobexo*, no aporta mayor cosa a la representación que nos interesa, pues se refiere a las celebraciones realizadas por la catedral de Lima con motivo de su beatificación. La última, *El Phoenix de las becas, Alphonso Mogrovejo, Hoguera de sus virtudes*, es un homenaje del colegio mayor San Salvador de Oviedo, en el que se describen las fiestas que allí se celebraron por su canonización y se le representa como un pastor que en su acción muestra el ejercicio extraordinario y heroico de las virtudes y en el que lo prodigioso es determinante de su imagen. En suma, aquí también se le muestra de una manera muy similar a la que veíamos en la *Positio* sobre las virtudes.

45. El texto de ambos documentos en GARCÍA, C., Op. Cit., t. III, págs. 52-58 y 229-235.

ejercicio de aquellas. A lo que se agrega el tema de las mortificaciones, que continuará asociado a lo exagerado e incluso a las efusiones de sangre. Por otra parte, esta representación de Mogrovejo que surge del proceso y de las hagiografías, al insistir en la práctica de las virtudes y en la asimilación con el modelo borromeico, termina, como ya lo hizo notar Turchini, para el caso del cardenal, por despersonalizarlo, por difuminar su individualidad.

Forjar santos en el Perú del siglo XVII.
Representación política, agencia criolla y cultura letrada virreinal

Making Saints in Seventeenth-Century Viceroyalty of Peru. Political Representation, Creole Agency and Lettered Culture

Carlos M. Gálvez Peña
Pontificia Universidad Católica del Perú
cgalvez@pucp.edu.pe / https://orcid.org/0000-0003-2755-2545

Resumen

El proceso de beatificación de Francisco Solano entre 1629 y 1675, el primero de reconocimiento oficial a un santo en el territorio del virreinato peruano, galvanizó a las instituciones y corporaciones más representativas de Lima por la importancia simbólica y política de la santidad contra-reformista. Fue también el primer proceso que enfrentó las regulaciones establecidas por el papado en 1634 para validar los procesos de santidad y por ello enfrentó dichas agencias locales con la institucionalidad romana de acuerdo al modelo propuesto por Burke para la forma en que se negocia y construye la santidad contra-reformista. Este trabajo prueba que dos niveles de negociación fueron los más contenciosos: los términos legales invocados para obviar las formalidades del proceso introducidas a partir de 1634 por Urbano VIII y la transformación iconográfica de los atributos de santidad de Solano desde el santo-patrono de la ciudad de Lima de 1630 hasta el evangelizador de indígenas como se presenta en la *vera efigies* de 1675. También se prueba que detrás de la propaganda a favor de la primera causa de santidad peruana existió un poderoso soporte intelectual y financiero de la elite criolla limeña.

Palabras clave: Francisco Solano, santidad contra-reformista, construcción de la santidad criolla, poder de la ciudad letrada.

Abstract

The beatification process of Francis Solanus between 1629 and 1675, the first official candidacy to sainthood in the territory of the Peruvian Viceroyalty, galvanized powerful institutional and corporate agendas in Lima due to the symbolic and political importance of the Counter-Reformation sainthood. It was additionally the first sainthood process to face the formal restrictions enforced by Pope Urban VIII in 1634. Because of that, tense negotiations between local power in Lima and the Roman Curia developed; a process that proves Peter Burke's thesis on how Counter-Reformation sainthood was built. This article demonstrates the difficulties that arose on two levels of such negotiation: the legal boundaries that creole lettered elites wanted to overcome in order to expedite the cause, and the iconographic changes from his depiction in 1630 as Lima's patron saint to the final vera efigies *of 1675 as a preacher of indigenous heathens. That transformation was required to achieve the final boost for his beatification but also shows how sainthood was still a shifting notion, with room to negotiate its definition. The article also sheds light on the ways the powerful lettered creole elite of Lima supported, both intellectually and financially, Solano's sainthood.*

Key words: *Francis Solano, Counterreformation Sainthood, Colonial Creole Sainthood, Colonial Creole Lettered City.*

Hace casi ya tres décadas, en el sugerente ensayo "How to be a Counter Reformation Saint," el historiador inglés Peter Burke señaló las líneas directrices que guiarían los estudios sobre santidad en el temprano período moderno de las décadas siguientes. Burke destacó las tensiones culturales e institucionales inherentes al proceso de creación de la santidad: las negociaciones entre la iglesia institucional y el pueblo devoto, aquellas entre la cultura letrada y la popular y distancias entre la agencia de los centros y las periferias para definir la santidad. Todas estas tensiones informaron y definieron —en opinión de Burke— el proceso de validación de la santidad, pero a partir de 1588, sostiene Simon Ditchfield, a dichas tensiones se añade la valla institucional de la gestión de la santidad contrarreformista, cuando se crea una oficina específica al interior de la curia vaticana: la Sagrada Congregación de los Ritos y Ceremonias[1]. Así, a partir de la sugerente propuesta de Burke, me parece relevante volver a repensar la primera parte del proceso de canonización de fray Francisco Solano, esto es, el largo camino conducente a su beatificación en 1675, luego de transcurridos más de sesenta años desde su muerte en Lima en 1610. Sobre todo, porque este proceso -el primero de su tipo en el Perú virreinal- coincidió con la reformulación del proceso de formalización de la santidad en Roma, y por ello permite evaluar la propuesta de Burke y otras más recientes que dialogan con esta tesis sobre santidad europea al ocuparse de procesos de santidad lejanos al ámbito europeo, como son los estudios de Ditchfield y Noyes.[2]

1. BURKE, P., "How to be a Counterreformation Saint," en VON FREYERZ, C., *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*, Londres, George Allen and Unwin, The German Historical Institute, 1984. Sobre la redefinición de la santidad a partir de Trento ver DITCHFIELD, S., "How not to be a Counter-Reformation Saint: The Attempted Cannonization of Pope Gregory X," *Papers of the British School at Rome*, 60, 1992, págs. 379-422 y BIRELEY, R., *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700,* Washington DC, Catholic University of America Press, 1999, págs. 113 y ss. Sobre el *ethos* de la santidad contra-reformista ver BENNASSAR, B., *La monarquía española de los Austrias. Conceptos, poderes y expresiones sociales*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2006, págs. 129 y ss.
2. Mi propuesta para el caso de Francisco Solano incorpora los aportes de tres estudiosos del tema de la santidad temprano moderna. Me refiero a Simon DITHFIELD y su trabajo dedicado al fallido proceso de canonización del papa Gregorio X en la década de 1630, "How not to be a Counterreformation Saint", ya citado; el ensayo de Ruth NOYES, "On the Fringes of Center: Disputed Hagiographic Imagery and the Crisis Over theBeati Moderni," *Renaissance Quarterly* 64, 2011, págs. 800-846; sobre la evolución gráfica y el proceso institucional de creación de un perfil de santidad; y el ensayo de Cornelius CONNOVER, "Catholic Saints in Spain´s Atlantic Empire" aparecido en el libro editado por Linda GREGERSON y Susan JUSTER, *Empires of God. Religious Encounters in the Early Modern Atlantic,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, págs. 87-105.

El largo proceso de canonización de Francisco Solano concluido en 1735, no es desconocido para los estudiosos del Perú virreinal, sobre todo por su extensión por alrededor de casi un siglo y aquí me interesa situarlo en relación a otros procesos de canonización no americanos para entenderlo mejor y poder superar límites regionales y teóricos. Dicho proceso de canonización de Solano, muerto en Lima en 1610, se inició en la capital virreinal en mayo de 1612, con el pedido del cabildo catedralicio al rey Felipe III enfatizando la utilidad social de su prontoascenso a los altares: "...y por lo que a de estar bien a estos reinos que se entienda a avido y ay en ellos santos que conocieron y trataron y se animen otros y augmente la devoción..."[3] Esta idea de la utilidad social del santo se mantendría como una constante en memoriales, historias y hagiografías relativos al proceso hasta al menos la década de 1650 y evidencia la agencia de aquellos sectores letrados invocando la utilidad popular de un culto cohesionador. En 1629, la iniciativa de canonizar a Solano pasaría al cabildo secular al declararlo santo patrono de Lima. Pero ni la entusiasta maniobra institucional a cargo de la élite limeña al dotar a la causa de un generoso estipendio para sostener a los procuradores en Roma, ni la extensa producción intelectual vinculada a la promoción de su causa aparecida entre 1630 y 1657; y menos aún el hecho de que varias ciudades sudamericanas lo declararan santo patrón entre 1629 y 1634 tendría efecto inmediato, pues la beatificación de Solano habría que esperarla hasta 1675[4]. El caso es relevante para repensar las contingencias y tensiones inherentes a los procesos de canonización del temprano periodo moderno hispanoamericano; pues el dilatado caso de Solano antecede al de la beatificación de su compatriota y contemporánea Rosa de Santa María entre 1668-1669 y canonizada en 1671. ¿Por qué pues el intento de producir el primer santo del siglo XVII —que tenía la ventaja de contar con el apoyo de *lobbies* corporativos, una influyente orden religiosa, no pocas finanzas y una producción cultural significativa de al menos cuatro crónicas, dos me-

3. Carta del cabildo eclesiástico de Lima al rey informándole de la muerte de fray Francisco Solano. Colección Vargas Ugarte (CVU), Lima, 1 de 1612.

4. El financiamiento de la causa de canonización tuvo dos fuentes: una institucional de 200 ducados anuales votada por la ciudad y una colecta popular. Ambas eran manejadas por un procurador designado por la orden. En 1681 -seis años después de la beatificación- el padre Obregón demandó a los herederos del mercader Pedro López de Gárate, quien había legado 8.500 pesos para la causa de Solano. Los herederos habían incumplido con el testamento y adeudaban en 1684, la suma de 64.000 pesos. Obregón señalaba que con un monto similar se había logrado la canonización de San Pedro de Alcántara en 1669 (beatificado en 1622). Archivo General de la Nación, Lima. Sección Corregimiento (Causas Ordinarias), mayo 16, 1684.

moriales, cinco hagiografías (dos de ellas en lengua extranjera) y tres relaciones— llevó 65 años, remontando considerables dificultades?[5]

5. CÓRDOVA, Diego de, *Relación de la Provincia de los Doce Apóstoles*, 1638. Archivo Histórico Nacional, Madrid, Mss. B124; *Teatro de la Santa Iglesia Metropolitana de Lima,* New York Public Library, Mss. Coll. 672; *Corónica de la Religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles del Perú de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco,* Lima, Jorge López de Herrera, 1651; *Relación escrita por el P. Fray Diego de Córdova del Orden del Seráfico Padre San Francisco, Predicador y Notario Apostólico de los Patronazgos hechos en el Venerable P. Fr. Francisco Solano,* Lima, c. 1634; *Relación de la causa de la beatificación y canonización del venerable Padre San Francisco Solano de la orden de Nuestro Padre San Francisco de la regular observancia y el estado que al presente tiene en la curia romana por el P. Fray Diego de Córdova coronista de su religión en el Perú,* Lima, Pedro de Cabrera, 1641; *Vida, virtudes y milagros del nuevo apóstol del Perú el venerable P. F. Francisco Solano de la seráfica orden de los menores de la regular observancia, patrón de la ciudad de Los Reyes, cabeça, metrópoli de los reynos del Pirú*, Lima, Jerónimo de Contreras, 1630*; Vida, virtudes y milagros del apóstol del Perú, el venerable padre fray Francisco Solano de la seráfica orden de los menores de la regular observancia, patrón de la ciudad de Lima, cabeça y metrópoli de los estendidos reynos y provincias del Perú… y en esta segunda edición añadida por el padre fray Alonso de Mendieta de la misma orden, calificador del Santo Oficio, Comisario Provincial de la Santa Provincia de los Doce Apóstoles del Perú y Procurador de la Ciudad de los Reyes en la causa de canonización del mismo sierbo de Dios Solano,* Madrid, Imprenta Real, 1643; y *Vida, virtudes y milagros del apóstol del Perú el B. P. Fr. Fco. Solano de la seráfica orden de los menores de la regular observancia, patrón de la ciudad de Lima. Sacada de las declaraciones de quinientos testigos que juraron ante los ilustrísimos arçobispos y obispos de Sevilla, Granada, Córdova… Tercera impresión que saca a la luz el R.P. Fr. Pedro de Mena, Predicador de Su Magestad, padre de esta Santa Provincia de Castilla y guardián del convento de Madrid,* Madrid, Imprenta Real, 1676. También: ORÉ, Jerónimo de, *Relación de la Vida y Milagros del venerable padre F. Francisco Solano, de la Orden de San Francisco, de la Provincia de Granada. Murió en la ciudad de Lima, Provincia de los Doze Apóstoles, en 14 de Julio de 1610. Sacada por el reverendo padre Luis Gerónimo de Oré, de seis informaciones jurídicas hechas por los illustrísimos señores arzobispos y obispos de Sevilla, Granada, Lima, Córdova, Málaga y de otra información hecha por orden del rvdmo. padre fray Antonio de Trexo, General de toda la orden de Nuestro Padre San Francisco, siendo comissario general de todas las Indias,* Madrid, 1614. Asimismo, SALINAS y CÓRDOVA, fray Buenaventura de, *Memorial del padre fray Buenaventura de Salinas y Córdova, Lector de Prima Jubilado, Calificador del Supremo Consejo de la Santa, y General Inquisición, Padre y Custodio de la Provincia de los Doze Apóstoles del Perú, Procurador General de la Ciudad de los Reyes para la Canonización del Venerable y Apostólico Padre Fray Francisco Solano y Comissario Delegado o Metropolitano de Lima… el qual presentó al Revmo. Padre Fray Francisco de Ocaña Padre de toda la Orden de nuestro seráfico padre San Francisco, confessor de la Reyna y Comissario General de todas las Indias,* [Madrid?],1641; *Memorial del Padre Buenaventura de Salinas y Córdova…. Procurador General de la ciudad de Lima… cuya grandeza y méritos representa a la magestad del rey nuestro señor don Felipe IIII católico monarca en ambos mundos para que pida a su santidad la canonización de su apostólico patrón el venerable Padre Fray Francisco Solano,* Madrid, 1639. Por último, la traducción al alemán de la obra del padre Córdova, editada por Mena: CÓRDOVA, fray Diego de, *Leben, Tugenden und Wunderewerk des Apostels von Peru nemlich Des Seelingen Vaters F. Francisci Solani Aus dem H. Seraphischen Orden der Minderen Bruder der Regularischen Observants/erwohlten Patrons zu Lima… von der Hispanischen in die Teusche Sprach ubersetz durch Johann Georg von Werndle,* München, Johann Jacklin, 1676 y la hagiografía en italiano: SAN DIEGO VILLALÓN, fray Juan de, *Vita del Gran Servo di Dio Fra Francesco Solano,* Roma, Michele Hercole, 1657.

Una respuesta fácil a este pregunta sería el impacto que tienen en el proceso los cambios procedimentales que se producen en Roma en la primera mitad del siglo XVII y que afectan no solo a la causa de Francisco Solano pero a otros perfiles de santidad. Las canonizaciones, reactivadas a partir de 1588 como parte del esfuerzo institucional Contra-reformista, luego de un lapso de 63 años, centralizarían el proceso en manos de la congregación de Ritos y Ceremonias. A esto se añadiría la formalización de los procesos de santidad con la bula de Urbano VIII de 1634 —confirmando los decretos de 1625— que zanjó la diferencia entre culto popular y culto oficial y estableció como obligatorio el permiso de Roma para que la veneración privada a un(a) venerable pasara a convertirse en culto público. Esta exigencia pondría fin a siglos de iniciativas devocionales de carácter popular y regional para definir qué era la santidad en opinión de los coterráneos del "santo" y sobre todo, al poder definir la necesidad social del impulso a un culto local y los medios por los que podía hacerse. Francisco Solano fue declarado "santo" en 1629 por su ciudad y su orden inició la promoción de su vida en el terreno hagiográfico -tanto al nivel textual como iconográfico- así como el culto público a sus reliquias, expuestas a la veneración popular. Su modelo de santidad era plenamente funcional a las necesidades de una ciudad de poco más de cien años de antigüedad y capital de un reino que aspiraba a convertirse en un foco de catolicidad en el centro de una geografía de evangelización reciente. A esto hay que sumarle las propias agendas de promoción intelectual que impulsaron los principales hagiógrafos del santo franciscano y los intereses sociales que estas representaron.

Este proceso de consolidación del perfil de santidad de Francisco Solano impulsado por sus compatriotas, se produjo entre 1629 y 1675 —la fecha de su beatificación— pero ese fue también el período más difícil para convencer a la curia pontifica de las virtudes de santidad del franciscano. Considerando que luego pasarían sesenta años hasta su canonización, pareciera no ser mucho el tiempo de esta primera etapa y hasta se observa una similitud con el lapso de tiempo tomado para la beatificación de San Pedro de Alcántara en 1622 (muerto en 1562), su compañero de orden, y canonizado en 1669. Por eso es importante pensar en el aparato propagandístico creado para tal efecto en la primera etapa, la que como señalé antes se basó en un impresionante corpus aparecido entre 1630 y 1676. Pero aquí quiero introducir una línea de análisis en la que no se ha incidido y es que la alianza entre la elite intelectual de Lima, el apoyo de los cabildos de la capital virreinal y los

esfuerzos de los procuradores de la orden, produjo no solo un masivo programa hagiográfico sino también un no menos interesante programa iconográfico que fue mucho más versátil que el primero y al cual, pese a sus dudas, quizá se deba el éxito final de la causa.

La más consistente elaboración de la teoría teológica y política que justificó tales esfuerzos institucionales y letrados, viene de la pluma del obispo agustino fray Gaspar de Villarroel, quien incluyó en su tratado *Gobierno Eclesiástico y Pacífico,* publicado en Madrid en 1651, una larga carta en la que pedía al papa Inocencio X la pronta canonización de Solano sin tomar en consideración las disposiciones de 1634 y en general las restricciones que ya regulaban la formalización de la santidad:

> Santísimo Padre: La constitución en orden a la nueva forma de proceder en la canonización de los santos que hizo la santidad de Urbano VIII antecessor de Vuestra Beatitud ha causado notable dolor en toda la Christiandad. Porque aviéndose de retardar aún los primeros passos cincuenta años enteros no ay quién tenga tan dilatadas las esperanças de una larga vida que se pueda prometer aver visto vivo y alcançar canoniçado el santo a quien tuvo afecto. Vi este sentimiento en España, experimentelo en las Indias y estoy lo tocando con las manos en esta iglesia que sirvo en que se oyen suspiros que llegan hasta el cielo de ver tan detenida la canonización del bendito padre fray Francisco Solano, varón notoriamente apostólico… no dudamos Santíssimo Padre que serían altíssimos los motivos que tuvo el santo antecessor de Vuestra Beatitud *pero serían inhumanas las leyes sino se admitieran algunas dispensaciones. Y si en alguna lo a de aver en ninguna puede concurrir tan apretada razón. No alego para que se abra la puerta deste estatuto.* La vida santíssima e innumerables prodigios que ha obrado Dios por este su siervo tan calificado de que ya está lleno el mundo porque lo dirán los processos… Los indios de aquestos reynos son (por el número) una parte muy crecida de la iglesia y por la cortedad de sus talentos deven arrebatarse el afecto todo del que es vicario de Christo, pues a Christo Señor Nuestro los más necesitados son los que más le llevan los ojos… y para el remedio de estos miserables Indios, previno grande aparato, predicando Isaías que para el alimento de las gentes disponía Dios Armadas de españoles… no socorre a esta gente por rica sino por necessitada; no por noble sino por afligida. *En cuya conformidad Vuestra Beatitud atento a que es en la tierra un vicedios y que debe tener el coraçón con las listas de la divina piedad, se ha de servir de hazer un espiritual socorro a estos cuitados indios con la canonización del santo padre Solano*. Discurrió por innumerables pueblos, amáronle estos naturales mucho, veíanle descalço

> y desnudo sobre un cilicio muy áspero un hábito de sayal roto... y como en estos indios es flaca la Fe, juzgábanle desdichado porque se privava de los deleites todos deste mundo...poniéndole**...** *muchos hombres ven estos indios cada día en los altares: muchos santos veneran en esta honra pero no vieron sus vidas. Vean aora colocado al que vieron desnudo, venerado de los pueblos... Y declarándonos por santo un ciudadano nuestro nos quite la nota que padecemos y la pena con que vivimos de que en tierra de tantos tesoros nos faltan los tesoros verdaderos.* Y que sepan las naciones todas que justamente ponen en aver dado santos a la iglesia su principal honor que también ha labrado santos el Perú...[6] [la cursiva es nuestra]

Este razonamiento a la vez teológico y político, centrado en la excepción de las Indias respecto de la normativa de Urbano VIII para sancionar la santidad —acaso expresada por vez primera en una carta enviada a Roma a fines de la década de 1640— ya estaba presente en el *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Pirú* (Lima, 1630) de fray Buenaventura Salinas y Córdoba, obra completada a fines de la década de 1620, en la que el santo era presentado como un logro del catolicismo criollo de la ciudad de Lima con una proyección regional y como un claro símbolo de orgullo imperial. Aún con mayor detalle recogió Salinas en su *Memorial* de 1639 el tema de la utilidad social del santo patrono en los jóvenes reinos transatlánticos de la Monarquía Hispana y su uso como eje de un culto católico identitario para las ciudades virreinales y como elemento cohesionador para la recientemente evangelizada población nativa[7]. Pensar a Solano en clave simbólica y política no era algo exclusivo del primer candidato a la santidad peruana. En mayo de 1634, el virrey conde Chinchón, escribió a Urbano VIII pidiendo la apertura del proceso conducente a la canonización del jesuita Diego Martínez: "...por haver sido apóstol de los infieles en muchas provincias de este reino,

6. VILLARROEL, Gaspar de, *Gobierno Eclesiástico y Pacífico*, Madrid, García Morrás, 1651, págs. 25-26.
7. "...los respetos y títulos de las excelencias temporales que tienen las ciudades, aunque compitan con Roma, no son de tanta consideración si se comparan con la gloria y soberanía que alcançan por los respetos divinos de los santos, que las honraron en vida..." SALINAS y CÓRDOVA, fray Buenaventura de, *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Pirú. Méritos y excelencias de la ciudad de Los Reyes, Lima cabeça de sus ricos y estendidos reinos y el estado presente en que se hallan para inclinar a la Magestad de su Cathólico Monarca Phelipe IV, rey poderoso de España y de las Indias a que pida a su Santidad la canonización de su patrón el venerable padre fray Francisco Solano de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco,* Lima. Gerónimo de Contreras, 1631, págs. 12 y 13, y *Memorial del Padre Buenaventura de Salinas y Córdova.... Procurador General de la ciudad de Lima...cuya grandeza y méritos representa a la magestad del rey nuestro señor Don Felipe IIII católico monarca en ambos mundos para que pida a su santidad la canonización de su apostólico patrón el venerable Padre Fray Francisco Solano,* Madrid, 639.

predicado en varias lenguas, convertido infinidad de indios... Suplico a Vuestra Santidad humildemente alegre y consuele a este reino con embiar sus letras executoriales para hacer la jurídica prueba de sus méritos...."[8] Es decir, justificó el virrey su pedido usando la misma línea interpretativa que Salinas primero y Villarroel dos décadas después.

Creo que es necesario enfatizar que a diferencia de fray Buenaventura de Salinas, con motivos personales e institucionales para promover la causa de su hermano de hábito, o el pedido del conde de Chinchón como vice-patrono para canonizar al padre Martínez, la carta del obispo Villarroel antes citada, permite entender otro argumento importante. Fray Gaspar de Villarroel, uno de los más señalados hombres de política eclesiástica del siglo XVII, sin vínculo personal o institucional con la causa de Solano inserta su pedido como un caso no resuelto de negociación jurisdiccional en un tratado de gobernabilidad virreinal y por ello es relevante destacar que desde su perspectiva como obispo americano, la negociación de la santidad de Francisco Solano como santo americano, debía empezar no en la romana Congregación de Ritos y Ceremonias sino en la periferia del imperio y concluir en ella. Esto se debía a que Solano era un súbdito del reino del Perú y la utilidad social y simbólica de su culto era esencial para los fines del reino. La ley podía observarse en otro caso, pero no sería recomendable aplicarla en dicho proceso y excluir a la devoción de la grey virreinal. Villarroel planteó el problema en clave legal de la misma manera cómo se negociaría la aplicación de un decreto real que si bien existía y se respetaba no era popular y cuya plena aplicación por ende, quedaría en suspenso. La carta a Inocencio X deja claro que la causa de Solano, si bien invocaba a los sectores populares virreinales como últimos beneficiarios del nuevo culto, era esencialmente una causa urbana promovida por las elites intelectuales y así su legitimación debía sancionarla Lima, ciudad que desde 1610 producía santidad al nivel de otro hitos geográficos del orbe católico. Se apeló pues a la misma negociación jurisdiccional y de derechos de representación política que a veces los reinos americanos —y en concreto el virreinato peruano— mantenían con la corona y sus representantes, pues el papa era, en opinión de Villarroel, un "vicesoberano" para efectos de asuntos religiosos. Esta clave de negociación era en Roma incomprensible[9].

8. Carta del virrey conde de Chinchón al papa, 16 de mayo de 1634 (CVU, Lima).
9. Sobre Lima como nuevo eje de catolicidad, ver SALINAS y CÓRDOVA, *Memorial de las Historias*. Sobre la noción de poder que vincula súbditos hispanoamericanos y la corona, ver CAÑEQUE, A., "The governance of Colonial Spanish America", en LEVY, E. y MILLS, K, eds., *Lexikon of the Spanish Baroque. Transatlantic Exchange and Trans-*

En el período de tiempo transcurrido entre la carta de 1612 enviada al papa por el cabildo catedralicio de Lima hasta la misiva del obispo Villarroel, publicada cuatro décadas después, la negociación entre las iglesias hispanoamericanas y el papado respecto de la perentoriedad de la formalización de la santidad criolla, no se produce. La inercia de Roma para impulsar la beatificación de Francisco Solano en la década de 1620, en que se canonizaron otros santos españoles, también auspiciados por su rey y sus órdenes religiosas, hay que verla en esa clave de tensión entre metrópoli y periferia y en el contexto del momento. Es cierto que hubo claras medidas y coyunturas favorables a la causa de Solano. Por ejemplo, a fines de la década de 1630, la cercanía de fray Buenaventura de Salinas, como procurador de la causa en Roma, con los cardenales Barberini, fue una ventana de oportunidad, así como su trabajo conjunto con fray Alonso de Mendieta, procurador franciscano en Madrid y Roma para impulsar el caso. El apoyo de Felipe IV a través de un donativo de tres mil ducados para apoyar el proceso, lo que comunica al conde de Chinchón en 1633; así como su endose al proceso a través de la orden al embajador marqués de los Vélez para que impulse la causa en 1642, no fueron poca cosa[10]. Se podría aducir que la decadencia de la influencia política española en Roma es también un argumento a considerar para entender la dilación en el proceso de Solano, pues Urbano VIII no habría estado particularmente inclinado en promover santos vinculados a la Monarquía Católica, como se evidencia en la causa de Gregorio X, perfil histórico vinculado a la casa de Austria; pospuesto durante el período 1622-1645 pese a las gestiones de sus procuradores. Pero en el caso de Francisco Solano, se debió a Urbano VIII precisamente, la expedición del rótulo para dar inicio al proceso de beatificación en 1625, el mismo que fue solemnemente recibido en Lima en el marco de suntuosas celebraciones en 1628[11]. Por ello, creo que el problema es más complejo en este caso y la dilación radicaría

formation, Austin, University of Texas Press, 2014, págs. 145-149. Esta noción de ser el "estado" una persona, asume que la negociación atenderá a las demandas individuales y colectivas. En esa línea la demana al papa de dejar de lado la normativa impersonal tiene pleno sentido desde la perspectiva de los católicos limeños. El gobernante debía fomentar la paz social y los distintos cuerpos sociales, beneficiarios de derechos y privilegios estaban obligados a defenderlos. CAÑEQUE, A., Op. Cit., págs. 147-148.

10. La carta de Felipe IV al conde de Chinchón fechada en Madrid el 31 de marzo de 1633 y la dirigida al embajador, marqués de los Veléz, en Roma, fechada en Zaragoza el 20 de agosto de 1642, las reproduce el padre Alonso de Mendieta en su edición de la hagiografía del santo por el padre Diego de CÓRDOVA, *Vida, virtudes y milagros del apóstol del Perú, págs*. 668 y ss.

11. DITCHFIELD, S., Op. Cit., pág. 381; CÓRDOVA, Fray Diego de, *Vida, virtudes y milagros*..., pág. 528.

en la entrada en vigencia de las bulas de 1634, los términos de la negociación criolla respecto a su causa, el inicio de un culto público antes de la beatificación, las apresuradas declaraciones de patronazgo de al menos quince ciudades americanas y, finalmente, en lo que se entendía a ambos lados del Atlántico por utilidad social de la santidad americana, evidente en los atributos descritos por hagiografías e iconografía[12].

Desde la perspectiva peruana, la utilidad social del candidato a santo descansaba en buena medida en la leyenda de su vida; es decir en aquello que había señalado al candidato para merecer integrar la comunidad de santos de la Iglesia Católica. A este efecto, las hagiografías eran de enorme importancia pues la fortaleza de su relato ciertamente promovía la causa. Para Francisco Solano, ya desde la década de 1610, tenemos hagiografías o memoriales apoyando su canonización, a cargo de sus hermanos de hábito: Luis Jerónimo de Oré (1614), Buenaventura de Salinas (1630 y 1639), Diego de Córdova (1630) y las reediciones de la obra de este último a cargo de los padres Alonso de Mendieta (1643) y Pedro de Mena (1676), además de la de hagiografía en italiano de Juan de San Diego Villalón (1657). Largo trabajo sería hacer la comparación textual —por lo demás sin diferencias significativas entre la hagiografía de Córdova y las ediciones madrileñas de su obra a cargo de Mendieta y Mena— pero se puede ofrecer un esquema. Hay unos préstamos entre los hermanos Salinas y Córdova en sus respectivas obras de 1630, con influencia de la obra de Oré. La edición de Córdova por Mendieta incorpora novedades documentales posteriores a 1631. La edición de Villalón se inspira en Córdova sobre todo. La hagiografía de Mena, simplifica el texto original de Córdova para privilegiar el perfil de santidad; claro intento de fortalecer la reciente beatificación de 1675. En todas estas hagiografías Solano es un héroe evangelizador y su intercesión produce decenas de milagros en distintos sectores sociales. No me voy a ocupar aquí del discurso milagroso. Solo diré que este tiene siempre un escenario urbano y las mercedes concedidas son básicamente la recuperación de la salud en la población hispanohablante, española y negra. Solo hay un milagro ocurrido en una mujer india y una visión en la que una india es la protagonista, pese a que la argumentación a favor de la causa de canonización, y como veremos, la iconografía, privilegiará la conversión indígena[13].

12. La primera beatificación posterior a la entrada en vigencia de la bula de 1634 es la de Francisco de Sales y data de 1662. DITCHFIELD, S., Op. Cit., pág. 381.

13. Se trata de la visión de una india en Tucumán, cuyo suicidio Solano presiente, y la salvación de una india en Castrovirreina, a punto de morir por mal parto. CÓRDOVA, Fr. Diego de, *Vida, virtudes y milagros…*, págs. 162 y 463.

Es precisamente el carácter argumentativo de la utilidad social del santo en el campo iconográfico el que me parece el aspecto más interesante —y contencioso— en la causa de Solano y también el que nos permite establecer la comparación con otras causas contemporáneas a fin de determinar esas tensiones entre creyentes e iglesia institucional. El correlato iconográfico del discurso hagiográfico era uno de los aspectos de mayor relevancia en las causas postuladas en Roma en la primera mitad del siglo XVII, como ha destacado Ruth Noyes al estudiar el debate sobre los cultos extraoficiales a Felipe Neri, Ignacio de Loyola y Francisco Xavier. En opinión de Noyes, fue el esfuerzo de consolidar la devoción a través de un programa iconográfico lo que hizo a este último plataforma de negociación donde la autoridad de Roma fue constantemente desafiada por oratorianos y jesuitas en los primeros años del siglo XVII. Propongo que no fue diferente en el caso de Francisco Solano y que acaso haya sido este aspecto el más problemático de su postulación y no porque la propuesta iconográfica se alejara de la ortodoxia, sino porque hubo al menos tres propuestas iconográficas que enfatizaron atributos diferentes del santo que pueden haber contribuido a la duda de su leyenda de santidad. La primera propuesta iconográfica debió haberse construido a partir de las primera hagiografía enfatizando al Solano angélico y patrón de Lima que fue la del padre Córdova de 1630. La segunda propuesta que es la que se articula con la edición de Córdova por Mendieta de 1643 (Grabado nº 1), que enfatiza más bien los atributos del predicador urbano. Se trata de un grabado impreso en Roma, en 1640, en el que Solano aparece como predicador en el atrio de la catedral de Lima, ante una audiencia esencialmente ciudadana.

Grabado No. 1. Tomado de: Córdova y Salinas, fray Diego de. *Vida, virtudes y milagros del apóstol del Perú, el venerable Padre Fray Francisco Solano de la seráfica orden de los menores de la regular observancia, Patrón de la ciudad de Lima, cabeça y metrópoli de los estendidos reynos y provincias del Perú...y en esta segunda edición añadida por el Padre Fray Alonso de Mendieta de la misma orden calificador del Santo Oficio, Comisario Provincial de la Santa Provincia de los Doce Apóstoles del Perú y Procurador de la Ciudad de los Reyes en la causa de canonización del mismo sierbo de Dios Solano*, Madrid: Imprenta Real, 1643. (Biblioteca Nacional de España, Madrid).

Grabado No. 2. Tomado de: CÓRDOVA y SALINAS, fray Diego de, Leben, Tugenden und Wunderewerk des Apostels von Peru nemlich Des Seelingen Vaters F. Francisci Solani Aus dem H. Seraphischen Orden der Minderen Bruder der Regularischen Observants/ erwohlten Patrons zu Lima... von der Hispanischen in die Teusche Sprach ubersetz durch Johann Georg von Werndle, München, Johann Jacklin, 1676 (John Carter Brown Library, Providence).

La tercera propuesta que es la que se aprecia ya consolidada en 1675 como *vera efigies*, es aquella en que el venerable Solano aparece como el predicador de indios en el Tucumán; y que se publica en Munich en la traducción al alemán de la edición de Córdova por Mena, el año de 1676 (Grabado nº 2). Aquí es indudable la exaltación de Francisco Solano como el evangelizador de indios en la frontera virreinal, modelo lejano al del predicador de la ciudad española que ofrece el grabado de 1640. Esta imagen, la *vera efigies* de 1675, debió haber sido lo suficientemente sólida como propaganda para obtener la beatificación en 1675 y convertirse así en la imagen oficial del santo. Probablemente empezó a circular unos pocos años antes de la beatificación pero ciertamente después de 1657, cuando Villalón publicó en Roma su hagiografía, la misma que no tiene propuesta iconográfica para el santo. Finalmente, la última imagen de Solano que se conoce es la del santo angélico, patrón indiscutible de Lima, que acompaña la hagiografía de Pedro Rodríguez Guillén, publicada en Madrid en 1735, el año de la canonización (Grabado nº 3) en la que el santo aparece sobre Lima como ángel y con el violín en la mano, símbolo de su dulce condición angélica. Esta imagen no formaría parte del debate iconográfico sobre la leyenda de santidad de Solano que he propuesto hasta ahora, pero sospecho que la representación del santo en clave angélica como patrono protector de Lima, que ya aparece en la narración de Córdova en 1630, finalmente apareció reelaborada y sin temor a la censura romana en la hagiografía de 1735. Es claro, entonces, en la línea de lo propuesto por Noyes, que la plataforma iconográfica era de particular interés para los postuladores por ser una suerte de laboratorio de experimentación en el que las instituciones que estaban detrás de las causas de santidad buscaron crear el correlato visual para una nueva forma de entender la santidad, completamente imbricada de la polémica sobre lo que era el fundamen-

to de la santidad en el contexto post tridentino, pero asimismo, era una plataforma de particular y severo control por parte de la curia[14]. Esto explicaría la mutación de la imagen de Solano, desde santo patrono de la *civitas catholica* de Los Reyes en 1630, a predicador y reformador de almas de la ciudad española —como sus hagiógrafos sostienen quedó demostrado en los días posteriores al terremoto de 1604— hasta su final mutación en evangelizador de indios en la década de 1670.

La iconografía impresa de Solano, ciertamente evolucionó en el tiempo y acaso sea una clave para entender los vaivenes del proceso. No hay certeza de que la primera hagiografía publicada en Lima en 1630 tuviera una estampa del siervo de Dios. No había en Lima la posibilidad de un grabado de cierta calidad, menos aún un grabador de cierto nivel. La segunda edición de Córdova, editada por Alonso de Mendieta en Madrid en 1643, ya tenía dos representaciones gráficas: la del rostro del venerable en el frontispicio, el cual semeja varios óleos que aún se conservan en el convento limeño y en varias ciudades hispanoamericanas. También contiene un grabado impreso por Jan Noort en Roma en 1640, donde el santo aparece predicando en la plaza mayor de Lima y que quizá se trate de una referencia al famoso sermón de 1604. El hecho de que fuera impreso tres años antes de la edición madrileña podría deberse a que el grabado se encargó en paralelo a la impresión del libro pero la edición tardó más que la imagen en circular. También podría tratarse de una imagen pensada para la circulación masiva, una estampa para promover la propaganda a favor de la causa —como sucedió en los casos estudiados por Ditchfield y Noyes— y que finalmente llegó a la primera edición española de la obra de Córdova. Es factible que la imagen haya tenido poco impacto en la comunidad institucional romana dado su marcado acento local. Solano aparece delante de un templo que solo se identifica con Lima por el escudo de la ciudad. Está de pie en una bulliciosa plaza poblada de un populacho que le presta poca atención. No es el mejor esfuerzo iconográfico para poner de relieve las calidades de su prédica y ciertamente no sus méritos de santidad, pero vincula claramente a Solano con sus conciudadanos y sus instituciones. Me pregunto si un episodio que ciertamente resonaba a los limeños fue motivo de interés en la corte pontificia, o por el contrario, produjo el efecto adverso. Esto podía ser una clave para entender la dilación de su proceso pese a los esfuerzos ya señalados.

14. NOYES, R., Op. Cit., págs. 801-802 y 804.

Entre 1640 y 1675, la imagen del candidato limeño a santo fue transformada progresivamente para enfatizar aquellos atributos por los que finalmente llegaría a los altares. Solano evangelizador de infieles dejó de ser un santo exclusivamente limeño, como hubieran preferido los intelectuales criollos que dedicaron sus mejores páginas a su causa. El evangelizador de los pobres indios del Tucumán y del Paraguay tenía ya un rol más global, o que apelaba mejor a los atributos de la caridad de un santo tal como entendía Roma la santidad en la segunda mitad del siglo XVII. De predicador de la iglesia limeña a misionero entre infieles, Solano había completado su transformación, más solo en la iconografía. Los textos hagiográficos, en su viaje de Lima a Roma, lo siguieron presentando como el santo de la ciudad donde predicó y murió, el hombre cuyos dones proféticos ayudaban a bien morir a señaladas damas de la corte virreinal y a bien parir a sus hijas, a más de curar a sus esclavas. Seis décadas más tarde, en la obra de Rodríguez Guillén impresa en Madrid en 1735, Solano aparece transformado en un ser angélico, elevado por encima de las geografías de su santidad y más vinculado a Lima —en su calidad de santo patrón— que a los confines del virreinato peruano. ¿Qué produjo esta nueva transformación iconográfica? Aquí, al parecer, el viejo tropo del santo franciscano angélico, tiene mucho que ver con la obra de fray Pedro de Alva y Astorga, quien publicó dos grabados en su obra *Naturae Prodigium, gratiae portentum: hoc est seraphici P. N. Francisci vitae acta* (Madrid, 1651) que combinan tanto el modelo de 1640 —Solano predicador— con la propuesta de ser un nuevo Francisco de Asis y arcángel, que une Asis con Lima en una geografía de santidad franciscana[15]. ¿Qué tanto impulsó la definitiva canonización de Solano el que la iconografía que lo presenta como evangelizador vigente entre 1640 y 1675, fuera reemplazada por el Solano angélico, modelo de santidad presente en el discurso hagiográfico desde 1630 pero sin correlato iconográfico hasta 1735? Conseguida su beatificación basada en la revaloración del modelo evangelizador —siguiendo el modelo de santidad del grabado de 1640— progresivamente el registro iconográfico migró al modelo angélico de santo franciscano propuesto por Alva y Astorga (ver grabados nº 4 y 5), que sugiere una clave de interpretación de Solano como otro San Francisco con características angélicas. A

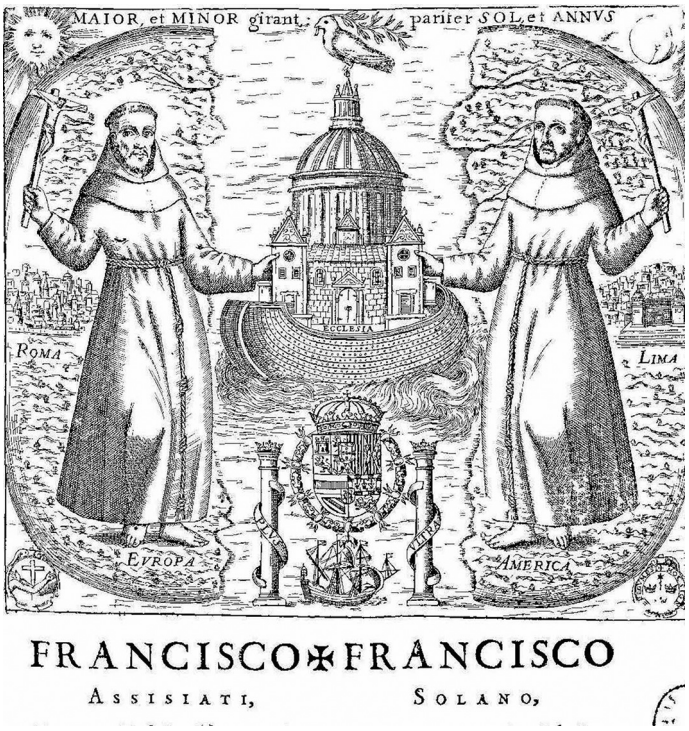
15. ALVA y ASTORGA, Pedro de, *Naturae Prodigium, gratiae portentum: hoc est seraphici P. N. Francisci vitae acta ... in quadraginta quinque titulos divisa : item pro apparato operis viginti sex praemituntur tabulae... omnia elaborata, et collecta a R. P. F. Petro de Alva et Astorga in eiusdem Seraphicae Regularis Observantia instituto filio...* Madrid, Julián de Paredes, 1651. Debo la referencia a la concepción angélica franciscana en la obra de Alva y Astorga, a una comunicación personal del Dr. Antonio Rubial (Roma, setiembre del 2018).

manera de hipótesis, sea válido sugerir que el grabado de Rodríguez Guillén consolida entonces el modelo profético, la personalidad angélica y el don de comunicación celestial de Solano, tal cual es descrito por Córdova desde la primera hagiografía de 1630, al relatar el bien morir de su madre, doña Juana de Silva, y la visión que del ángel de la guarda de la moribunda tuvo el santo[16]. Caridad, profecía y comunicación angélica.

Grabado No. 3. Tomado de: RODRÍGUEZ GUILLÉN, Pedro, *El sol, y año feliz del Perú San Francisco Solano, Apóstol y Patrono Universal de dicho Reyno ... glorificado ... en su Templo ... de la Ciudad de los Reyes de Lima, en ocasión que ... celebró... la ... canonización ... de que hace relación en esta ... Corte de Madrid...*, Madrid, Imprenta de la Causa de la V. M. María de Jesús de Agreda, 1735 (John Carter Brown Library, Providence).

Quiero regresar a las agendas de promoción personal e institucional expresadas en la propaganda hagiográfica detrás de la causa de Solano. El inmenso esfuerzo editorial de los intelectuales franciscanos criollos y peninsulares se entiende no solo como apoyo de la orden a la causa de su hermano de hábito. Como se ha señalado antes al enfatizar los esfuerzos de Lima y su elite social por negociar en los términos más propicios y expeditos la canonización de Solano, el primer santo peruano era un asunto confesional pero también un alarde político. La cuantiosa producción hagiográfica alrededor de Solano, le dio a los hermanos hagiógrafos fray Diego de Córdova y Salinas, y fray Buenaventura de Salinas y Córdova, la oportunidad de promover su talento en un ámbito imperial y transatlántico. Fray Buenaventura de Salinas, además, hizo uso de la causa de su hermano de hábito para debatir temas de importancia para la elite criolla peruana del siglo XVII como la vigencia de la encomienda y los beneficios de-

16. "Doña Juana de Silva... estando en los últimos días de su vida... mereció tener a su cabeçera al santo padre fray Francisco Solano... llegose el tiempo en que... aguardavan que espirase y estando quieta y serena, sin ser posible moverse... de repente mostró un espeçial sentimiento y con gran presteza se sentó en la cama... entonces, el bendito padre Solano... le mandó con estas palabras: "Díganos hermana... la visión que ha tenido... obedeçió la enferma y con suma paz dijo que avía visto a su ángel custodio que... la exortó que alabasse y bendixesse a Dios por averle perdonado sus pecados y que presto la llevaría al cielo...". Cfr. CÓRDOVA, Fr. Diego de, *Vida, virtudes y milagros...,* págs. 154-156.



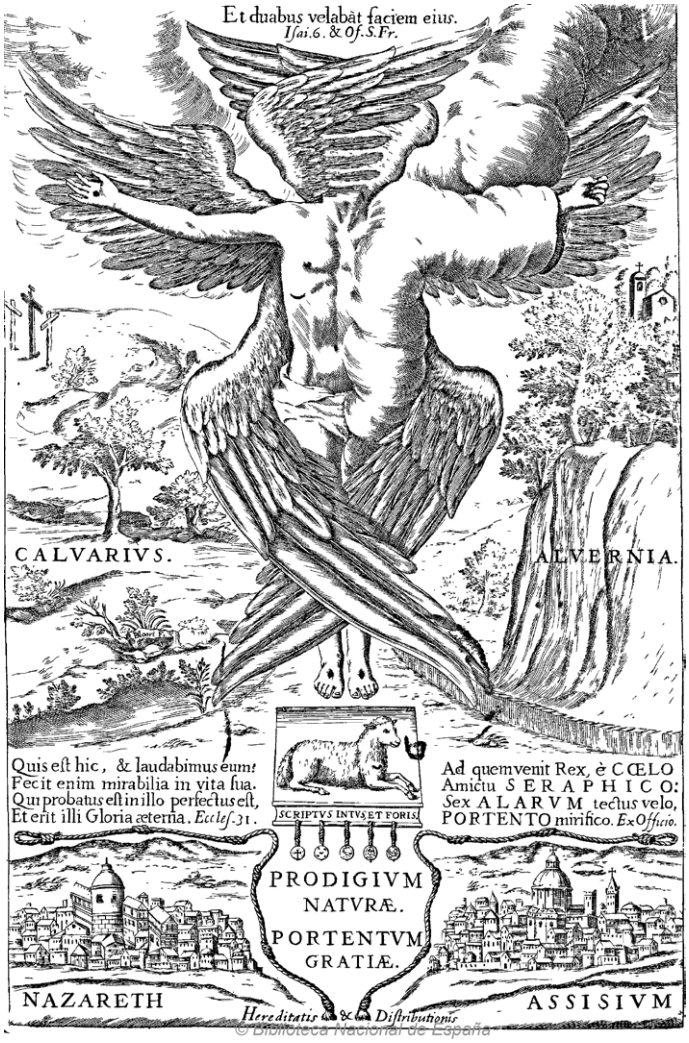
Grabados No. 4 y 5 (Esta pág. y siguiente). Tomado de: ALVA y ASTORGA, Pedro de, *Naturae Prodigium, gratiae portentum [Texto impreso] : hoc est seraphici P. N. Francisci vitae acta ... : in quadraginta quinque titulos divisa : item pro apparato operis viginti sex praemituntur tabulae ... / omnia elaborata, et collecta a R. P. F. Petro de Alva et Astorga in eiusdem Seraphicae Regularis Observantia instituto filio...*, Madrid, Julián de Paredes, 1651 (Biblioteca Nacional de España, Madrid).

bidos a los beneméritos y hasta su crítica al sistema minero. Acaso sus licencias políticas mermaron su legitimidad como vocero de la causa de Solano, de la que fue segundo procurador en la década de 1630, al tomar la posta de fray Alonso Cueto. Para 1640, la procuraduría de la causa pasaría a manos de fray Alonso de Mendieta y luego de fray Pedro de Alva Astorga. En Lima, fray Diego de Córdova y Salinas, desde su posición de cronista oficial de su provincia, lideró una sólida carrera en las letras virreinales alrededor de la postulación a la santidad de Francisco Solano; carrera con proyección internacional evidente en las ediciones españolas y alemana de su obra y con resonancias en la hagiografía en lengua italiana de fray Juan de San Diego Villalón. La estela de la fama familiar era tanta, que aún en 1679, en el sermón de fray Gregorio Casasola publicado en Lima para celebrar la beatificación de Solano, se alababa la obra de fray Diego de Córdova y el vínculo del culto del santo a la familia toda y en particular a la de la hermana del cronista, doña Mencía de Silva y Córdova, patrona de la primera capilla limeña dedicada al candidato a santo[17].

La relación entre la familia de doña Mencía de Silva y la causa de Solano, permite conectar con un problema muy serio desde la perspectiva de la curia romana, cual fue el culto público no autorizado a un siervo de Dios. El patronato de la capilla a Solano en Lima por la rica viuda de D. Jorge Manrique de Lara, oidor y encomendero de Charcas y hermana de fray Buenaventura y fray Diego, ilustra el hecho de que los esfuerzos hagiográficos de estos últimos fueran de la mano con la construcción

17. CASSASOLA, fray Gregorio, *Solemnidad Festiva, Aplausos Públicos, Aclamaciones Ostentosas que hizo esta nobilíssima ciudad de Los Reyes de Lima a la publicación del breve de la beatificación del bienaventurado San Francisco Solano...escrita por el lector jubilado Fray Gregorio Casasola, limense hijo de la misma provincia,* Lima, Luis de Lyra, 1679.

del culto público a través de la devoción pública promovida por su influyente hermana. Como ha señalado Cornelius Connover para el caso del beato Felipe de Jesús en México en la primera mitad del siglo XVII, los poderes eclesiásticos locales y municipales tenían mucha libertad en promover y financiar el culto del "santo" de su preferencia, sobre todo si le asignaban el estatus de santo patrono. Pero esta libertad para decidir sobre qué atributos destacar y cómo incorporar al "santo" al calendario local era problemática pues definía la santidad excluyendo a Roma. Esto se oponía a las disposiciones de Urbano VIII que exigían que antes de la formal canonización, el culto de un venerable se circunscribiera al ámbito de la orden y de lo privado. El culto público bien puede haber sido un motivo en el estancamiento del proceso de canonización del mártir franciscano mexicano[18]. En Lima, con la anuencia de su orden, y la agencia de la poderosa familia patrocinadora, el proceso de consolidación del culto popular a Solano se inició con el traslado de sus restos a la capilla de San Buenaventura en la basílica de San Francisco el Grande, tan solo catorce años después de muerto, donde empezó a recibir culto. Allí, gracias al patronazgo de doña Mencía, se procedió a la remodelación y adorno de la capilla a cargo del maestro Mateo de Tovar[19]. En la ha-



© Biblioteca Nacional de España

18. CONNOVER, C., Op. Cit., págs. 94 y ss.
19. En su trabajo sobre el maestro Antonio de Tovar, el padre Antonio San Cristóbal sostuvo que el padre Vargas Ugarte se había equivocado al señalar a Tovar como autor del altar de la capilla del patronazgo de doña Mencía de Silva, pues en su opinión, Francisco Solano no había sido beatificado durante el ejercicio profesional de Tovar en Lima. Sabemos que de hecho esto fue posible pues la capilla estaba de-

giografía de 1657, fray Juan de San Diego Villalón describe el ostentoso ornato de la capilla, y el texto incluso arroja dudas sobre la existencia de una propuesta iconográfica temprana sobre la vida del siervo, acaso después perdida:

> ricordandosi quanto era obligatta al santo padre Solano per i benefizii da lui ricevuti mentre viveva, volle fabricare una suntuosa capella nella chiesa del convento di San Francesco, magnificamente doratta, e di belle pintture adornata, e affetuosamente la destino pe'l culto del Servo di Dio Francesco Solano. Nel principal loco di essa in alto e posta la imagine de San Buenaventura, sin tanto que la Santa Sede Apostolica determini la solenne beatificatione del P. Solano, e piu basso si vede una cassa riccamente lavorata…preparata pel sacro dipossito dello[20].

El brazo de Roma no tardó en hacerse sentir en Lima, pues Villalón da cuenta que pese a la existencia de la "suntuosa capella" al interior del templo, los restos del siervo de Dios habían sido trasladados a la capilla de la enfermería del convento de San Francisco ya en 1656. Poco a poco el culto público limeño a Solano perdió impulso, acaso porque muertos los miembros de la familia que conocieron al "santo" y que fueron sus grandes impulsores y financistas, el sostén del culto se habría aletargado.

A manera de conclusión, podemos sostener que la tensa negociación que rodea el proceso de Francisco Solano ciertamente tiene muchos flancos que requieren atención, porque difiere de procesos fallidos como el del jesuita Martínez mencionado al inicio pero también de los muy exitosos como los de Rosa de Santa María o Toribio de Mogrovejo de la segunda mitad del siglo. El proceso de beatificación de Solano nos ayuda a entender cómo fue que la primera causa de la santidad peruana navegó en la coyuntura de la afirmación regulatoria impuesta por la Congregación de Ritos y Ceremonias durante las décadas de 1630 a 1670. No fue deliberadamente postergada por parte de Roma pero en ese tiempo, los intereses particulares e institucionales detrás de la causa, se vieron en la necesidad de hacer concesiones importantes en lo que respecta a los atributos de santidad de Solano en el terreno iconográfico. Esta primer causa de santidad peruana virreinal también

dicada "oficialmente a San Buenaventura" y las reliquias de Solano recibieron culto público allí hasta 1656. SAN CRISTÓBAL, A., "El ensamblador limeño Mateo de Tovar y la evolución de los retablos en Lima," *BIRA*, 23, 1996, pág. 245.

20. SAN DIEGO VILLALÓN, fray Juan de, Op. Cit., pág. 278.

sirve para comprender los procesos de readecuación y negociación limeñas ante las regulaciones romanas. La doble perspectiva local y global, permite que reconsideremos el modelo teórico propuesto por Burke para las causas de santidad contra-reformistas. En el caso de Solano hubo negociaciones entre la jerarquía eclesiástica y el pueblo devoto y tensiones para validar el modelo de la santidad deseado en Roma. Ese pueblo devoto en el virreinato peruano fue sobre todo una elite letrada urbana concentrada en las instituciones de gobierno civiles y religiosas. La evolución institucional de la iglesia católica en materia de santidad y las políticas Contrarreformistas vinculadas a ello, desataron una tensión con la periferia católica peruana que ya tenía más de cien años de trabajar en un catolicismo sincrético y que pretendía su propio espacio devocional. Centro y periferia no coincidirían facilmente en la definición de la santidad y su utilidad social en Hispanoamérica. Para los hacedores limeños de Solano, la santidad se negociaría con Roma como se negociaba una cuota de representación política con la corona, desde las demandas de la ciudad letrada limeña que ansiaba ser la Roma del Nuevo Mundo. Esa victoria no se logró pero aún así los retos a Roma no cesaron. En 1679, mucho antes de la definitiva canonización, fray Fernando Bravo señaló en un encendido sermón: "... Lima es patria y tierra de San Francisco Solano y San Francisco Solano es santo de mi patria, santo de mi tierra..."[21].

21. BRAVO, fray Fernando, *Oración evangélica panegírica de la beatificación de nuestro glorioso padre San Francisco Solano predicola en la Santa Iglesia catedral desta ciudad de Lima el R.P. Fray Fernando Bravo, Lector jubilado, calificador del Santo Oficio, Difinidor habitual de la Provincia de los Doze Apóstoles, domingo 23 de Abril de 1678*, Lima, Luys de Lira, 1679, f. 30v.

Fray Agustín de la Madre de Dios y su imagen de santidad del carmelita descalzo en el siglo XVII. Una aproximación histórica

Fray Agustin de la Madre de Dios and his sanctity image of the barefoot carmelite in the seventeenth century. A historical approach

Gonzalo Tlacxani Segura
El Colegio de México
https://orcid.org/0000-0003-3062-743X / tlacxanisg@gmail.com

Resumen

El presente trabajo tiene como propósito reconstruir el perfil de santidad del fraile carmelita que generó el P. Fr. Agustín de la Madre de Dios, a partir de la investigación documental que realizó por encargo del Definitorio Provincial para escribir sobre los primeros sesenta años de la presencia de los hijos de la Madre Teresa de Jesús en la Nueva España. Obra que el cronista carmelita intituló *Tesoro Escondido en el Monte Carmelo Mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, y que realizó entre 1646 y 1653.

Palabras clave: Orden del Carmen Descalzo, Santidad, Hagiografìa, Agustín de la Madre de Dios, Crónica Provincial

Summary

The purpose of this work is to reconstruct the profile of the friar's sainthood that Fr. Agustín de la Madre de Dios generated from the documentary research that he carried out on behalf of the Provincial Definitory to write about the first sixty years of the presence of the order of Mother Teresa of the Child Jesus in New Spain. This work was also entitled Tesoro Escondido en el Monte Carmelo Mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España *("Hidden Treasures in Mexican Mount Carmelo. Rich pool of examples and virtues in the history of the Discalced Carmelites in the province of New Spain") by the Carmelite chronicler, who wrote it between 1646 and 1653.*

Keywords: *Order of the Discalced Carmelites, Holiness, Hagiography, Agustín de la Madre de Dios, Provincial Chronicle*

> Junto ya este rebaño de la Virgen con el que vino de España, dispusieron el modo de su vida con ejercicios heroicos y empezaron con su vida a hacer fruto en aquesta tierra [Nueva España]. Como venían unos de Pastrana, otros de Lisboa, otros de la Peñuela, otros de Valladolid y de la Roda, seminarios en España de toda nuestra reforma y escuelas de penitencia, trasplantaron nuestros padres lo singular de esas casas a la recién fundada y era como un epílogo de todo el modo de su vida. Los excesos en penitencia de Pastrana, los rigores inauditos de la Peñuela, la observancia ejemplarísima de Valladolid, el silencio y pobreza de la Roda, la oración y ejercicios de Sevilla, que en nuestras crónicas tan acertadamente se ponderan, se hallaron en su flor recopiladas en este primer convento [San Sebastián Tumatlán], viéndose trasladadas a las Indias las virtudes heroicas y excelentes que asombraron en España.
>
> Fray Agustín de la Madre de Dios (c.1611–1662)

Entre la santidad y lo profano: el camino hacia la búsqueda del prototipo de santidad

Desde la llegada de los primeros once carmelitas descalzos a la Nueva España, el 27 de septiembre de 1585, los religiosos de la Provincia Mexicana de San Alberto se debatieron a lo largo de casi veinticinco años sobre el proyecto espiritual que debían practicar en la América Septentrional: un activismo misional, representado en la cristianización de los territorios del Nuevo México y Quivira, motivo original por el que habían cruzado el Océano Atlántico; o un apostolado urbano al interior de las principales ciudades del virreinato, por medio de la atención de las almas de españoles y de la práctica de ejercicios contemplativos[1]. Esta polémica no podría entenderse en su cabalidad si no giráramos la mirada hacía la Península Ibérica, espacio en el que las enseñanzas y la obra de la Madre Teresa de Jesús fueron reinterpretadas durante este mismo periodo por el P. Fr. Nicolás de Jesús María Doria, cercano discípulo de la línea contemplativa de la religiosa, que se hizo de las riendas de las reforma teresiana entre 1585 y 1594, y que expulsó del escenario de la descalcez al P. Fr. Gerónimo Gracián, defensor del proyecto pedagógico teresiano que postulaba la unión simbiótica de la labores misional y contemplativa[2].

1. *Vid*. MORENO, D. V., *Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México, 1585-1612*, 2ª ed., México, Porrúa, 1983, págs. LIII-350, y RAMÍREZ MÉNDEZ, J., *Los carmelitas descalzos en la Nueva España. Del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015, pág. 324.
2. *Cfr.* AUCLAIR, M., *La vida de Santa Teresa de Jesús,* 2ª. ed., trad. Joaquín Esteban Pe-

En el virreinato de la Nueva España, una vez realizado el traspaso de la doctrina de indios de San Sebastián Tumatlán entre 1606 y 1612 —último bastión de la causa misional teresiana— por parte de los carmelitas descalzos a los agustinos, la línea espiritual que debieron seguir a partir de este siglo los hijos de la Madre Teresa —quizás un tanto a regañadientes por el voto de obediencia— fue el de un *teresianismo contemplativo*[3]. Espiritualidad que buscó formar una imagen arquetípica del religioso descalzo apegado a sus votos de castidad, obediencia, pobreza absoluta y penitencia (mortificación) que, contraviniendo a la auténtica pedagogía teresiana en su seguimiento, se vería recompensada mediante el otorgamiento de gracias divinas. Ideal que logró permear al interior de la comunidad religiosa de la Provincia de San Alberto debido a la marcada influencia que ejercieron las enseñanzas de los primeros once carmelitas que vinieron de los conventos peninsulares de Pastrana, Lisboa, la Peñuela, Valladolid, la Roda y Sevilla; lugares en que se practicaba —como señala en el epígrafe Agustín de la Madre de Dios— la más terrible penitencia y observancia de la descalcez.

Entre 1586 y 1644 la Orden del Carmen Descalzo edificó diez de los dieciséis conventos que tuvo en la Nueva España, cerca de seis décadas en el que los religiosos alcanzaron grande fama al interior de la sociedad novohispana debido a los milagros obrados por devociones como la Virgen del Carmen y su Santísimo Escapulario y, no menos importante, por sus propios religiosos. La imagen de santidad que proyectaron estos "santos varones" hacia la sociedad novohispana por medio de actos portentosos y de su modelo de vida contemplativa, fue tema de temprano interés que la propia orden buscó cuidar desde su llegada al puerto de Veracruz y su posterior entrada a la ciudad de México en septiembre de 1585:

> Habiendo desembarcado en la Veracruz los religiosos, como tan estimados de los señores virreyes, quisieron así ellos como otras personas ricas solazarlos y para que se rehiciesen del trabajo de la navegación les rogaron que admitiesen algún refresco, pero respondieron ellos que no permitiese Dios que gente que venía a plantar la reforma diese el primer paso en las Indias con regalo, porque sería mal anuncio para lo venidero y que el mayor

rruca, Madrid, Palabra, 2014, pág. 116. *Vid*. ROS CARBALLER, C., *Jerónimo Gracián. El amigo de Santa Teresa*, Burgos, Monte Carmelo, 2014., y MARTÍNEZ-BLAT, V., *El Maestro Gracián. Su singular, azarosa y fascinante vida*, Burgos, Monte Carmelo, 2014.

3. TLACXANI SEGURA, G., *Santa Teresa de Jesús en la Nueva España, siglos XVI-XVII. Estudio histórico sobre la espiritualidad carmelita*, Riga, Latvia, OmniScriptum Publishing/ Editorial Académica Española, 2018, págs. 27-43.

> alivio del carmelita era el negarse a todos [...] Cuando entraron por México (dicen las relaciones de aquel tiempo) hubo notable concurso y alegría en la ciudad, y si al virrey que venía le preparaban arcos triunfales para entregarle las llaves de su gobierno, en viendo a los carmelitas entrar descalzos y a pie, tan pobres y remendados, al mirar tal remedo de los apóstoles les entregaron las del corazón con devoción muy pía[4].

Esta fue la descripción que fray Agustín de la Madre de Dios, cronista de la Provincia de San Alberto entre 1646 y 1653, realizó sobre sus hermanos de religión con una narrativa que, más allá de reflejar con veracidad aquel importante momento fundacional de la historia de los carmelitas descalzos en el Nuevo Mundo, fue la de crear una poética de la historia que respondió a una conciencia histórica y que, al entenderse en términos epistemológicos por medio de una estructura verbal discursiva, generó un modelo de representación histórica[5]. La organización sistemática de la información archivística y oral, que dio paso a la formación de una historia general de la provincia novohispana, no podría entenderse en su cabalidad sino tomáramos en cuenta las instrucciones y cuestionario que recibió fray Agustín de sus superiores para exaltar los prodigios y los hechos memorables de su religión; documentos que le permitieron entender al cronista su papel protagónico en la construcción de esta conciencia histórica religiosa en la que el fraile –el principal personaje de su historia– se desenvolvió en un doble escenario de la realidad apenas dividido por los muros conventuales.

Fray Agustín de la Madre de Dios y la imagen de santidad carmelita

Como bien señala Manuel Ramos Medina en *El Carmelo novohispano*, cuando llegaron los carmelitas descalzos a la Nueva España en 1585 se encontraron con un amplio modelo de santidad que se había ex-

4. Agustín de la MADRE de DIOS, *Tesoro escondido en el monte Carmelo mexicano. Mina rica de exemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España. Descubierta cuando escrita por fray Agustín de la Madre de Dios, religioso de la misma orden*, introducción, notas y versión paleográfica de Eduardo Báez Macías, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1986, pág. 32.
5. *Cfr*. TLACXANI SEGURA, G., "La crónica provincial novohispana en la legitimación de un discurso eclesiástico", *Tempus. Revista en historia general*, 5, 1/2017, pág. 135. Sobre la función narrativa del relato ejemplar que fray Agustín de la Madre de Dios usó en su crónica, véase: PÉREZ, M., *Los cuentos del historiador. Literatura y ejemplo en una historia religiosa novohispana*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Bonilla Artigas Editores, 2012, págs. 71-140.

tendido entre las distintas órdenes religiosas que llegaron a la América Septentrional desde 1524[6]. Dicho modelo fue expuesto y transmitido por medio de la crónica eclesiástica de Indias que se produjo durante los siglos XVI y XVII, la cual poseía una doble categorización en su interior: la crónica de evangelización y la crónica provincial. En el caso particular de esta última, su propósito fue glorificar los éxitos materiales y espirituales que cada una de las órdenes religiosas tenían en estas tierras; es decir, narrar la fundación de conventos, los milagros y devociones de los santos particulares y, no menos importante, exponer y difundir la vida de aquellos frailes que eran prototipos de santidad al interior de su propia comunidad.

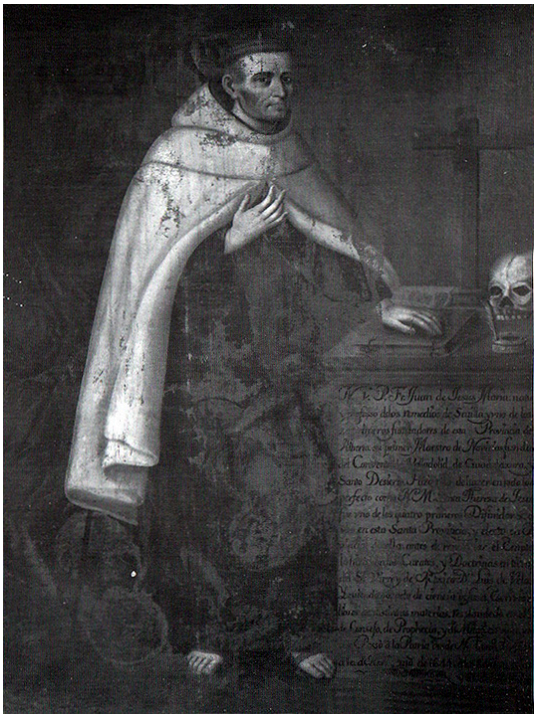


Fig. 1. Fray Juan de Jesús María (1566-1644). Anónimo (s. XVIII), Convento de San Joaquín.

La construcción de la imagen hagiográfica del religioso carmelita entre finales del siglo XVI y principios del XVII, no fue labor menor para alguien del talento de fray Agustín de la Madre de Dios. El 8 de julio de 1646, el padre cronista —dos meses después de su nombramiento durante la sesión del Definitorio Provincial— recibió un juego de tres cartas firmadas por el P. Fr. Juan de los Reyes —provincial de la Nueva España—, quién le felicitaba por su reciente encargo y le enviaba una serie de instrucciones sobre la visita que debía hacer por cada uno de los conventos que conformaban a la Provincia de San Alberto. Dentro de estos documentos que recibió fray Agustín se encontraba un cuestionario de seis preguntas, las cuales debió de haber pedido que respondieran los religiosos de mayor edad de cada uno de los conventos que visitó, para así obtener información testimonial necesaria para reconstruir —junto con el material documental de los archivos y las bibliotecas conventuales— la historia de la provincia:

> Interrogatorio
>
> 1) Primeramente cuando se fundó el convento en que año y mes y día que primeramente se saca de los libros del archivo, si tiene patrones o fundadores quiénes y qué renta dejaron, y si sucedió alguna cosa particular, o notable en su fundación.

6. RAMOS MEDINA, M., *El Carmelo novohispano*, México, Centro de Estudios de Historia de México Carso, 2008, pág. 233.

2) Ytem. Declaren qué religiosos han vivido en aquel convento de singular virtud y observancias, y las virtudes en que resplandecieron poniendo muy por menudo lo particular y raro en que se señalaron.
3) Ytem. Digan si vieron o supieron que dentro de casa, o fuera de ella obraron algunos milagros, o maravillas, por las cuales o por su doctrina, celo de almas, o púlpito, o raro ejemplo fueron estimados en la república con particular aplauso, digan con especificación las cosas particulares de que tuvieron noticia.
4) Ytem. Digan si vieron o supieron en aquel convento hay alguna imagen milagrosa y el origen de su invención, o colocación, los milagros o casos particulares que han sucedido en el convento, o afuera por su intercesión o vocación y las presentallas, o lámparas que tiene, y la devoción de los fieles con ella.
5) Ytem. Digan si tienen noticia de algunos milagros, o sucesos raros que haya obrado la gloriosa virgen del Carmen por su santo hábito y escapulario.
6) Ytem. Digan el nombre de los religiosos difuntos que ha habido en aquel convento desde su fundación, de dónde eran naturales, dónde tomaron el hábito y dónde profesaron, y la edad que tenían y tiempo de habito cuando fallecieron.

†

[Fr. Juan de los Reyes. Provincial][7]

Es a partir del análisis del cuestionario que llevó consigo fray Agustín de la Madre de Dios que es posible observar que tres de las seis preguntas de las que le pidieron obtuviera información, correspondieron al interés que existió del padre provincial de conocer el desarrollo de la vida conventual en su relación con la construcción de la imagen de santidad carmelitana; aspecto este último que las preguntas segunda y tercera buscaron aportar mayores elementos. Esta serie de observaciones nos permiten afirmar con certeza que existió hacia la década de 1640 una preocupación por parte de las autoridades carmelitas de ofrecer muestras de santidad a la sociedad novohispana y, no menos importante, de promover estos modelos con la intención de que estos venerables hombres alcanzaran el proceso de beatificación; hecho este último que permitiría posicionar a la América Septentrional como

7. "Origen y principio de la fundación de la provincia de San Alberto, sus primeros religiosos y relación de las apariciones que han visto algunos carmelitas", México, 1646, Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia (en adelante AHINAH), Ciudad de México, *Fondo Eulalia Guzmán*, leg. 74, n. 4, f. 31r-31v. Publicado en: TLACXANI SEGURA, G., "Instrucciones y cuestionario para la escritura de la historia general de la Orden del Carmen Descalzo en la Nueva España, siglo XVII", *Estudios de Historia Novohispana*, 57, julio-diciembre 2017, págs. 107-108.

potencial semillero de santos y santas dentro del mundo cristiano. Esta preocupación no era cosa menor por parte de las autoridades provinciales, hacía 1646 habían transcurrido ya 61 años de la llegada de los primeros religiosos descalzos, durante ese periodo no se había escrito una historia general —con excepción del intento que hizo fray Alonso de la Cruz—[8] de la provincia, ni mucho menos se había hecho una obra que permitiera promocionar los logros de la comunidad en materia de santidad y milagros, de ahí la importancia de la encomienda que recibió el padre Agustín.

Con la intención de conocer mayores detalles sobre la configuración de la imagen de santidad carmelitana para este periodo, es posible formular la siguiente pregunta: ¿cuáles son los elementos que permitieron construir el perfil hagiográfico que debían poseer aquellos carmelitas descalzos que aspirasen alcanzar el aroma de santidad? De acuerdo con la narrativa de fray Agustín de la Madre de Dios en el *Tesoro Escondido en el Monte Carmelo Mexicano*, la vida del fraile carmelita estaba inscrita —en lo que podríamos definir— "la trama del triunfo del bien sobre el mal", en la que el religioso adquirió una connotación simbólica de héroe cristiano en su camino a la redención para liberarse del mundo terrenal[9]; aspecto que puede verse ejemplificado en su participación durante el auxilio que prestó a las almas del Purgatorio o en la curación física de distintos miembros de la sociedad novohispana por medio de la intercesión divina:

> [...] Lo cual, con ser grande muestra de la virtud soberana traer a Dios a los que no le conocen y dar nueva gloria a Cristo y crédito a su iglesia, es también un *indicio* manifiesto y es una prenda muy clara del grande amor que Dios tiene a los suyos y el aprecio que hace de ellos y que quiere que el mundo los venere y estime como es razón. Hace Dios cuando prodigios un alarde de los méritos de aquellos por quien los hace y declara la cabida que consiguen con él sus oraciones, pues dispensa con las leyes de la naturaleza porque ellos se lo piden y hace prodigios con su omnipotencia por sólo contentarlos. Según lo cual parece que conduce al crédito de esta casa el referir algunas maravillas obradas por su respecto; pues Dios en ellas se acredita grande y declara que tiene grande amor a los que en ella viven [...][10]

8. *Vid.* CRUZ, Alonso de la, *Relación de la fundación de la provincia de nuestro padre San Alberto de la Orden de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen del Reyno de la Nueva España y de las cosas tocantes a ella...*, 1632, 56 fols. (Manuscrito Tlacopac 2)
9. TLACXANI SEGURA, G., "La crónica provincial novohispana...", pág. 141.
10. Agustín de la MADRE de DIOS, Op. Cit., pág. 354.

Por otra parte, la construcción narrativa de la vida del religioso aspirante a la santidad tiene como elemento distintivo el que ésta se enmarcó dentro de un esquema hagiográfico genérico que compartió con los miembros de otras órdenes religiosas: el autor explica el nacimiento y la "prodigiosa" infancia del religioso, donde destacan las noticias sobre sus padres y familiares que "gozaron de altos dotes de espiritualidad"; seguidamente se ahonda en su niñez y educación, periodo en el que se resalta su "contacto" con la divinidad; se abordan las pretensiones que tuvo el religioso para tomar el hábito, haciendo énfasis en los ejercicios espirituales que practicaba; una vez tomados los votos se relatan aquellas peculiaridades de su estado religioso, como los arrobamientos y contactos con Dios, pasando por aquellos episodios tormentosos con el demonio y sus tentaciones; finalmente se abordan los prodigios y virtudes que caracterizaron al religioso como fue su espíritu caritativo y los milagros que obró en vida y una vez muerto[11].

El *teresianismo contemplativo* construido por el padre Nicolás Doria entre 1585 y 1594 tuvo como uno de sus principales pilares los votos religiosos de castidad, obediencia, pobreza absoluta y penitencia para la realización de una vida conventual de intensa oración, mortificación y recogimiento. Estilo de vida religiosa que, junto con los elementos hagiográficos ya tratados, permitieron al padre Agustín encontrar —durante su visita por la casas de la provincia— a aquellos religiosos representativos de la imagen de santidad carmelitana de la Provincia de San Alberto que sumaron cerca de dieciocho casos, los cuales logró exponer a largo del *Tesoro Escondido en el Monte Carmelo Mexicano*. Dentro de esta historia hagiográfica es posible encontrar a cuatro personajes que fueron de gran importancia para la provincia: las madres Inés de la Cruz e Isabel de la Encarnación, pilares de la vida conventual femenina teresiana en la Nueva España y quienes encabezaron la fundación de los dos primeros conventos en la ciudad de México y Puebla de los Ángeles, respectivamente; fray Pedro de San Hilarión, uno de los padres fundadores del Carmelo novohispano y gran conocedor de la espiritualidad contemplativa, la cual introdujo en las primeras fundaciones carmelitanas del último tercio del siglo XVI; y, muy especialmente, fray Juan de Jesús María "el indiano", constructor del *teresianismo contemplativo* en la Nueva España y quién configuró el camino espiritual que seguiría la provincia hasta el siglo XIX.

11. RUBIAL GARCÍA, A., "La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España", tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, págs. 41-46.

El caso del P. Fr. Juan de Jesús María resulta singular dentro de la crónica provincial carmelita escrita por fray Agustín por distintos aspectos. Natural de Sevilla, el padre Juan de Jesús María fue el más joven de la expedición y el último "del grupo de los doce" en morir. Destacó en vida por su alma virtuosa, sus escritos místicos y por ser un personaje de notable fama al interior de la sociedad novohispana como resultado de sus milagros, los cuales le valieron ser el confesor de distintos virreyes y notables. Por estos y otros motivos, fray Agustín dedicó varios capítulos de su crónica para tratar su vida y prodigios, situación que respondió a dos importantes razones: primera, el cronista conoció personalmente al religioso cuando era octogenario de edad, periodo en el que la santidad del padre Juan era irrefutable para la época en términos sociales, y, segunda, como producto de la admiración que el cronista tenía hacia él, fray Agustín consideró su vida como el máximo ejemplo de santidad que podrían tener y seguir los carmelitas descalzos en su camino religioso, y, no solamente eso, sino como la mejor imagen propagandística de la orden ante la sociedad sobre la vida que se practicaba al interior de sus conventos[12].

La importancia de este emblemático personaje no podría comprenderse en su cabalidad si no tomaramos en cuenta su principal aportación a la causa del establecimiento de la espiritualidad contemplativa en la provincia mexicana, la cual fue la construcción del único convento contemplativo para varones en las Indias: el Santo Desierto de Santa Fe. La erección de este tipo de casa conventual respondió al proyecto que en 1592 planteó el padre Tomás de Jesús a fray Nicolás Doria, por medio del cual se aspiraba que sus moradores pudieran conectarse con los origenes eremíticos de la propia orden[13]. La búsqueda del perfeccionamiento de la vida conventual contemplativa, por medio de los desiertos, permitió en el caso indiano que los religiosos como el propio padre Juan de Jesús María y sus seguidores corrigieran cualquier defecto que pudieran observar en su vida espiritual practicada hasta el momento y así alcanzar un grado de santidad por medio de la práctica de ejercicios de mortificación, ayunos, oración y silencio.

12. Sobre la vida de Juan de Jesús María y su análisis hagiográfico, véase el tercer capítulo de: TLACXANI SEGURA, G., *Santa Teresa de Jesús en la Nueva España, siglos XVI-XVII...*, págs. 137-173. Así como el trabajo de BIENKO de PERALTA, D., "La autobiografía de un carmelita novohispano, fray Juan de Jesús María, prior, fundador del Desierto de los Leones y confesor de Palafox", en SÁNCHEZ FLORES, A., comp., *Memoria. XVIII Encuentro de investigadores del pensamiento novohispano*, San Luis Potosí, s/e, 2005, págs. 807-810.

13. PUERTA, S., *El carmelo teresiano. Compendio histórico*, introducción de Ildefonso Moriones, Roma, Antequera, 2011, pág. 222.

Este compromiso religioso tuvo como su principal expresión plástica un cuadro que se encontraba en el pórtico del ingreso al convento de Santa Fe —del cual sólo conservamos una descripción—, que por medio del discurso simbólico señalaba los ejercicios espirituales practicados en su interior:

> (...) En un pórtico que hace allí la ermita y cae de parte de afuera se ve luego en entrando un carmelita que espeluza los cabellos y es una imagen de lo que allá dentro se afecta y se practica. Está crucificado en un madero, tiene un candado en la boca, un cilicio en los ojos y en el pecho se ve el corazón partido con un niño Jesús que en él descansa y tierno se adormece. En la mano derecha tiene el fraile una cruda disciplina y en la izquierda una vela, porque vele y mire que se acaba. Dos trompetas le tocan al oído, dos desengaños forzosos; una la muerte que le está diciendo que se ha de acabar la vida y otra un ángel que está llamando a juicio con más espantosa voz. El candado en la boca significa aquel eterno silencio con que se vive allí, la disciplina la continua penitencia y la venda en los ojos los sentidos en todo mortificados; pero el mundo a los pies la desestima de todos sus deleites. Solo el niño Jesús está en el alma; él solo vive en el pecho y para él solo viven los que muertos están a cualquier gusto en aquella soledad[14].

Antes de concluir, es importante señalar que el entendimiento de la cultura cristiana medievo-renacentista española de los siglos XVI y XVII, caracterizada por libros sobre la vida de los santos, la lectura de los sermones y catecismos, el culto y veneración de las imágenes por medio de las cofradías, así como la presencia de las distintas expresiones plásticas patrocinadas por la Iglesia y sus devotos para transmitir distintas enseñanzas cristianas y pasajes bíblicos, nos permitirá comprender el ambiente cultural en el que se forjaron desde niños aquellos religiosos que aspiraban convertirse en el arquetipo de santidad al interior de sus comunidades conventuales[15]. Esta educación en la fe cristiana recibida en el hogar y en el templo, constituye el eslabón que ayudará a esclarecer los motivos por los que Juan de Jesús María y cientos de jovenes peninsulares decidieron abrazar la vida religiosa en este periodo con la intención de llevar la palabra de Dios a las Indias o al lejano Oriente.

14. Agustín de la MADRE de DIOS, Op. Cit., págs. 285-286.
15. *Vid*. MAROTO, D. de P., *Espiritualidad española del siglo XVI. I. Los Reyes Católicos*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2012, págs. 275-278., y DEFORNEAUX, M., *La vida cotidiana en la España del siglo de oro*, Barcelona, Argos-Vergara, 1983, págs. 148-149.

La otra cara de la santidad: algunas consideraciones

El análisis de la imagen de santidad que el carmelita descalzo buscó proyectar dentro de la sociedad novohispana del siglo XVII, partiendo de un escenario dual de estudio, nos permite observar no sólo la concepción hagiográfica que se hizo del mismo al interior del convento mediante la crónica provincial, sino, a partir de las fuentes judiciales de archivo, la indisciplina religiosa que manifestaron los religiosos ante la sociedad novohispana a partir de las denuncias presentadas ante el Tribunal de la Inquisición de México. Cerca de un centenar de denuncias contra los carmelitas descalzos por parte de seglares, religiosas y hermanos de religión se han podido rastrear en un lapso temporal que comprende los años de 1606 a 1698. Periodo que ha sido establecido por aparecer en 1606 las dos primeras denuncias contra carmelitas descalzos ante la Inquisición, en el caso de fray Pedro de Formista por "fingir ser comisario del Santo Oficio", y, en el caso de otro religioso descalzo, por "haberse embarcado con los enemigos"; en 1698 se presentó el último proceso correspondiente a este siglo contra el carmelita Andrés de San José por solicitante[16].

A partir de esta observación, es posible preguntarnos ¿cuál fue la verdadera espiritualidad practicada por los carmelitas descalzos al interior de sus conventos? y ¿cómo intervinieron las normas de la moral sexual, los intereses políticos y económicos en el proceso de degradación de la imagen hagiográfica del varón religioso de la Orden del Carmen, a partir de las denuncias realizadas ante el Tribunal de la Inquisición?

Respondiendo a la primera pregunta, la espiritualidad practicada al interior de los conventos de carmelitas descalzos en la Nueva España, como lo indica el epígrafe inicial de este trabajo, se caracterizó por los rigores físicos y espirituales que supuestamente realizaron los religiosos tanto en el noviciado como en la vida común conventual una vez tomados los votos perpetuos. Sin embargo, las grandes mortificaciones que fray Agustín de la Madre de Dios describe en su

16. *Vid*. "Proceso contra fray Pedro de Formista, carmelita, por fingirse comisario del Santo Oficio" (La Habana, 1606), Archivo General de la Nación, Ciudad de México, Instituciones coloniales, Inquisición, exp. 1, vol. 278, 179 f; y en la misma sección: "Contra un fraile carmelita por haberse embarcado con los enemigos" (México, 1606), exp. 159, vol. 471; "Causa fulminante contra fray Luis de la Encarnación, carmelita, por palabras en un sermón" (México, 1647), exp. 14, vol. 431, fs. 299-303; "Testificación contra fray Juan de Jesús, carmelita, alias Juanico de Oro" (México, 1663), exp. 6, vol. 598; y "El Sr. Inquisidor Fiscal contra el P. Fr. Andrés de San José, religioso carmelita, por solicitante" (Valladolid, 1698), exp. 23, vol. 540, f. 6.

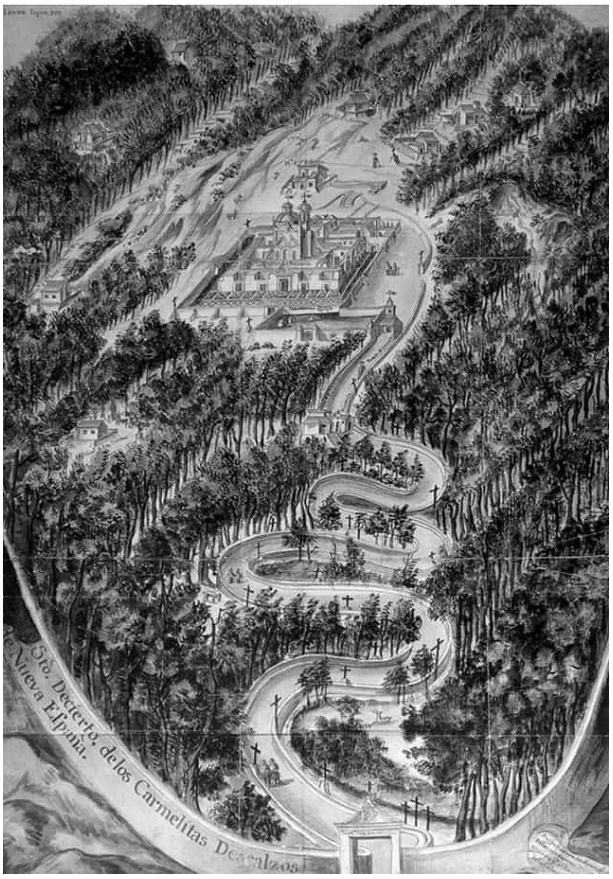


Fig. 2. Plano del Desierto de Santa Fe realizado por Joachin Antonio Bafaras en 1763. (Imagen tomada de Antonio Bonet Correa, *Monasterios Iberoamericanos*, Roma, El Viso, 2001, pág. 16)

obra, relacionadas con las disciplinas muy largas que manchaban las paredes y los pisos de sangre, así como otros tantos "ejercicios ejemplares" que buscaban emular la vida de Cristo y de los santos, podrían ser puestas en tela de juicio cuando se posee la contra parte de la realidad que el cronista en su obra panegírica no buscó exponer.

Sobre las normas de moral sexual y el proceso de degradación de la imagen hagiográfica del varón religioso de la Orden del Carmen Descalzo que se ocultó públicamente, es posible señalar que la gran cantidad de procesos inquisitoriales que involucraron a carmelitas descalzos durante el siglo XVII, por denunciantes o denunciados por un comportamiento indisciplinado, sugiere que la proliferación de denuncias que se presentaron ante el Tribunal del Santo Oficio y el Definitorio Provincial respondió a una actitud espiritual relajada del religioso como producto —desde la perspectiva psicológica— de la explosión emocional que vivió ante la represión de las distintos instintos humanos que la religión imponía mediante su entramado jurídico regulatorio de la vida en Cristo. De esta manera observamos la presencia de ciertos comportamientos de rebeldía política, como el caso del propio fray Agustín de la Madre de Dios, y sexual[17], en el caso de fray Sebastián de la Asunción, como producto de los excesos y rigores que estableció la Orden del Carmen en su discurso contemplativo, entre los que se encontraba prohibir la comunicación y la opinión entre religiosos, e imponer severos tormentos hacia el cuerpo.

17. Sobre el comportamiento sexual de un religioso al interior de la sociedad novohispana, *vid.* LAVRIN, A., "La sexualidad y las normas de la moral sexual", en RUBIAL GARCÍA, A., coord., *La ciudad barroca*, tomo II de GONZALBO AIZPURU, P., coord., *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2012, págs. 506-511.

Estas y otras tantas preguntas quedan aún por responder sobre la relación que existió entre el Tribunal de la Inquisición y la Provincia de San Alberto para evitar dañar y ventilar públicamente la realidad espiritual que se vivía al interior de sus conventos, pero, es pertinente señalar que, dentro de la producción historiográfica producida en los últimos cincuenta años sobre la Orden del Carmen en la Nueva España, ninguna obra, con excepción del acercamiento que ofrece el *Carmelo novohispano* de Manuel Ramos Medina[18], ha estudiado con profundidad la historia de la indisciplina conventual de los religiosos descalzos. Motivo por el cual quedan tantas lagunas históricas que llenar en los siguientes años por medio del trabajo de archivo, el dialogo entre pares y la revisión historiográfica.

18. RAMOS MEDINA, M., Op. Cit., págs. 233-255.

La fama de santidad del médico novohispano Pedro López (1527-1597)

The Fame of Holiness of Pedro López (1527-1597), doctor in Mexico City

Luis Martínez Ferrer
Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma)
https://orcid.org/0000-0001-7235-2273 / lmartinez@pusc.it

Resumen: Pedro López (1527-1597) es figura conocida en el ámbito de la historia social de la Ciudad de México, donde desarrolló una actividad en múltiples ámbitos: Universidad, hospitales, afroamericanos, etc. En estas líneas se aborda la fama de santidad que tuvo en vida: esta fama viene testimoniada por un breve pontificio, una relación de hospitales y dos cronistas dominicos.
Palabras claves: Ciudad de México - Siglo XVI - Santidad laical - Dominicos - Curia romana - Crónicas dominicas

Abstract: *Pedro López (1527-1597) is a well-known figure in the field of social history in Mexico City, where he carried out his activity on multiple fields: university, hospitals, African-Americans, etc. This text addresses the reputation of saint that he had in life: this reputation is attested by a Papal brief, a list of hospitals and the works of two Dominican chroniclers.*
Keywords: *City of Mexico - 16th century - Lay Holiness - Dominicans - Roman Curia - Dominicans Chronicles*

Semblanza de Pedro López[1]

La figura de Pedro López de Medina es bastante conocida entre los especialistas[2]. Un resumen de su vida puede ser el siguiente. Pedro López nació hacia 1527 en la villa de Dueñas, en Palencia. Estudió Medicina en Valladolid. Pasó a México muy joven. Conocemos el nombre de su mujer, Juana de León, y de sus seis hijos: José, que fue cura de la catedral mexicana, Catalina, Agustín, María, Juana y Nicolás. En 1585, en un memorial al Tercer Concilio Mexicano, afirmaba el doctor que "va para treinta y cinco años que estoy en esta tierra"[3]. En agosto y septiembre de 1553 incorporó los grados de Licenciado y Doctor en Medicina en la Universidad de México[4]. El cabildo le nombró protomédico para el control de las farmacias y otros menesteres de confianza. En 1571 sufrió un proceso ante la Inquisición de la ciudad de México: se le acusaba de haber arrojado un crucifijo a la basura; sin embargo no se llegó a la sentencia final, por falta de pruebas[5]. Destaca su celo en la fundación de hospitales en la ciudad de México. Concretamente, fueron dos los institutos hospitalarios surgidos por su iniciativa. En 1572, tras conseguir licencia del arzobispo Montúfar, abrió sus puertas el hospital de San Lázaro, dedicado a los leprosos de todas las categorías sociales. Se trataba de un "hospital nacional", pues era el único especializado en leprosos —por otra parte más bien escasos— de toda Nueva España. D. Pedro y su mujer fueron los patronos fundadores. A la muerte del doctor López, en 1597, sus hijos se ocuparon de la cobertura económica del hospital. El segundo hospital fundado por nuestro personaje fue el inicialmente llamado de la Epifanía (1582), dedicado a los mestizos, mulatos y negros libres. Al hospital se agregó un torno para niños

1. Dedico estas líneas a dos figuras eldanenses: Felicidad Villullas (Centro de Información Socio-Cultural) y al archivero Álvaro Pajares González, que desde hace años han colaborado con mis investigaciones sobre su ilustre coterráneo. Asimismo, agradezco a María Herranz Pinacho (Universidad de Burgos) por sus consejos paleográficos y a la profesora Eugenia Silva, quien desde México aportó nuevos materiales archivísticos.
2. Cf. la reciente obra colectiva RODRÍGUEZ-SALA, Mª. L. y MARTÍNEZ FERRER L., (coords.), *Socialización y religiosidad del médico Pedro López (1527-1597): de Dueñas (Castilla) a la ciudad de México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México (Serie Los médicos en la Nueva España, 2), 2013. Estas páginas pueden considerarse como un nuevo desarrollo a este volumen, que contiene abundantes referencias a fuentes manuscritas, editadas y estudios bibliográficos.
3. Trascrito en CARRILLO CÁZARES, A. (ed.), *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585), edición, estudio introductorio, notas, versión paleográfica y traducción de textos latinos por Alberto Carrillo Cázares (Mexican Manuscripts 268, The Bancroft Library), Primer Tomo, Volumen I*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México, 2006, pág. 419.
4. Cf. RODRÍGUEZ-SALA, Mª. L., "Pedro López de Medina: vida familiar, profesional y religioso-filantrópica", en RODRÍGUEZ-SALA, Mª. L. y MARTÍNEZ FERRER L., (coords.), Op. Cit., págs. 30-33.
5. Cf. RAMOS SORIANO, J. A., "Pedro López, ¿mal cristiano?", en Ibid., págs. 81-120.

expósitos. López fue, además, gran amigo de las órdenes religiosas, particularmente de los dominicos, a quienes atendía profesionalmente. Murió en México en 1597.

En 1955 el historiador Ángel María Garibay[6] afirmó que "murió en opinión de santo"[7]. En estas líneas voy a exponer los primeros testimonios de su santidad, a partir de personas que lo conocieron o supieron de él antes de su muerte.

Santidad en el Breve[8] de San Pío V[9]

Pedro López asistía los domingos al rezo de las Vísperas solemnes en la catedral. Allí vio un problema con la coordinación de la música de los órganos y el rezo cantado del *Gloria Patri* al final de los salmos: *Nunc dimittis*, *Magnificat* y *Benedictus*[10]. El coro, sobre todo en los días de fiesta, debería cantar el Gloria Patri al final de los salmos, pero el órgano en ese momento se imponía con su música y ahogaba los cantos humanos. Eso significaba, para el doctor, no un fallo en los protocolos litúrgicos, sino una falta de respeto hacia Dios, pues no se oía la "doxología menor" o alabanza a la Santísima Trinidad.

López escribió a la Santa Sede a través de un italiano, Stefano Fariffinum, que vino a Roma portador de diversa correspondencia. Como respuesta a las peticiones de López, de Roma llegaron dos breves, fechados el 2 de abril de 1570, uno dirigido al obispo de México y otro al propio López. En él se hace una alabanza de su persona:
"In ea re pietatis tuae studium amavimus, piumque istud erga omnipotentem Deum tuae devotionis affectum vehementer in Domino commendavimus et commendamus"[11], que podría traducirse como que "nos hemos deleitado en el empeño de tu piedad y hemos reco-

6. Angel María Garibay Kintana (1892-1967). Nacido en Toluca. Sacerdote, humanista, historiador y filólogo. Uno de los grandes impulsores del estudio del pasado prehispánico en México.
7. GARIBAY KINTANA., A. Mª., *Panorama de la Iglesia en México*, autoedición [México] 1955, pág. 25.
8. PIO V, Breve *Litteras tuas*, Roma, 2 abril 1570, en METZLER, J., ed., *America Pontificia. Primi saeculi evangelizationis 1493-1592*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991, págs. 846-847.
9. Romano pontífice desde 1566 a 1572. Canonizado en 1712.
10. Cf. MARTÍNEZ FERRER, L., "Pedro López y la Santa Sede", en RODRÍGUEZ-SALA, Mª. L. y MARTÍNEZ FERRER L., (coords.), Op. Cit., págs. 123-148.
11. PIO V, Breve *Litteras tuas*, Roma, 2 abril 1570, en METZLER, J. (ed.), Op. Cit., pág. 847.

mendado y recomendamos en el Señor este pío afecto de tu devoción hacia Dios omnipotente".

Es decir, que el redactor del Breve, en nombre del Papa, detectó en la petición del médico una gran devoción hacia Dios, sin ningún interés personal. No era, pues, la habitual petición de gracia en el proprio provecho. En ese momento López tenía 43 años.

Pero la historia del breve no queda aquí. Fueron reproducidos un siglo más tarde por Odorico Rinaldi y Jacobo Laderchio en su continuación de los *Annales ecclesiastici* de César Baronio, publicada entre 1646-1677. Se trataba de una obra de circulación internacional en el mundo católico[12]. Entre los hechos correspondientes al año de 1570, Laderchio copia el texto del breve *Litteras tuas*, y cita dos veces el nombre de Pedro López; exulta por el hecho de que en el mismo momento en el que tantos herejes de Transilvania negaban el misterio de la Trinidad, se registraba en México el fenómeno opuesto, "eodem ipso tempore fidelium se canentium ora Deus aperit, ut non deficiat laus eius de ore hominum"[13], "para que no cejara la alabanza de Dios en la boca de los hombres".

El nombre de Pedro López entró así en las lecturas de los eruditos amantes de la historia, puesto como modelo de piedad, y alabado por un pontífice.

Relación de hospitales hecha por orden del arzobispo Pedro Moya de Contreras

El arzobispo de México elaboró en 1583 una lista de los hospitales mexicanos. Hablando del hospital de San Lázaro se dice:

> Fundóse con industria e instancia del doctor Pero López, médico, persona devota, cristiana y caritativa, con limosnas que ha pedido y recogido para este efeto en esta ciudad y arzobispado, con las cuales se sustentan, acudiendo el dicho doctor a la cura de los enfermos con mucho cuidado y

12. Hemos manejado la siguiente edición: RINALDI, O. y LADERCHIO, J. *Annales ecclesiastici*, vol. XXIV, Roma, Typis, et sumptibus Hieronymi Mainardi, 1737.
13. Ibidem, pág. 252

> a hacerles proveer de todo lo necesario [...] Dice misa en el dicho hospital el maestro Joseph López, hijo del dicho doctor[14].

Por encima de un lenguaje protocolario, el arzobispo da fe de que López es un médico devoto y caritativo. En San Lázaro se dedicó a curar a sus enfermos. La implicación llegó a su hijo mayor Joseph, que era el capellán.

Santidad en la *Historia* de Agustín Dávila Padilla

Dávila es el primer cronista dominico de la provincia mexicana[15]; a propósito de la larga y penosa enfermedad de lepra que sufrió el dominico Fray Cristóbal de la Cruz se refiere al médico López, que lo atendía, y ofrece un interesante *excursus*:

> que siempre havía sido muy exemplar Christiano. Oy vive y no tengo de alabar a vivos: pero bien es, desear que Dios le pague el cuydado que ha tenido más de 40 años, en curar el convento de México, sin más interese que el que espera del Cielo. Todo México sabe que el Doctor Pedro López le ha enriquecido con dos Hospitales, uno de S. Lázaro, y otro de Desamparados, que él fundó, y los sustenta de limosnas, que ayudan a las que él ha hecho y haze de su casa. Mucho le deve nuestra Provincia, y es bien que con la memoria de sus principales Religiosos, viva el agradecimiento de quien en salud y enfermedad les ha tenido siempre singular devoción[16].

Se trata de un testimonio de la ejemplaridad cristiana de López, pronunciado por un coetáneo; sus fundaciones hospitalarias en pro de la ciudad de México son de todos conocidas; e insiste en lo particular: López ha sido siempre un bienhechor del convento de Santo Domingo de México, y merece la recompensa divina y el recuerdo reconocido entre los dominicos. El hecho de que no se trate de un dominico aumenta

14. "Relación de los hospitales de la ciudad y del arzobispado de México, hecha por orden del Arzobispo don Pedro Moya de Contreras. México, 4 de abril de 1583", en CUEVAS, M. y GARCÍA G., (eds.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, Porrúa, (Biblioteca Porrúa 62), 1975, pág. 326.
15. Agustín Dávila Padilla (1562-1604). Dominico, arzobispo de Santo Domingo e historiador. Nació en México. Maestro en Artes por la Universidad de México. Ocupó diversos cargos de enseñanza y gobierno de su orden. Felipe III le nombró cronista de Indias. Murió en Santo Domingo.
16. DÁVILA PADILLA, A., *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, lib. 2, cap. 25, Bruselas, en casa de Juan de Meerbeque, 1625 (2ª ed.), págs. 449-450. La primera edición es de 1596.

el valor de estos elogios del cronista, normalmente restringidos a los personajes de la propia orden.

Santidad en la *Historia* de Hernando Ojea

Pasamos ahora al cronista dominico continuador de la obra de Dávila Padilla, Hernando Ojea[17], autor de un *Libro tercero* de la Provincia de México. Sus referencias a López son muy importantes, y surgen de la gran amistad del galeno con el enfermero del convento de Santo Domingo, Juan de Paz[18]:

> Entre los amigos del bendito Fray Juan de Paz, fue uno el doctor Pedro López, médico y varón santísimo, que curó a este convento por espacio de 40 años sin estipendio alguno; de cuyas grandes virtudes se pudieran escribir libros enteros. Este bendito doctor fundó los hospitales de San Lázaro y de los Desamparados de esta ciudad, con limosnas que para ello pidió entre los vecinos y con su propia hacienda, a cuyos pobres y a los otros de la ciudad curó siempre gratis, y a los más necesitados cuando los visitaba dejaba dineros debajo de las almohadas para lo que habían menester. Era muy espiritual, comulgaba y confesaba cada día[19], al cual serví yo algunas veces en estos ministerios y le hallé siempre como un ángel. Tenía hecho concierto con el bendito Fray Juan (según después pareció por el suceso de las cosas) que el que primero muriese rogase a Dios llevase también presto al otro, y así fue que el buen doctor estaba muy indispuesto cuando murió Fray Juan, y preguntaba muy a menudo si era muerto, y sus hijos no se lo querían manifestar por no darle pena. Al fin lo supo algunos días después, y les dijo que ya era tiempo que él se fuese también, que le diesen todos los sacramentos (los cuales recibió con grande devoción), que aderezasen lo necesario para la sepultura y le enterrasen junto a su amigo fray Juan. Y él mandó luego poner la fecha a muchas cartas que tenía escritas y firmadas que se despachasen a todos los conventos de esta ciudad de México y a los

17. Fray Hernando Ojea (1560ca-1615). Natural de Orense, entró en la orden dominica en México en 1582. Fue ordenado sacerdote hacia 1588. Fue maestro en Teología y autor de diversas obras históricas y geográficas.
18. Fray Juan de Paz (1521ca-1597). Fue enfermero del convento de Santo Domingo durante cuarenta años.
19. También Fray Juan de Paz "en los treinta años últimos de su edad confesaba y comulgaba cada día con licencia que para ello tenía del papa": ROMERO GALVÁN, J. R. (ed.), *Contexto y texto de una crónica. Libro tercero de la Historia religiosa de la Provincia de México de la Orden de Santo Domingo de Fray Hernando Ojea, O.P.*, cap. 15, México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Teoría e Historia de la Historiografía 6), Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pág. 185.

> comarcanos (en todos los cuales curaba él, hacía otras buenas obras y tenía muchos amigos), significándoles cómo moriría el siguiente y pidiéndoles encarecidamente le encomendase a Dios. Y así fue que él dio su bendita alma a Dios la mañana del día siguiente, que fue el del glorioso apóstol san Bartolomé, 24 de agosto del mismo año, siete días después que el bendito fray Juan, y fue sepultado junto a él en la sepultura tercera y en el hábito de la orden, del cual fue siempre muy devoto[20]. Era natural de la villa de Dueñas en Castilla, y murió de edad de casi setenta años[21].

Hernando Ojea sigue la línea de Dávila Padilla pero con el mayor conocimiento que le da el haber sido confesor de López, a partir al menos de su fecha de ordenación, hacia 1588. Ofrece muchos más datos que Dávila Padilla y elogios más subidos. Habla no sólo de sus acciones caritativas sino de su vida personal de devoción. Subraya la gran intimidad con Fray Juan de Paz, y que recibió con devoción los últimos sacramentos. Ofrece el dato de que atendía conventos no sólo de la ciudad de México sino de la comarca. No está del todo claro si se refiere a conventos de dominicos, pero es lo más probable. López era, parece, un hombre con muchos amigos.

Conclusión sobre la fama de santidad de Pedro López

Comenzábamos estas reflexiones con una cita del historiador Ángel Mª Garibay que afirmaba que el médico Pedro López "murió en opinión de santo".

Queremos aquilatar que esto es verdaderamente lo que ocurrió, a tenor de los testimonios adjuntados, que son de informaciones precedentes a la muerte del galeno.

En extrema síntesis, son casi icónicas las afirmaciones del informe de hospitales del 83: nos encontramos delante de una persona "devota, cristiana y caritativa". Sus obras de beneficencia no eran fruto de la mera filantropía. Nacía de su vida de devoción. Una vida que le

20. Debió cambiar lo dispuesto en su testamento, que preveía que fuera enterrado en uno de sus hospitales. Cf. FERREIRO, N. y SIGAUT, N., "Testamento del "fundador" Dr. Pedro López. Documentos para la historia del Hospital de San Juan de Dios", *Historia Mexicana*, 217, 2005, pág. 170.
21. ROMERO GALVÁN, J. R. (ed.), Op. Cit., cap. 15, págs. 186-187. La obra fue terminada de escribir en 1607 ó 1608.

llevaba a acudir los Domingos a las Vísperas solemnes y a darse cuenta de un fallo en el modo de dar gloria a la Trinidad, lo que causó muy buena impresión en el Papa Pío V y la curia romana y más tarde se perpetuaría en los *Annales Ecclesiastici.*

El testimonio más rico que hemos citado es el del cronista dominico Hernando Ojea, que fue en algún momento confesor de López, y que nos habla de la gran amistad que tenía con Fray Juan de Paz, enfermero del hospital de Santo Domingo de México. El médico eldanense era hombre que recibía frecuentemente los sacramentos de la Eucaristía y la Confesión, y que recibió los últimos sacramentos antes de morir. De este cronista viene la definición de López como "médico y varón santísimo".

El gran historiador de la medicina Pedro Laín Entralgo decía que los médicos pueden ser "detectores de la historia": es decir, situados en su contexto histórico, adivinar dónde pueden llevar a cabo su misión de combatir el dolor y la enfermedad[22]. Pedro López lo hizo en su ciudad de México, desplegando una acción caritativa muy notable, que sólo se explica, junto a unas virtudes humanas de tesón, capacidad de organización, buen negociante, etc., por una profunda vida espiritual. A pesar de ser laico, su ejemplo de vida cristiana no pasó inadvertida, principalmente en el mundo de los dominicos, pero no sólo. Hemos visto que los testimonios hacen referencia a su devoción personal y sus obras de caridad, no a ningún tipo de milagros, lo cual encajaba con las directrices de la curia romana del momento. Sin embargo, nadie se ocupó de iniciar un proceso en regla de beatificación. Probablemente porque no había ninguna corporación a la que el reconocimiento de sus virtudes fuera a beneficiar para su imagen o sus proyectos pastorales.

22. LAÍN ENTRALGO, P., *Estudios de historia de la medicina y de antropología médica*, tomo I, Madrid, Ediciones Escorial, 1943, pág. 53.

Mosaico iconográfico de San Benito de Palermo en la Nueva España

Iconographic mosaic of San Benito de Palermo in New Spain

Marlene M. Chaput Manni
Universidad Nacional Autónoma a de México
marlenechaput@yahoo.com

Resumen
Es posible reconstruir un acontecimiento histórico a partir de documentos que conforman las fuentes. No obstante, también el legado artístico —pintura, grabados y esculturas, así como otras manifestaciones culturales— nos pueden ayudar al estudio de una devoción. En este sentido, la intención de este análisis es estudiar el surgimiento de la devoción de san Benito de Palermo y sus distintas representaciones iconográficas en la Nueva España desde el siglo XVII hasta inicios del XIX. La investigación permitirá comprender las características de su culto en el mundo hispánico.

Palabras claves : San Benito de Palermo, santo en cuestión, santo africano, Il moro santo, Nigerio, Benito Africano, Benito el Negro o el Moro de Palermo, beato Benito, mulatos, africanos

Abstract
It is possible to reconstruct a historical event from documents that make up the sources. However, also the artistic legacy - painting, engravings and sculptures, as well as other cultural manifestations - can help us to study a devoción. In this sense, the intention of this analysis is to study the emergence of the devotion of Saint Benedict of Palermo and its different iconographic representations in New Spain from the 16th century to the beginning of the 19th century. The investigation will allow understand the characteristics of his cult in the Hispanic world.

Keywords: *Saint Benedict, Saint in question, black saint, Benito the African, the Moro of Palermo, Mulattos, Africans*

Las comunidades, africanas en la Nueva España se refugiaron en hermandades localizadas en iglesias, capillas y parroquias. Se entiende que no existió una advocación específica que representara a los africanos y mulatos. Sin embargo, hay santos de origen africano, como san Baltazar (Rey Mago), san Antonio de Categeró, san Benito de Palermo, san Elesbão, santa Efigenia y, tardíamente, san Martín de Porres. Todos fueron venerados principalmente por las comunidades de origen africano.

Uno de los santos más populares de los afrodescendiente fue san Benito de Palermo, beatificado por el papa Benedicto XIV en 1743, y canonizado en 1807 por Pío VII[1]. Se le conoce como Benito Africano, Benito el Negro o el Moro de Palermo. La devoción del santo se originó en Palermo, Sicilia, en el siglo XVI. Nació en San Fratello, un barrio de los alrededores de Mesina, en 1524 o 1526, y murió el 4 de abril de 1589, a los 65 años. Sus padres eran descendientes de esclavos traídos de Etiopía. Existen algunas discrepancias sobre si la madre de Benito fue libre o esclava. En el prólogo de la obra de Fr. Antonio Vicente De Madrid, se lee que la madre de Benito fue "una Esclava Negra"[2], sin embargo, señala el padre Mataplanes que Benito nació libre y no esclavo, porque el amo Vicente Manasseri prometió a los padres de Benito, dando su palabra "[...] de el primero parto, que Diana diere á luz, hacerle franco y libre"[3]. De su propietario adoptaron apellido y religión. Desde niño, a san Benito lo llamaron "Il moro santo" o "Nigerio". Un ermitaño de la comunidad de Jerónimo de Lanza le invitó a unirse a su grupo, que seguía la Regla de san Francisco en el Monte Negrito, cerca de Palermo. Benito ingresó a la comunidad y en el año de 1562 la congregación fue disuelta por Pío IV. Cuando esto sucedió, los franciscanos de Palermo en el convento Santa María recibieron a Benito como hermano en calidad de lego. Allí se desempeñó como cocinero y ganó fama por sus curaciones milagrosas. En 1578, el convento fue reformado y san Benito fue nombrado superior. En 1581 era vicario y maestro de los novicios. Impulsó el movimiento de

1. Marlene M. Chaput Manni. "Iconografía y Culto de san Benito de Palermo en la Nueva siglos, (XVII-XIX)". Tesis para optar por el grado en Historia del Arte. (México: Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019), 22-27.
2. Fr. Antonio Vicente De Madrid. *El negro mas prodigioso vida portentosa del beato Benito de S. Philadelphio, ó de Palermo llamado comúnmente El santo negro.* (Madrid: En la Oficina de Antonio Sanz, impresor del Rey nuestro Señor, y de su Real Consejo, 1744), Prologo al lector. s.p.
3. Pedro Mataplanes. *Vida de Fray Benito de S. Fradelo, Religioso Recoleto de la Orden de S. Francisco, comúnmente nombrado el Santo Negro de Palermo*. (Madrid: Con licencia necesarias, 1702), 4.

reforma de su orden y siempre vivió en la más estricta sencillez. Su proceso de beatificación se inició en 1624. En 1662, el senado de Palermo lo eligió santo patrón de la ciudad, aunque no estaba canonizado. Pasó posteriormente por los juicios de testimonios en Roma (1716-1731) y en Palermo (1735-1739). Al convertirse en culto oficial en 1743, su devoción se extendió, en buena parte debido a las novenas publicadas y a sus imágenes. Esto se debió principalmente gracias a la orden Franciscana, portadora del culto.

Las imágenes sobre una devoción no sólo consisten en simples representaciones del santo. En ellas se construye una historia alrededor del fervor. Los principales sostenes de las imágenes de santos son los obispos y cabildos, apoyados por las órdenes religiosas (mendicantes). Las creencias en una piedad se trasladan de un lugar a otro para apoyar las necesidades de una población (por ejemplo, enfermedades, partos, temblores, epidemias, inundaciones y sequías).

La religiosidad de san Benito de Palermo generó un culto principalmente de orden misionero, urbano, y sus receptores en Europa fueron Granada, Lisboa, Sevilla, Jaén, Madrid, Galicia, etcétera. En América, su devoción llegó a México, Guatemala, Lima, Girón (Nueva Granada), Maracaibo, Santiago de Chile, Córdoba y Buenos Aires. En Brasil, a ciudades como Salvador Bahía, Minas, Gerais, Sao Pablo y Recife, y Pernambuco.

Los franciscanos impulsaron el culto del santo africano para evangelizar y otorgar una identidad y un modelo de comportamiento a los africanos y mulatos mediante las hagiografías, novenas e imágenes (grabados [*estampas*], esculturas, pinturas, y reliquias). De la misma manera, las *cofradías o hermandades* difundieron las imágenes del santo y funcionaron como fuentes de asistencia y de seguridad social, pero también como lugares donde se reunían las comunidades afrodescendientes. Las *cofradías*, sin embargo, no fueron las únicas propulsoras de esta devoción. Se han localizado imágenes del santo en cuestión en parroquias o capillas que no pertenecieron a la orden seráfica. Como ejemplo, se destaca la imagen de bulto de san Benito de Palermo en la capilla de la antigua hacienda de san Nicolás de Ayotla, en el municipio de Teotitlán de Flores Magón, Oaxaca.

Con respecto a la Nueva España, la noticia más temprana sobre la devoción de San Benito proviene del libro que publicó en España por

el padre Antonio Daza, cronista de los franciscanos, en el año de 1611. La obra se tituló *Cuarta parte de la Crónica general de Ntro. Padre San Francisco y su orden. En el libro IV que contiene veintiséis años del tiempo de cuatro ministros Generales de la Orden. Las vidas de algunos Santos Religiosos, Mártires y Confesores, con muchos Milagros, y varios acontecimientos desde tiempo*[4]. Hay tres páginas dedicadas a san Benito, se señala que "[...] su imagen se tiene en muchas partes en gran veneración. Y una que está pintada en el convento de San Francisco de la Ciudad de los Ángeles, ha hecho milagros, y está tomada por testimonio"[5]. Sin embargo, el primer testimonio oficia de la fundación de la cofradía de san Benito de Palermo en la Nueva España es de 1633[6] en el convento de San Francisco de la Ciudad de México.

De igual forma, el padre Tognolletto[7], en la hagiografía de san Benito de Palermo publicada en 1667, informó de la devoción a este santo en la ciudad de Los Ángeles. Asimismo, en 1702, el padre Mataplanes dejó testimonio[8].

Ahora bien, existen discrepancias con la fecha sobre la llegada de la devoción a la Ciudad de México. Algunos investigadores toman la alusión con la fecha de 1599[9], derivada de la Bula papal de Clemente VIII, como elemento para justificar ya la presencia del santo africano en la Nueva España, lo que a nuestro parecer conlleva ciertos problemas. Propongo, condicionada por el afán de revisar y dar lecturas a las fuentes primarias, que quizás la realidad fue otra.

4. Fray Antonio Daza. *Quarta parte de la Chronica general de Ntro. Padre San Francisco y su orden.* Del Libro IV. (Impresa en San Francisco de Valladolid: por Juan Godines de Millis y Diego de Cordoua, 1611), 67-68. Biblioteca Franciscana. Provincia Francesa de Santo Evangelio. Cholula, Puebla.
5. *Ibíd.,* 68
6. AGN. Clero Regular. Vol. 16. Exp. 6. f. 476. Documento con fecha 3 de marzo de 1636 señala los fundadores de la *Cofradías de Cristo Señor Nuestro y San Benito de Palermo en el convento de San Francisco de la ciudad de México;* AGN. Indiferente Virreinal. Cofradías y Archicofradías. Caja 3301. Exp.10. Patente firmada 1682 y lleva el nombre de Cofradía y Hermandad de la Coronación de Cristo Señor Nuestro y San Benito de Palermo.
7. Tognoleto. Libro Terzo del., 330. Il Padre Daza nela quarta parte della Cronica Lib. 4 foglio 66. Cap. 16.
8. Mataplanes. Vida de Fray., 184.
9. Castañeda García. "Santos negros, devotos de color: Las cofradías de san Benito de Palermo en Nueva España. Identidades étnicas y religiosas, siglos XVII-XVIII". En Alberto Angulo Morales, *et all.,* (coords.), *Devoción, paisanaje e identidad. Las cofradías y congregaciones de naturales en España y en América (siglos XVI-XIX).* (España: Vitoria, Universidad del País Vasco Argitalpen Zerbitzua Servicios Editorial, 2014), 139.

El 18 de febrero 1599, se expide la "Bula de Nro. SSmo. Pre. SEÑOR CLEMENTE VIII. [...]" bajo del nombre de la *Coronación de Nro. Sr. Jesu Christo*[10]. Derivado de esta Bula, aparece una patente donde se señala que la cofradía de la *Coronación de Nuestro Señor Jesucristo y llamada vulgarmente de san Benito de Palermo*, se fundó por Autoría Apostólica en el Convento de Santa María la Redonda de los Frailes Menores de la Observancia en ese mismo año[11]. Por otro lado, la señalada Bula —que ya hemos dicho que se conserva y de la que incluso se tiene una acertada transcripción—, en ningún momento alude al santo africano. Si nos atenemos a las fechas, llama la atención la frase: "llamada vulgarmente de san Benito de Palermo". Está referida en la Indulgencia y Gracia, fechada el 23 de agosto de 1703, conservada en el Archivo General de la Nación, por lo que data de un siglo después[12]. Ahora bien, lo que sí indica el documento romano es que la cofradía penitenciaria parece haber estado integrada por "hijos negros" (así llamados), fieles de Cristo en la Ciudad de México"[13], que profesaban devoción y cultos procesionales a una imagen de Jesús como Ecce Homo[14].

Por otro lado, el cronista fray Agustín de Vetancurt menciona que la "La Cofradía de los Morenos de S. Benito tuvo su primera fundación en el Convento de Santa María la Redonda con título de la *Coronación de Christo Nuestro Señor y S. Benito*; alcanzó la Bula del Señor Clemente VIII el 16 de febrero de 1599"[15]. No obstante, en el documento de Vetancurt aparecen algunas discrepancias con el nombre de

10. Biblioteca Nacional de México. Fondo Reservado. Archivo Franciscano. Caja. 141. Exp. 1730 f. 40-53. Véase anexo IV. trascripción de la Bula dada por Nro. SSmc. Pre. SENOR CLEMENTE VIII en Roma el diez y ocho de mil quinientos noventa y nueve llamada Coronación de Nuestro Señor Jesucristo.
11. AGN. Indiferente Virreinal. Cofradias y Archicofradi. Vol. 179. Exp. 7. Vease Apendice V. Cofradía de la Coronación de Nuestro Señor Jesucristo llamada vulgarmente de san Benito de Palermo.
12. AGN. Indiferente Virreinal. Cofradias y Archicofradías. Caja. 5035. Exp. 9. f. 1.
13. Biblioteca Nacional de México. Fondo Reservado. Archivo Franciscano. Caja. 141. Exp. 1730 f. 42v
14. AGN. Indiferente Virreinal. Cofradias y Archicofradi as. Caja. 5035. Exp. 15.; AGN. Indiferente Virreinal. Cofradias y Archicofradi as. Caja. 5035. Exp. 15., Patentes de Indulgencia y Gracias, que llevan el nombre de Cofradía de la Coronación de Nuestro Señor Jesucristo llamada vulgarmente de san Benito de Palermo. La imagen que aprece en las patente es de Jesús en el momento posterior a la coronación de espinas y a la colocación del *cetro* y la púrpura, cuando se muestra al pueblo en busca de su condena o liberación. Véase anexo V. Indulgencia Plenaria y Gracia. Cofradía de la Coronación de Nuestro Señor Jesucristo llamada vulgarmente de san Benito de Palermo.
15. Fr. Agustín de Vetancur. "Crónica de la Provincia del santo Evangelio de México. Quarta parte del Teatro Mexicano de los sucesos Religiosos". *Teatro Mexicano. Discreción Breve de los Sucesos Ejemplares, História y Religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*. México: Editorial Porrúa, S.A., 1982), 36.

la hermandad y con la fecha de la Bula. Por lo tanto, todo indica a reserva que se encontrara la constitución de 1599 de la cofradía *Coronación de Nuestro Señor Jesucristo y llamada vulgarmente de san Benito de Palermo*, a mi parecer es a partir de que la Bula de Clemente VIII cuando es traducida del latín al español y es cuando llega oficialmente la devoción a la Ciudad de México.

> El señor Doctor Luis de Sifuentes, Catedrático en propiedad de Prima de la Facultad de la Real Universidad de México y Juez Proceso, y Vicario General, en ella, en todo su Arzobispado y acuerdo, y verdades y conforma con las otras letras Apostólicas latinas el transcripto de Romance a mi leal saber y entender, y en fe de ello lo firmo en la Ciudad de Mex.co a treinta de Agosto de mil seiscientos treinta, y dos [16].

No es casualidad que el Señor Provisor Luis de Sifuentes, además de traducir la Bula de Clemente VIII, también haya sido el oidor de la disputa entre las dos cofradías mencionadas. Lo anterior me hace pensar en que quizá, para resolver el problema de la antigüedad de la cofradía de san Benito de Palermo, se realizó la primera constitución, llamada *Coronacion de Cristo Señor Nuestros y san Benito de Palermo* "[...] por Autor de Señor Provisor Luis de Sifuentes el día 22 de febrero año de [1]633. Y se ejecutó a 11 de Agosto del mismo año, hicieron nuevas constituciones, que se confirmaron el mismo año el 29 de Diciembre Celebran la fiesta de s. Benito el último Domingo de octubre [...] y [se] trasladada al Convento de N.S.P. San Francisco, esta Ciudad de México, con Autoría del Ordinario[17].

Ahora bien, ya resulta la confusión de la llegada de la devoción de san Benito de Palermo a la Nueva España podemos dar continuidad para comprender las formas en que los franciscanos trasmitieron a los fieles la devoción del santo en cuestión, fue por medio de las obras artísticas, que se convirtieron en objetos trasmisores con "un contenido didáctico y simbólico"[18]. Por medio del arte, la orden pudo formular un discurso visual devocional autónomo, con didactismo, propagación, defensa y un discurso político. En este sentido, las imágenes de San Benito de Palermo localizadas en Europa y en América permiten entender la construcción de la devoción del santo. Quizá las primeras

16. Biblioteca Nacional de México. Fondo Reservado. Archivo Franciscano. Caja. 141 Exp. 1730. f. 45v.
17. Vetancur. *Crónica de la Provincia.,* 36.
18. Elisa Vargas Lugo. "La expresión pictórica religiosa y la sociedad colonial". (México: en *Anales del IIE*. volumen XIII, número 50, tomo 1.,1982), 65.

representaciones del religioso que llegaron a América procedían de España, con influencia flamenca o italiana, ya que "[...] quienes más viajaban entre Europa y América en ambas direcciones eran los comerciantes y los religiosos" y estaban "[...] exentos de impuestos (siempre y cuando pasaran como materiales para las misiones)"[19]. Lo anterior permitía comprender que quizás fue así como llegaron sus primeras imágenes permitiendo la consolidación de su culto. Posteriormente, artistas locales elaboraron imágenes, lo que propició que la devoción del santo africano se construyera tanto visual como espiritual.

I. El santuario de san Benito de Palermo, Palermo, Sicilia Italia

La presencia del santuario refrenda la fuerza del culto de san Benito de Palermo, a tal grado que su cuerpo fue retirado de una cripta comunitaria para ser expuesto al público. En 1608, el rey Felipe III ordenó el traslado del cuerpo en una "caxa de plata"[20]. Sin embargo, esto no fue posible y finalmente en 1611 su cuerpo incorrupto fue trasladado en un ataúd de madera a la iglesia de Santa María di Gesú, en Palermo, Sicilia, y colocado en una capilla de la iglesia, donde se oficiaron misas, se manifestaron milagros y, al mismo tiempo, se repartieron las reliquias y se expandió el culto. En la parte superior de la caja de madera lleva una mascara mortuoria. Muy probablemente se intentó elaborar una copia fiel del semblante del santo africano, pero en este caso no se inmortalizó su rostro tal como probablemente lo fue, ya que san Benito de Palermo falleció el 4 de abril de 1589, a los 65 años. La máscara se asemeja al de un hombre de edad mediana con tez negra, nariz ancha y cabellos rizados.

Ese mismo año, por la infinidad de milagros confirmados por la Santa Inquisición Siciliana, el papa Paulo V otorgó durante su pontificado (1605-1621), la facultad pictórica de representarlo con el halo de santidad al beato Benito. Por tal motivo, el padre Daza señala en su manuscrito de 1611 que el caso de san Benito fue una excepción y que se solicitó una petición especial "[...] la santa Inquisición de Sicilia ateta su gran santidad y muchos milagros jurídicamente comprobados; dio

19. Luisa Elena Alcalá, "De compras por Europa. Procuradores jesuitas y cultura material en Nueva España", en *Goya*, Revista de arte, ISSN 0017-2715, No. 318, 2007, 141-158. núm. 318, 2007, p. 142. "Los procuradores de las órdenes religiosas y en particular de los jesuitas, constituía una vía no oficial de importación de todo tipo de objetos europeos, incluidos los artístico".
20. Chaput. "Iconografía y Culto de ...", 29.

licencia para que se pintase con rayos de respla[n]dor, y diadema en la cabeza, en señal de la que goza en la bienaventuranza"[21].

Hasta nuestros días, su cuerpo se localiza en un nicho de cristal. Se puede apreciar a san Benito de Palermo con su hábito franciscano y su rostro pardo, aunque se encuentra recubierto de cera, lo que permite evitar el deterioro del cadáver.

En la actualidad, el cuerpo de san Benito es saca en procesión en el calendario litúrgico del 4 de abril. Dicho acontecimiento permite honrar su santidad y crea vínculos entre los fieles con un mensaje comunitario.

II. La estampa

La difusión de la imagen de san Benito de Palermo se dio de manera popular, por medio de *estampas* insertas en patentes, indulgencias, novenas y hagiografías, a fin de reforzar la devoción por el culto. La *estampa* más temprana que se ha localizado en la Nueva España se encuentra inserta en una patente llamada hermandad de la *Coronación de Cristo Señor Nuestro y San Benito de Palermo*, con fecha de 1682[22]. Este grabado permite apreciar la representación iconográfica del santo africano. El beato aparece con su hábito franciscano, ciñe en su cintura un cordón con tres nudos que indican los tres votos: pobreza, castidad y obediencia. Calza sandalias. Hay una aureola de santidad sobre la cabeza; su rostro se encuentra de perfil, con la tez negra y el cabello rizado. En la mano derecha, lleva un crucifijo, símbolo de la iluminación desde el cielo; en la otra mano, sostiene un corazón que alude a las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Al fondo se

21. Daza. *Quarta parte.*, 68; Fr. Pietro Tognoletto. *Paradiso Serafico del fertilissimo Regno di Sicilia, overo Cronica nella qvale sit tratta de i Origine Della Riforma de' Minori Offeruanti in questo regno, della Fondatione, e Riformatione de i Conuenti, de' casi notablili successi, con la Vita, e Miracoli, di tutti Beati, e Serui di Dios, cosí Frati come Tertiarij, dell'vno, e l'altro sesso. Come anco delli capitol fatti, e congregationi, colla serie de i Custodi, Ministri, et Huomini illustri in Scienza ó Gouerno, che nell'istessa sono vissuti. Divisa in diece lobri. Parte prima [- seconda].* (Palermo: Domenico d'Anselmo, 1667), 330-332. Il Padre Antonino Daza nella quarta parte della Cronica lib.4 foglio 66. Cap. 16.

22. AGN. Indiferente Virreinal. Cofradías y Archicofradías. Caja 3301. Exp. 10. f. 1 Documento que sirvió como cartas de crédito para los cofrades de la cofradía de la *Coronación de Cristo Señor Nuestro y San Benito de Palermo* fundada en el convento de San Francisco en la Ciudad de México en 1633. AGN. Instituciones Coloniales. Clero Regular. Caja.16. Exp. 6. f. 475-479v. Documento con fecha 3 de marzo de 1636 añadido a las constituciones señalan los fundadores de la *Cofradías de Cristo Señor Nuestro y San Benito de Palermo en el convento de San Francisco de la ciudad de México.*

distinguen nubes y un rayo de esplendor. La *estampa* se destaca por su color negro sobre el fondo del papel blanco. Esta iconografía imperó en la Península Ibérica posteriormente paso a la Nueva España y en casi el resto de Iberoamérica. Es probable que esta imagen sirvió como referente iconográfico para los artífices que elaboraron las imágenes en esculturas y pinturas en la Nueva España.

Por el contrario, en Palermo y América del Sur (concretamente en Perú y Brasil), su representación iconográfica es distinta. La composición del grabado es sencilla, en forma diagonal. Iluminada por un rayo de resplandor que desciende de los cielos, la Virgen María observa con serenidad cómo el santo africano carga al Niño Dios y se encuentra arrebatado de éxtasis. El fraile con aureola de santidad; se distingue la fisonomía de su rostro: "[...] bien negro, [...] La nariz no era prolija, antes pequeña, mas lejos de ser chata. La boca pequeña, [...] Sus labios gordos, no declinándose á desproporción monstruosa"[23]. La vestimenta lleva una capucha de largo cuello sobre el hábito. Esta forma iconográfica puede entenderse a partir de un grabado ubicado en la Biblioteca Central de Sicilia (1652). Donde san Benito esta en momentos de éxtasis, la Virgen María le entrega al Niño Dios.

Finalmente, se entiende que las *estampas* son imágenes devocionales domésticas. En ellas se crea un sentido de cercanía con la devoción, es decir, se pretende proporcionar al laico una ilusión de la imagen original, ya sea del santuario o de la iglesia. El devoto lleva consigo la *estampa* para agradecer la protección y pedirle favores. Se sabe que en ocasiones las imágenes fungían como milagros: con la ayuda de los prodigios de Benito, se libraban los males. También en ocasiones las *estampas* eran incrustadas por los frailes del convento de Santa María de Jesús en las tallas de madera que representaban a la imagen del santo Benito[24].

III. La escultura

Las imágenes de bulto de san Benito de Palermo ubicadas en lo que fue el territorio de la Nueva España tienen en común la iconografía ya mencionada. Lo que se destaca en estas imágenes de bulto es el color pardo de la tez, los cabellos rizados y las facciones cercanas a las de un

23. Albarez. *Sombra Ilustrada,* 234.
24. Albarez. *Sombra ilustrada,* 272.

Fig. 1. Anónima. *São Benedito de Palermo*. Estofado. Siglo XVIII. Regional do Patrimonio Histórico e Artístico Nacional/ IPHAN de Pernambuco, Brasil. No. Inv. 4-5ª SR/IPHAN/Pe

español. En otras palabras, san Benito se representa como africano por su color de piel, pero no por su rostro. Los artífices no esculpieron un rostro con rasgos de africano: con nariz y labios anchos.

Otro hecho que es importante de destacar son las esculturas de san Benito ubicadas en Brasil, donde fueron elaboras con rasgos africanos. El artífice tuvo la intención de elaborar una fisionomía africana, con labios y nariz gruesos, y cabellos rizados.

Las imágenes de bulto del santo en cuestión tuvieron dos principales usos: ser colocadas en el altar de una iglesia o en capillas, y sacarlas en procesión. Las capillas que resguardaban las imágenes de bulto del Santo seguramente pertenecían a la *cofradía o hermandades* dedicadas a esta santidad. En algunos casos, estas esculturas llevaban *reliquias*, fragmentos del cuerpo, de la ropa o cualquier objeto tocado por el santo. Lo anterior permitía que la imagen de bulto adquiriera mayor importancia. En este caso adquiría un poder adicional, ya que evocaba la memoria del santo sin que él estuviera presente, es decir, adquiere una presencia activa, y el culto se nutría de la imagen y se materializaba lo sagrado. En el caso de España en 1606, el mercader Giovanni Domenico Rubbiano, amigo y promotor de la causa de la beatificación de san Benito de Palermo, envió a la Duquesa y Condesa de Modica D Victoria, quien radicaba en Madrid, una reliquia del santo en cuestión para promover su devoción. En respuesta, ella le envió al mercader Rubbiano una carta de agradecimiento con fecha del 17 de julio de 1606, donde le decía: "[…] he estimado en mucho la Reliquia que me ha enviado de la Túnica del Beato Fray Benito y el cuidado que ha tenido de hacerlo. Al Cardinal [Cardenal] mi hermano he escrito, suplicándole favorecer su causa, […][25].

Pág siguiente Fig. 2. Anónima. *San Benito de Palermo*. Escultura en madera tallada policromada y con tela encolada (Imagen reliquiarío). Siglo XVIII 1.35 x .45 x .32 cm. Parroquia de San Jerónimo Lúdica. Magdalena Contreras, ciudad de México. Foto: Marlene Chaput

En el caso de la Nueva España no se ha localizado documento que comprueben la hipótesis de que llegaron a la Nueva España reliquias de san Benito de Palermo. Sin embargo, existe una escultura que da señal de que quizá llegó alguna *reliquia* del santo. Actualmente, en el pecho de la escultura —localizada en la Parroquia de San Jerónimo Lídice, delegación Magdalena Contreras (Ciudad de México)—, se apre-

25. Tognoletto, *Paradiso Serafico del,* 320.

cia un medallón de cristal donde probablemente se conservó una *reliquia* del santo africano.

Las esculturas sacadas en procesión son imágenes de vestir. Los pies se encuentran adheridos a una madera cuyo orificio es utilizado para atornillarla a un trono, lo que evita que se caiga. Un ejemplo de lo anterior es la imagen de san Benito que se localiza en la parroquia de San Benito de Palermo en Sierra Vieja, Zacatecas. La escultura peregrinaba y en lapsos permanecía en casas de los feligreses hasta que se devolvía al templo.

Otro dato importante que debe apuntarse es que las esculturas de este santo localizadas en lo que fue el territorio novohispano dejan señal de que tuvieron una relación con la denominada Ruta de la Plata, llamada Camino Real. Durante el periodo del virreinato, en la Nueva España, este camino comunicó Real de Minas de Nuestra Señora de los Zacatecos con la Ciudad de México. De la misma manera, en los campos trigueros y de caña de azúcar, es posible percibir una conexión con las imágenes del santo africano.

Dentro del estudio formal de las esculturas del santo africano se han encontrado imágenes reutilizadas. Entre ellas, tenemos el caso de la escultura localizada en la iglesia de San Pablo el Nuevo, en la Ciudad de México. Allí se observa que el santo porta otro elemento iconográfico: pisa el mundo con el pie derecho. No obstante, esta iconografía no pertenece originalmente a san Benito de Palermo, sino a san Francisco de Asís.

Fig. 3. Anónima. *San Benito de Palermo*. Siglo XVIII. Escultura de vestir tallada en madera y pintada en acrílico. 1.09 x .35 x .32 cm. Capilla de San Benito de Palermo. Sierra Vieja, Zacatecas. Foto: Marlene Chaput

En la catedral de la ciudad de Tlaxcala, se tenía identificado a san Benito de Palermo en el retablo colateral del lado derecho de la nave central[26]. La obra fue intervenida hace un par de años y se descubrió que existía una doble capa pictórica, por lo que la encarnación de color pardo fue retirada y se dejo la tez blanca. Actualmente, la escultura tomó la iconografía de san Diego de Alcalá y desapareció la de san Benito de Palermo es importante informar que esta es quizás la obra más temprana del santo africano y podría pensarse que es a la que se refiere el padre Daza ya que Tlaxcala fue la antesala a la Ciudad de los Ángeles "[...] y su imagen se tiene en muchas partes en gran veneración. Y una que está pintada en el convento de San Francisco de la Ciudad de Los Ángeles en la Nueva España, ha hecho milagros, y está tomada por testimonio"[27].

Existe un problema similar en el Museo Nacional de Virreinato, antigua sede del ex Colegio-Jesuita de Tepotzotlán en el Estado de México, está dedicado a conservar, investigar, y exhibir las manifestaciones artísticas de la época del virreinato de la Nueva España. La imagen de san Benito de Palermo sufrió una trasformación, fue restaurada y blanqueada. No se cuestiona si la pieza que el museo alberga era en verdad dedicada a este santo o no; pero desde el momento en que al restaurarla se le elimina todo color de piel que pudiera asociarse con el Santo Negro, ya la pieza misma ha dejado de ser un objeto histórico representante del culto a dicho santo.

26. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Dirección de Sitios y Monumentos del Patrimonio Cultural. Catálogo de Bienes Artísticos de Patrimonio Cultural. Cédula núm. 000475-151. "San Benito de Palermo, se localiza en la primera calle del remate del retablo a Santa Clara. Presenta faltantes y abrasión en la capa piscatoria"; Guillermo Tovar de Teresa. *Pintura y escultura del renacimiento en México.* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979), 346. Retablo Colateral de principios del siglo XVII San Francisco, en Tlaxcala aparece la imagen de bulto de San Benito de Palermo.

27. Daza. *Quarta parte de.*, Del Libro I, 68; Tognoletto. *Paradiso seráfico, 330.*

IV. La pintura

Muchas imágenes de san Benito de Palermo localizadas en la Nueva España son de tipo devocional. Se trata de pinturas incorporadas a las prácticas piadosas domésticas. Sus usos pueden considerarse en los ámbitos de lo popular, al pertenecer a la órbita de los feligreses. En algunos casos, los grabados fueron referentes iconográficos, tal es el caso de la pintura del santo africano ubicada en el Museo de la Basílica de Guadalupe. El santo porta su iconografía habitual. Al fondo se observa un paisaje con nubes y árboles. Por su amplia dimensión, es probable que esta pintura fuera expuesta en un altar doméstico o en una iglesia. Lo interesante de esta obra pictórica es que existe la probabilidad de que el artífice haya utilizado un grabado con las mismas características para su ejecución.

Izqda. Fig. 4. Anónima. *San Benito de Palermo*. Escultura en madera tallada, pintada y con tela encolada. Siglo XIX. 1.27 x .60 x .40 cm. Iglesia de San Pablo el Nuevo, Ciudad de México. Foto: Marlene Chaput

Dcha. Fig. 5. San Benito de Palermo. Escultura en madera tallada policromada estofada y con tela encolada. Siglo XVIII. 1.53 x .61 x .40 cm. Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán, Estado de México. No. de inventario: 10-12601. Foto: Marlene Chaput

Otras imágenes de tipo doméstico son los retablos, que sufrieron una adaptación de la obra de gran formato ubicada detrás del altar. Pasaron a la representación pictórica en pequeña dimensión para los altares caseros, que se colocaban en el interior de los hogares. La independencia de México y, más adelante, la ruptura entre la iglesia y el Estado propiciada por las Leyes de Reforma durante el gobierno de Benito Juárez, favorecieron este cambio. Lo anterior produjo que las formas de culto público se vieran restringidas. Por ello, en algunos casos la devoción se limitó a la intimidad del hogar, lo que propició una manifestación de arte sacro popular en el territorio mexicano. En su expresión plástica, hay ingenuidad doméstica, sin proporción. Hay pinturas sobre lámina de estaño hechas por artesanos anónimos del siglo XIX. Los retablos domésticos de san Benito de Palermo, en México, han sido ubicados, en su mayoría, en colecciones particulares, museos o en algunas iglesias, junto a esculturas del santo. Dichas pinturas han sustituido las imágenes de bulto y las estampas impresas en series.

La pintura divulgó las alegorías políticas de la orden franciscana, la principal institución que patrocinó a san Benito de Palermo. Pocas son las obras de carácter institucional que lo representan. En la Nueva España surgieron obras artísticas para que la orden franciscana transmitiera a los fieles su identidad corporativa mediante los árboles genealógicos, que expresaban un sentido de comunidad y corporeidad de la orden. Se exaltan con ellos los cargos políticos e institucionales. Los franciscanos encargaron a los artistas novohispanos elaborar lienzos que representaran, de forma gráfica, los vínculos de la familia seráfica.

Los árboles genealógicos realizados entre los siglos XVII y XVIII pueden inscribirse en la pintura vinculada a las antesacristías y sacristías. Esta pintura concentraba un alto sentido alegórico en que se reflejaba la jerarquía eclesiástica. De acuerdo con la doctora Vargas Lugo, estas obras y sus significados se correspondían con los espacios específicos dentro de los conjuntos arquitectónicos religiosos[28]. La monumentalidad del formato, así como lo complejo de la composición, distinguen a este tipo de obra, destinada "a ser vista y comprendida preferentemente por los miembros más cultos del clero"[29].

28. Elisa Vargas Lugo, "Erudición escritural y expresión pictórica franciscana", *Iconología y sociedad. Arte colonial hispanoamericano. XLIV Congreso Internacional de Americanistas.* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 245.
29. *Ibíd.*

La referencia más temprana sobre la aparición de san Benito de Palermo en un árbol genealógico en la Nueva España se conoce gracias a una pieza localizada en la parroquia de San Sebastián, Venado, en San Luis Potosí. Fue pintada por Juan Correa (Ciudad de México, ca. 1645-1716). Se ubica en la sacristía. A pesar de que la pintura no está fechada, es probable que fuera realizada entre 1689 y 1699, ya que existe un documento donde se informa que el pintor llevó a cabo una encomienda importante para el convento de San Francisco en San Luis Potosí durante ese periodo [30].

La pintura de Correa es una alegoría de la familia seráfica. Vemos a san Francisco de Asís recostado en el suelo. De su pecho brota un tronco que se ramifica en tres partes y extiende su follaje sobre nubes. Del tronco emanan tres grandes ramas que representan a las tres órdenes: la primera es la de los frailes menores, localizada en la parte central, e incluye a catorce religiosos, entre quienes se identifican a san Antonio de Padua, san Buenaventura, san Pedro de Alcántara, san Juan Capistrano y a san Benito de Palermo, quien se distingue por su tez negra. La segunda orden está conformada por la rama femenina de las clarisas, encabezada por santa Clara de Asís, al frente de las demás con su ostensorio en la mano. Finalmente, la tercera orden se conforma por santa Rosa de Viterbo, san Luis rey de Francia, santa Beatriz, santa Delfina, santa Isabel de Portugal y santa Isabel de Hungría, entre otros. En la parte superior del cuadro, se aprecia un rompimiento de gloria con la Santísima Trinidad: Dios Padre, a manera de un anciano de barba blanca; a la derecha, Dios Hijo, que sostiene una cruz del lado izquierdo, y al centro, la paloma, que representa al Espíritu Santo. Debajo de esta última, se ven los papas Inocencio III, Inocencio IV y Nicolás IV, quienes autorizaron la creación de las tres órdenes franciscanas.

V. Retrato hablado

Los rasgos de san Benito de Palermo, según señala el padre Pedro de Mataplanes (1702) y el padre Diego Albarez (1747), se describen "En el lienzo de la pared, sobre la hornacina que contiene la referida sepultura; se deja ver una copia de este Venturoso Negro, que un valiente pincel dejó dibujada mucha memoria [...]"[31].

30. Elisa Vargas Lugo y José Guadalupe Victoria, *Juan Correa Su Vida y su Obra*. Catálogo, Tomo II, Segunda Parte. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985), 279.
31. Albarez. *Sombra Ilustrada,* 234.

> Fue Benito de una mediana estatura; su fábrica bien proporcionada, correspondiendo a bella simetría todos sus miembros. El movimiento del cuerpo con desembarazo gallardo; las carnes bien enjutas, pero de robustas fuerzas, y de salud nada achacosa. Se veía con majestad en su rostro, bien negro, lo gracioso, lo agradable, y un oculto halago, que se calaba allá dentro del corazón, quien le trataba. Entre el color tan atezado se divisaban unas luces, que le volvían brillante. Los ojos muy vivos con movimientos suave; la color de ellos era un azul muy subido. Las cejas en arco, pero bien pobladas. La nariz no era prolija, antes pequeña, mas lejos de ser chata. La boca pequeña, pero tan risueña, y tan amable, que siempre se iba asomando por ella una hermosa risa. Sus labios gordos, no declinándose a desproporción monstruosa. En fin, toda la disposición de su cuerpo era muy gallarda, contestando todos cuantos de él han escrito, que era en su material disposición hermoso"[32].

En ambos autores no existe diferencia en la descripción de la fisonomía de san Benito, sin embargo, llama la atención cómo el padre Mataplanes revela un prejuicio sobre el rostro de san Benito: gracioso "aunque es negro". En cuanto a Albarez, sin fijarse demasiado en el color de piel, se refiere al "rostro negro".

A partir de la descripción del rostro de san Benito de Palermo, se utilizó la disciplina del Arte Forense, método científico y tecnológico que consideró los documentos que describen su rostro.

Numero	**Rasgo**	**Resultado**
1.-	Edad	40 años
2.-	Complexión	Mediana
3.-	Altura de la región frontal	Grande
4.-	*Altura de la región nasal*	*Pequeña*
5.-	*Espacio naso-labial*	*Grande*
6.-	*Altura de la región mentoniana*	Mediana

32. *Ibíd.*, 234-235; Mataplanes. *Vida de Fray Benito.,*161. EL padre Mataplanes en su obra hace una descripción del Fr. Benito de S. Fradelo: "Fue pues de estatura mediana, muy bien hecho, y proporcionado en todos sus miembros; de carnes llenas; más enjutas; de Complexion gallarda; de buenas fuerzas, y entera salud. Tenía el Rostro (aunque negro) gracioso, agradable, y alegre, y á maravilla resplandeciente: los Ojos vivos, y azules, arqueadas las Cejas, la Nariz pequeña, y decente; las Orejas medianas; gorditos los Labios, y la Boca bien pequeña; pero tan amable, que parecía, se iba siempre riendo".

7.-	Anchura de la región frontal	Mediana
8.-	Anchura de la nariz	Pequeña
9.-	Anchura de la boca	Pequeña
10.-	Color del cabello	Negro
11.-	Forma del cabello	Lanoso
12.-	Forma y dimensión de las cejas	Arqueadas, medianas
13.-	Pilosidad de las cejas	Pobladas
14.-	Tamaño de los ojos	Grandes
15.-	Forma de los ojos	Ovales
16.-	Color de los ojos	Azules
17.-	Espacio entre los ojos	Grande
18.-	Orificios nasales	Pequeños, cubiertos
19.-	Grosor de los labios	Delgados
20.-	Comisuras de la boca	Elevadas
21.-	Forma del mentón	Cuadrado
22.-	Forma de la cara	Oval
23.-	Color de la piel	Negro
24.-	Tamaño de las orejas	Medianas

Esto nos permite entender que los artífices italianos, españoles y novohispano no estuvieron equívocos en representara al santo africano con tez negra, pelo rizado y facciones europeizantes. Todos aquellos que lo representaron con nariz ancha y labios gruesos fueron rostros idealizados y no se basaron en la descripción de las hagiografías señaladas.

Conclusiones

La iglesia buscó formas distintas para que los esclavos libres y no libre pudieran identificarse con alguien similar a ellos, tanto por su color de piel como por su grupo étnico. San Benito de Palermo no fue el santo exclusivo de las comunidades afrodescendientes, pero sí una santidad que permitió la identificación de las entidades africanas de la Nueva España.

Este breve muestrario de imágenes de san Benito de Palermo nos revela en su iconografía la desigualdad, complejidad y originalidad.

También nos permite ver el fenómeno de propagación, celebración y gratitud a través de las imágenes.

Lo anterior llevó a la construcción de la devoción, impulsada fundamentalmente por el clero regular (orden franciscana) y por el clero secular (obispos, presbíteros y diáconos). El primer sostén de esta devoción fue la Orden Terciaria de los franciscanos. El culto al santo permitió cubrir necesidades específicas de la población o de un grupo en particular (en este caso, el de las comunidades de afrodescendientes, que así accedieron a que la santidad intercediera en los procesos de evangelización de africanos, esclavos y libres). Los mensajes principales del santo fueron trasmitir humildad, obediencia y amor entre las clases sociales y los grupos étnicos. De la misma manera, el santo interviene en sucesos como partos, ceguera, varias enfermedades (tullido, calentura, garganta, perdida de habla, etcétera).

Primero llegó su devoción a España en 1606 donde se le envío a la Duquesa y Condesa de Modica D Victoria, quien radicaba en Madrid, una reliquia "pedazo de túnica" del beato para entregarla a su hermano el cardenal para favorecer su causa.

Posteriormente su culto se trasladó a la Nueva España encabezado por los misioneros franciscanos donde señala el padre Daza en su *Quarta parte de la Chrónica de la Orden Seráfica* que en *ca.* 1611 se contaba con una pintura en el convento franciscano de la capital de Puebla. Se puede decir a reserva de encontrar otro documento e imagen que la escultura de san Benito de Palermo del siglo XVII que resguarda el exconvento franciscano de Tlaxcala pueda ser a la que se refiere el padre Daza en su crónica. Bien señala el cronista Diego Antonio Bermúdez de Castro en su ensayo *Theatro Angelopolitano* ó *Historia de la ciudad de Puebla* que la sede catedralicia primero estuvo en Tlaxcala y posteriormente paso a Puebla.

A partir de la documentación localizada en los distintos archivos en 1633 aparece la primera cofradía con su nombre llamada *Coronación de Cristo Señor Nuestro y San Benito de Palermo* en el convento franciscano de la Ciudad de México bajo la Bula de Clemente VIII concedida en 1599 y traducida del latín al castellano en 1632. La investigación ha permitido justificar y rectificar la alusión de la Bula recién mencionada como elemento para demostrar su presencia tan temprana en la Nueva España.

Posteriormente se constituyó la cofradía del *Santo Cristo milagroso y San Benito de Palermo* en 1637 en el Convento de San Francisco de Santiago de Querétaro; la cofradía de *San Benito de Palermo* en 1646 en el convento franciscano de San Antonio, Villa de San Miguel el Grande, y la cofradía de *Nuestro Señor Jesucristo y San Benito de Palermo* en 1664 en el convento de San Francisco de la Nueva Veracruz. Para mayor gloria del santo africano en 1684 el papa Inocencio XI, concede una bula llamada Glorioso San Benito de Palermo fundada en el altar de la iglesia de San Francisco de la Ciudad de México.

El culto del santo Benito se difundido a través de un mosaico iconográfico complejo que fue inserto en distintos medios visuales como: estampas, esculturas y pinturas. Localizadas en patentes, indulgencias, hagiografías, novenas, iglesias, parroquias, capillas domesticas que nos ha permitió conocer la iconografía, la vida y las virtudes de dicha devoción.

Finalmente, la forma en que se represento a san Benito de Palermo por los distintos artífices se apegó al retrato hablado localizado en las hagiografías del santo africano donde se hace una descripción a detalle sobre su rostro: tez negra, cabello rizado o lanoso, nariz pequeña y labios delgados. Rasgos mucho más apegados a los europeos que africanos.

Death on the Cross; the Beatification of the Twenty-Six Martyrs of Nagasaki (1627) and the Iconography of the Crucifixion

Muerte en la cruz: la beatificación de los veintisiete mártires de Nagasaki (1627) y la iconografía de la crucifixión

Hitomi Omata Rappo
(Research Fellow) de JSPS (Japan Society for the Promotion of Science)
ORCID: 0000-0002-5022-2256 / omata.rappo.hitomi@gmail.com

Abstract
Since Luther's *Theologia Crucis* (1518), the crucifixion became an even more crucial issue in theological discourses. Following the official decision of the Council of Trent (1562), Jesuits were extremely active in promoting a Catholic answer to the Protestants' theses. They thus created archeological studies on the crucifixion, as seen in the work of Justus Lipsius (1594). After him, the fathers Bartolomeo Ricci and Pedro Bivero wrote illustrated manuals on the same subject (1608 and 1634). This article will analyze such concepts of the crucifixion built within the Company, and also showcase their concrete impact. When, in 1597, twenty-six Christians were crucified in Japan, the Jesuits were at first reluctant to recognize the new martyrs. Their decision to finally embrace them must be understood in the context of their studies on the Cross, a fact that explains why we find Japanese martyrs in both Ricci and Bivero's books.
Keywords: the Twenty-Six Martyrs of Nagasaki, Crucifixion, Jesuits, Mission in Japan, Antonio Gallonio, Justus Lipsius, Bartolomeo Ricci, Pedro Bivero

Resumen
Desde la Teología Crucis *de Lutero (1518), la crucifixión se convirtió en un tema aún más crucial en los discursos teológicos. Siguiendo la decisión oficial del Concilio de Trento (1562), los jesuitas fueron extremadamente activos en promover una respuesta católica a las tesis de los protestantes. Así crearon estudios arqueológicos sobre la crucifixión, como se ve en la obra de Justus Lipsius (1594). Después de él, los padres Bartolomeo Ricci y Pedro Bivero escribieron manuales ilustrados sobre el mismo tema (1608 y 1634). Este artículo analizará tales concepciones de la crucifixión construida dentro de la Compañía y también mostrará su impacto concreto. Cuando, en 1597, veintiséis cristianos fueron crucificados en Japón, los jesuitas al principio se mostraron reacios a reconocer a los nuevos mártires. Su decisión de finalmente abrazarlos debe entenderse en el contexto de sus estudios sobre la Cruz, un hecho que explica por qué encontramos mártires japoneses en los libros de Ricci y Bivero.*
Palabras clave: *Los 26 Mártires de Nagasaki; Crucifixión; Jesuitas; Misión en Japón; Antonio Gallonio; Justus Lipsius, Bartolomeo Ricci; Pedro Bivero.*

The sixteenth century was an era of martyrs —especially when considering the Wars of Religion— and it was also a period of mission work. During the modern period, Catholic evangelization efforts, conducted by the Jesuits —and after them the mendicant orders— spread all over the world. These ventures did not always go smoothly, and also saw the deaths of many priests and converts in Africa, India, but also in the newly discovered Americas, and in Eastern Asia. The Church has always given a special status to those who died either for or because of their faith, honoring them as martyrs. However, during the modern period, such victims were not all officially recognized as martyrs —and even less as saints— by the Holy See.

In 1570, when Huguenots killed thirty-nine Jesuits in the Canary Islands, their beatification process started in 1628, but the process took a very long time[1]. In fact, their martyrdom was officially recognized by Benedict XIV in 1742, but were not finally beatified until 1857[2]. In 1572, nineteen Catholic priests and monks were hanged by Dutch Calvinists in Gorkum (Gorcum), Holland, but only became saints more than a century later, in 1675[3].

However, not all martyrs during this period had to wait as long to become saints. The twenty-six martyrs of Nagasaki —a group of Japanese Christians and European priests that were executed by Toyotomi Hideyoshi in 1597— were officially beatified in 1627[4]. This signifies that although there were many others who could be qualified as martyrs, the twenty-six were the only ones to be beatified at the time.

1. The very concept of beatification was formalized and systematized as different from the canonization, full sainthood, in the early 17th century. See VERAJA, F., *La beatificazione. Storia, problemi, prospettive*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 1983, págs. 101-03.
2. On their cult and beatification process, see OSSWALD, M. C. and PALOMO, J. J. H., "Aspectos del culto a Ignacio de Azevedo y sus treinta y nueve compañeros mártires en 1570," en HERNÁNDEZ PALOMO, J. J. and BORJA MEDINA, F., coord., *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesús. Homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I*, Córdoba, Cajasur, 2009, págs. 129-54.
3. GREGORY, B. S., *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge MA., Harvard University Press, 1999, págs. 253, 274.
4. Their execution and its historical explanation are most precisely evaluated in a chronological order by Kiichi Matsuda. His studies are characterized by his abundant use of various sources, not only in Western languages but also Japanese. See MATSUDA, K., *Kinsei shoki nihon kankei nanban shiryō no kenkyū*, Tōkyō, Kazamashobō, 1967, MATSUDA, K., "*San Felipe gō jiken no saikentō*" Bulletin of Seisen University, 14, 1967, págs. 27-58, MATSUDA, K., *Hideyoshi no Nanban Gaikō : San Felipe gō jiken*, Tōkyō, Shinjinbutsuōraisha, 1972.

This led to their almost universal recognition as the first martyrs of Japan in printed sources[5].

The twenty-six were also beatified over an extremely short time span of thirty years. There are, of course, a few missionaries who accessed to sainthood after a comparable period, but they remain extremely special cases. Ignatius of Loyola (1491-1556), the founder of the Society of Jesus, was beatified in 1609, more than fifty years after his death. However, the beatification of Luis Beltrán (1526–1581), the Apostle of South America, took only twenty-six years, as it happened in 1607. Francisco Xavier (1506-1552), the Apostle of the East, was beatified in 1619, and canonized three years later, with Ignatius[6]. These cases, which involve major and famous figures of the Church at the time, show that the speed of the twenty-six's beatification was indeed exceptional — especially for martyrs.

The beatification of the twenty-six martyrs was thus an exceptional event by many accounts. There were multiple reasons that led to this kind of special treatment by the Church, spanning from internal politics to broader conceptions of sainthood, martyrdom, and mission. First of all, the speed itself can be explained in part by a rivalry with several religious orders, especially the Franciscans and Jesuits[7].

However, such rivalries do not explain the concrete reasons for the beatification. The official motivations appear in the two beatification bulls, one from the Franciscans and one from the Jesuits. The main argument given in the text of both bulls is actually very simple:

5. The first event that can be qualified as a "martyrdom" in Japan happened already in 1558, and at least twenty-four people already died as martyrs before the twenty-six of Nagasaki. See ANESAKI, M., *Kirishitan dendō no kōhai*, Tōkyō, Kokushokankōkai, 1976, pág. 88; OMATA RAPPO, H., "*Nihon no "junkyō" to gurōbaru hisutorii — Nihon ga seiō no rekisi ni naizaika suru toki*" "Tsūshin" Nichifutsu tōyō gakkai, 42, 2019, págs. 33-82. On the reasons why this specific group was the first to be beatified, see OMATA RAPPO, H., "How to Make "Colored" Japanese Counter-Reformation Saints – A Study of an Iconographic Anomaly" *Journal of Early Modern Christianity*, 4, 2 2017, págs. 195-225.
6. GOTOR, M., "Le canonizzazioni dei santi spagnoli nella Roma barocca," en SÁNCHEZ, H. C. J., coord., *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la edad moderna (Actas del Congreso Internacional celebrado en la Real Academia de España en Roma del 8 al 12 de mayo de 2007), vol. II*, Madrid, Sociedad estatal para la acción cultural exterior, 2007, págs. 621-39.
7. CONOVER, C. B., "A Saint in the Empire: Mexico City's San Felipe de Jesus, 1597-1820," diss., The University of Texas, 2008, pág. 126; OMATA RAPPO, H., *Des Indes lointaines aux scènes des collèges: les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVI*e *-XVIII*e *siècle)*, Münster, Aschendorff, 2019, págs. 100-120.

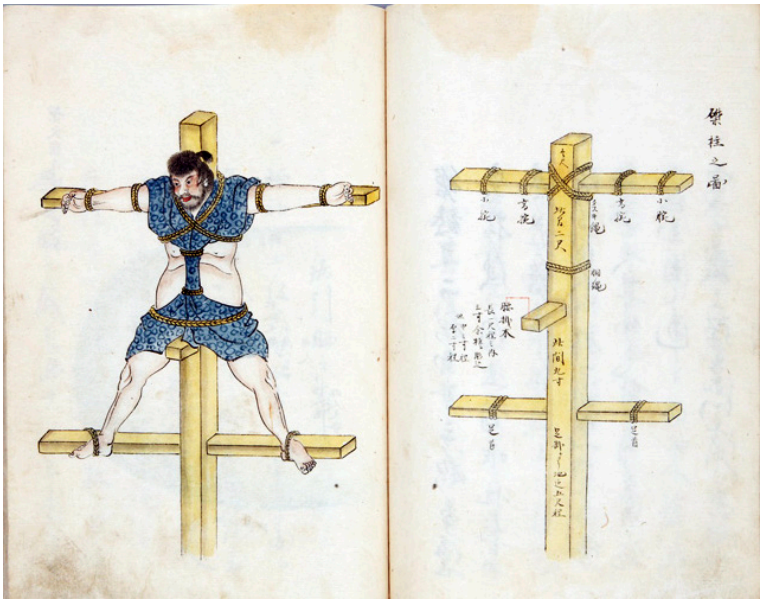


Fig. 1 : *Tokurin genpiroku*, 1814. (National Archive of Japan, Digital Archives, code 181-0074)

the twenty-six died on the cross, just like Jesus Christ himself[8]. This was, of course, not something the Japanese authorities intentionally performed. Crucifixion had been a method of execution used since the 12th century (Fig. 1-2), and it was, at first, a sheer coincidence[9].

While the impact of this element on the beatification process itself has already been discussed in previous studies[10], this article will focus on the symbolic, doctrinal and epistemological reasons that lead this very particular method of execution to have a major impact in the context of Catholic Europe, becoming the decisive element that would determine the sanctity of the twenty-six and also their reception in modern Europe. It especially focuses on how the Jesuits integrated the Japanese martyrs into their own discourses and iconography of the Cross.

8. Biblioteca Vaticana, Barb, lat., 2778, f.1r., BV, Barb, lat., 2774, f. 1r-v. PAPA, G., *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei riti (1588-1634)*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2001, pág. 90.
9. On this topic, see BOTSMAN, D. V., Punishment and Power in the Making of Modern Japan, Princeton and Oxford, Princeton University Press, pág. 16-18. Crucifixions can be seen in manuals describing Japanese executions methods made in the Edo period (17th-19th centuries). See OMATA RAPPO, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges…*, págs. 261-63.
10. See KAWATA, R., *Mexico ni okeru sei Felipe de Jesus suhai no hensen-shi Kami no chinmoku wo koete (Evolución y transformación del culto a san Felipe de Jesús en Méxicomás allá del silencio)*, Tōkyō, Akashishoten, 2019, pág. 144. MATSUDA, K., "Kirishitan no junkyo (Martyrdom of Kirishitan)," en NISHIKAWA, T., coord., *Junkyō : nihon kirishitan shi*, Tōkyō, Shufunotomosha, 1984, págs. 9-28.

Fig. 2 : *Tokugawa bakufu keiji zufu*, 1893, f. 52. (Meiji University Museum)

1. Beatification and the Iconography of Crucifixion

The crucifixion remains to this day the most striking feature and the central element of a substantial part of Christian doctrine. It had led to countless theological debates throughout the history of Christianity as a whole. This included, of course, modern Europe, but there are also more recent manifestations of such discussions and speculations. Almost ten years ago, a commentary called "Quest for Truth: The Crucifixion," premiered on Easter Sunday on the History Channel. A team of history enthusiasts, supported by historians, demonstrated how difficult it was to actually nail someone to a cross without the victim falling down. While this question could be seen as a manifestation of excessive positivism, a similar debate took place among scholars in 16th century Europe, creating a series of discourses that would have a large impact on the reception of the twenty-six martyrs.

Early modern European intelligentsia, and especially theologians, shared a common interest in decoding the mechanism of crucifixion, from its symbolic aspects to extremely concrete ones. There are numerous reasons for this. One of them is spiritual, with Luther's devotion to the cross (*Theologia crucia*) and the Catholic response after Trent[11]. In fact, Luther put a major emphasis on the importance of the

11. Luther also stresses on the concept of salvation through suffering. For the theological background, see NGIEN, D., *The suffering of God according to Martin Luther's theologia crucis*, New York, P. Lang, 1995, MCGRATH, A. E., *Luther's Theology of the Cross*, Malden Mass. & Oxford, Wiley - Blackwell, 2011. Also see BURSCHEL, P., *Sterben und Unsterblichkeit zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, München, Oldenburg, 2004, pág. 113.

Fig. 3: *Mercator-Hondius-Atlas*, 1613, Heinrich-Suso Gymnasium, Konstanz.

crucified Jesus in his Reformed theology. On the Catholic side, Ignatius Loyola, one of the representative thinkers of the counter-reformation, emphasized the meditation on the Cross in his *Spiritual Exercises*[12].

It was in this very context that a major event occurred in the far away land of Japan: the death of the twenty-six martyrs of Nagasaki, which was seen as an actual re-enactment of the crucifixion. The group, which would become known as the twenty-six martyrs of Japan, was composed of three Jesuits, six Franciscans and seventeen Japanese converts. Almost immediately after their deaths, the news of their execution was conveyed to Europe, and the Franciscans almost immediately started a series of inquiries that would prepare for their beatification[13].

12. See, for example, FABRE, P.-A., *Ignace de Loyola : le lieu de l'image : le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, J. Vrin, 1992, págs. 36-38.
13. OMATA RAPPO, H., *Des Indes lointaines aux scènes des collèges...*, págs. 129-35.

An iconographical model of the Twenty-six was also created, first in missionary texts. However, it was so potent that it can also be found in secular sources, and especially in a world map created in 1613: the *Mercator Hondius Atlas* (Fig. 3).

During the modern period, maps did not simply function as a geographical tool. They were also a representation of the world, following the concept of "world theater" (*theatrum mundi*), allegoric figurations of the real world at a smaller scale[14]. This atlas shows the whole known world at the time. The isles of Japan are represented in red, on the right. Next to them, an image depicting a man on a cross and pierced by a lance can be seen (Fig. 4)[15]. The actual process is discussed in detail in the text below:

> The Japanese crucify criminals in this way. The cross consists of four boards. They do not use nails, but most of the time they tie their feet and hands with ropes. Then, once the cross is raised, the executioner thrusts a spear into the crucified's right flank. Thus, they killed many Christians because of their faith[16].

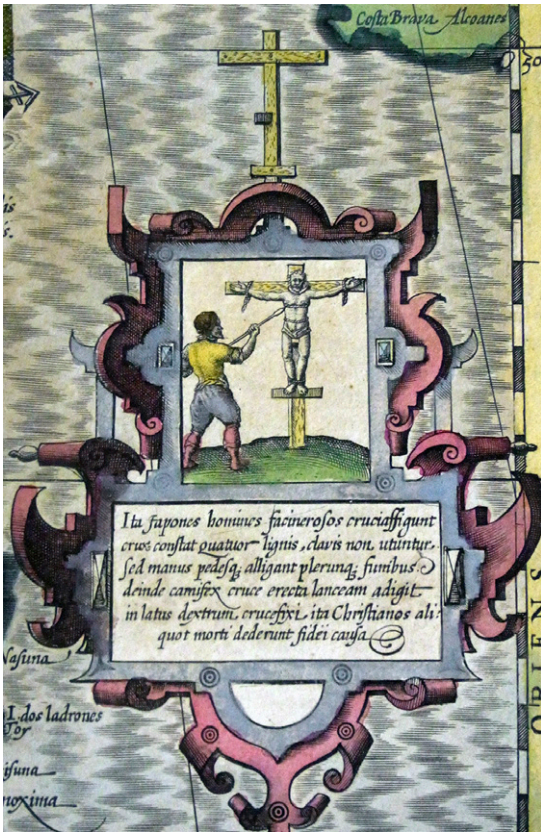


Fig. 4: Image of Japan, *Mercator-Hondius-Atlas*.

A similar image can be seen in the "The kingdome of China newly augmented by I. S." a map found in an Atlas published in 1626, in London, by the great Elizabethan mapmaker John Speed (Fig. 5)[17]. This

14. SPIELMANN, G., "Voyages dans un fauteuil: mises en scènes de l'exotisme au théâtre et sur les cartes géographiques (XVI^{e} - XVIII^{e} siècles)," en GUYON, L. P. and REQUEMORA-GROS, S., coord., *Voyage et théâtre*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2011, págs. 41-52.
15. This representation was inherited by another, later, map: Jodocus HONDIUS, Duisburg, 1606, Sächsische Landesbibliothek - Staats- und Universitätsbibliothek, Dresden: Karten und Ansichten. Jodocus HONDIUS, *Carte de la Chine*, 1630, Kirishitan Bunko, Université Sophia, Tōkyō, Japan, MAP-1630-KB1.
16. The original text in Latin reads as follows: "Ita Japones homines facinerosos cruciaffigunt crux constat quatuor lignis, clavis non utuntur, sed manus pedesque alligant plerunque, funibus deinde carnifex cruce erecta lanceam adigit in latus dextrum crucefixi ita Christianos aliquot morti dederunt fidei causa."
17. POLLARD, A. F., "Speed, John," *Dictionary of National Biography, vol. 53*, London, Smith, Elder & Co., 1898, págs. 318-20.

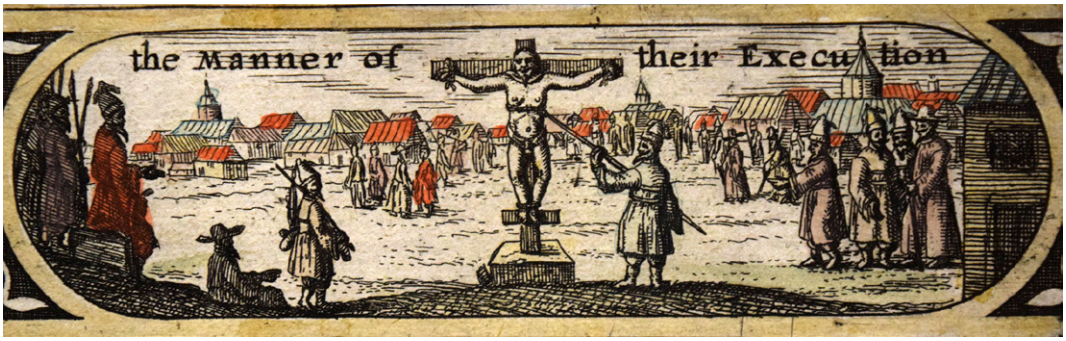


Fig. 5: John Speed, *The kingdome of China newly augmented by I. S.*, 1626, Harvard Pussey Library, Call No: G7810 1626.S6.

map uses the same symbolic representation of Japan through the death and crucifixion of the twenty-six martyrs (Fig. 5). The caption just reads, "The manner of their Execution." It does not say which execution it was, or who the victim could have been. Even keywords such as martyrs, persecution or Christians are absent. This suggests how self-evident the reference was, even in England.

This very neutral description is probably the most interesting aspect of Speed's map. In fact, it was not designed, as were most contemporary sources, to praise the martyrs and their glorious deaths. The image also contains a brief explanation, which merely describes the technical aspects of the crucifixions in Japan. One could imagine that this was due to the secular nature of the source, and maybe to the fact that it was made by an English Protestant.

All of this, of course, had an impact, but in fact, the description given by Speed is directly based on the reports written by the missionaries, who provided great detail on the execution of the twenty-six: the form of the cross, the way the victims were attached to it... This can be seen in a letter by Luis Froís, who thoroughly describes the process, and also provides an image of the "Japanese cross." Here is what he says:

The cross consists of four pieces of wood: one vertical, and two crosswise, at the height of the hands and feet, as well as one, shorter, intended to support the weight of the body. Japanese do not use nails, but tie the hands and feet with ropes. The condemned man is also tied to the neck, and his position is reminiscent of a cross. The whole cross is then raised, and the executioners pierce the flanks of the tortured with a spear[18].

18. Original document in the Archivum Romanum Societatis IESUS (ARSI), Jap. Sin. 53,

The description is accompanied by an illustration (Fig. 6; from the Latin printed edition of 1599).

The most important characteristic of this image is that it does not depict the martyrs, but rather the cross itself. Its main function is to provide a visual representation of the description provided in the text. This cross was also used on the frontispiece of the printed editions of Froís' letter, which were published in most main European languages[19].

This description is found almost identically, with the same concern for technical precision, in the *Relación del Reino de Nippon*, written by a merchant based in Nagasaki, Bernardino de Avila Girón, between 1549 and 1615 (Fig. 7)[20].

Such depictions did not come out of the missionaries' imagination. In fact, they were largely consistent with later Japanese sources, which described the process of executing criminals. It corresponds to a method of execution called "haritsuke" in Japanese sources. This method was, however, not exclusively performed on Christians[21]. This shows that the Atlas, although based on missionary sources, actually reflected Japanese practices.

Le croci, che i Giapponeſi
ſtigare gli ſcelerati, hanno
vno alle braccia, & l'altro à i p
zo poi ſta vn'altro legno corto
ſoſtenere il peſo del corpo, c
eſſo il reo. ſi che ogni croce
legni, come ſi può vedere in q
Non vſar
re, ma
gano le
di, ò pu
manette
chiodate
li ferman
Stringonc
il collo co
di ferro, coficcato nel legno: &
gano la cintura, & le braccia
& il gomito, di maniera che tu
ben ſi ſoſtenta. Poſcia pianta
nella foſſa, fermandola con p
terra: & venendo il carnefice co
bene affilata, à guiſa di vno ſpa
g 3

Fig. 6: *Relatione della Gloriosa morte di XXVI*, Roma, 1599, pág. 101, Harvard Houghton Library, Jpn 185.99.15

f. 53v-54r. I consulted the transcribed document in GALDÓS BAERTEL, R., coord. *Relación del martirio de los 26 cristianos crucificados en Nangasaqui el 5 febrero de 1597*, Roma, Tip. de la Pont. Univ. Gregoriana, 1935, pág. 100.

19. The references of the Latin version include: *De rebus Iaponicis historica relatio, eaque triplex..., Moguntiae, Ex officina typographica Ioannis Albini*, 1599, Besson Collection, 198.221-B39 (88). For the German publication, see *Drey Japonische Schreiben: Das erst. Was massen 26. geistliche vnd weltliche Personen...*, Meyntz, Bey Iohan Albin, 1599. Besson Collection, 198.221-B39 (90). SCHILLING, D. and LEJARZA, F., "Relación del Reino de Nippon por Bernardino de Avila Girón (Continuación)" *Archivo ibero-americano*, XXI, 116 1934, pág. 546.

20. The edition of this text was published in a series of articles in the journal of *Archivo Ibero-Americano*, from 1933 to 1935. See SCHILLING, D. and LEJARZA, F., "Relación del Reino de Nippon por Bernardino de Avila Girón", *Archivo ibero-americano*, XXXI, 1933, págs. 481-531, XXXVII, 1934, págs. 5-48, XXXIX, 1934, págs. 392-434 y XXII, 117, 1935, págs. 103-130, 216.

21. FUSE, Y., *Nihon shikeishi*, Tōkyō, Gan'nandō shoten, 1983, págs. 260-263, 279. Valignano also says this, before the death of the twenty-six. ÁLVAREZ-TALADRIZ, J. L.,

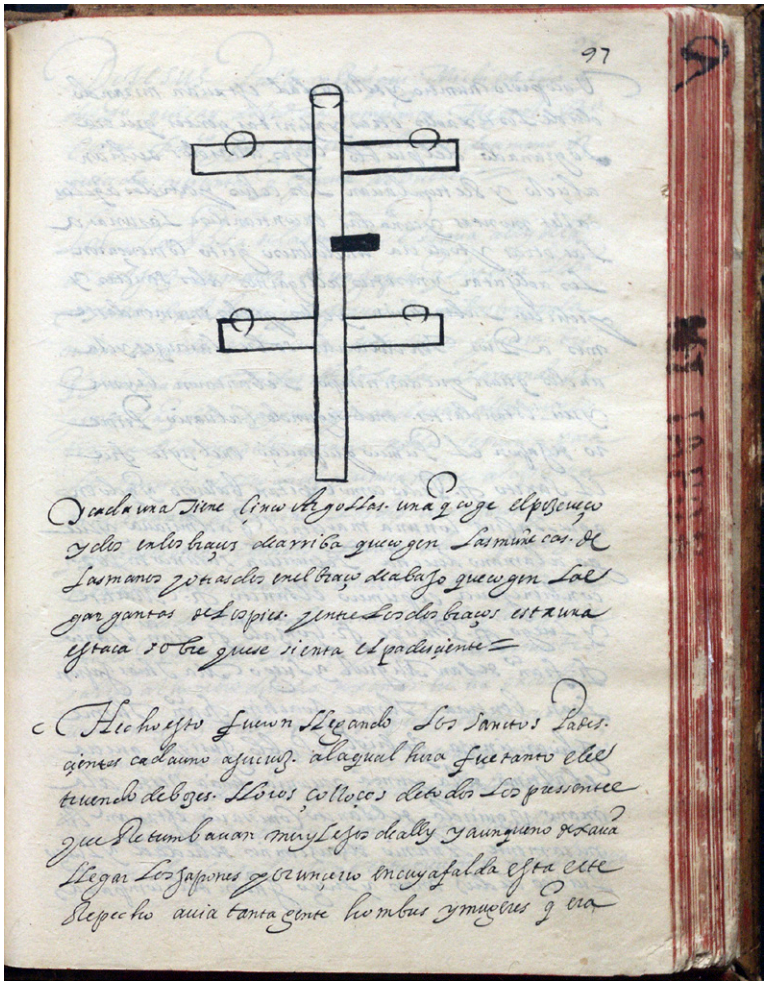


Fig. 7: Bernardino de Ávila Girón, *Relaçion del Reyno del Nippon a que llama corupta mente Jappon*, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Sig: RBME O-III-19, f. 97 rect.

2. Archaeologies of the Cross during the late 16th century

How can we explain this peculiar—almost scientific—writing style found in descriptions of this execution and especially of the Japanese cross? Especially since, at the same time, this literature does not hesitate to use hagiography and symbols? In fact, this concern of technical matters regarding crucifixion can be seen as a direct continuation of a tradition found in earlier, especially Jesuit, texts. It also, as we will see later, responds to certain contemporary issues.

coord., *Sumario de las cosas de Japon (1583), Adiciones del Sumario de Japon (1592)*, Tokyo, Sophia University, 1954, pág. 14. This letter was published for the first time in 1592. Álvarez-Taladriz, who made a modern edition of the manuscript, also provides a precise explanation of crucifixion in Japan (págs. 14-16, note 72).

First of all, 16th century Europe had its fair share of horror with the Wars of Religion. As such, it saw an increased interest for precise description of torture instruments. The greatest representative author is Antonio Gallonio. His 1591 text, *Trattato de gli instrumenti di martirio*, summarizes the types of execution practiced since antiquity.[22] In the first chapter, Gallonio provides considerable detail on all the concrete aspects of the crucifixion, with a series of figures illustrating his point.[23]

A similar, but more thorough investigation into the inner working of the crucifixion can be found in the work of Justus Lipsius (1547-1606). This humanist, who was formerly a Calvinist, had grown close to the Jesuits. As Marc Fumaroli has shown, in his 1593 *De cruce*, Lipsius discusses the issue of the cross in a historical and philological context. However, he also provides, as his title says, a practical meaning for this potent symbol. Drawing inspiration mainly from the *Ecclesiastical Annals* by Cesare Baronio (first published in 1588), he gives a central place to the figure of Constantine. The cross appeared in a vision before the emperor on the eve of the Battle of Milvian Bridge and became a symbol meant to rally the persecuted and martyred faithful.[24]

In his treatise, the Italian cardinal Federico Borromeo (1564-1631) also take a "scientific" approach similar to his predecessors, in order to describe precisely how the crucifixion was performed.[25] In these texts, the cross came to be presented as a founding paradigm of Christianity, with its seat, Rome. Lipsius' mention of the persecuted leads to the other reason why people such as Froís provided such detail in their description of the crucifying of the twenty-six martyrs. The fact that they died on the cross was the most crucial element of the whole ordeal, and it became, in fact, the main reason for their beatification. When missionaries wrote, in a time close to the events themselves, in great detail about this, they were in a way already preparing proof to be used in the beatification process.

22. TOUBER, J. J., *Law, Medicine, and Engineering in the Cult of the Saints in Counter-Reformation Rome: the Hagiographical Works of Antonio Gallonio, 1556-1605*, Leiden, Brill, 2014, pág. 231.
23. COMBET, C.-L., coord. *Traité des instruments de martyre et des divers modes de supplice employés par les païens contre les chrétiens (1591)*, Grenoble, J. Millon, 2002, pág. 10.
24. FUMAROLI, M., *L'école du silence : le sentiment des images au XVII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1998, pág. 372-73. Baronius also provides a drawing of the labarum, the military standard displaying Christ's sign, which was used by Constantin the Great.
25. ROTHWELL, K. S. and JONES, P. M., coord. *Federico Borromeo, Sacred painting, Museum*, Cambridge, MA., London, Harvard Univ. Press, 2010, pág. 82.

The event was in fact so striking that some in Europe actually doubted its veracity. This is the case of the French Protestant Théodore Agrippa d'Aubigné, in his *Confession catholique du sieur de Sancy* (1598). This book, which was published years after Agrippa's death,[26] is actually a pamphlet against Nicolas de Harlay, lord of Sancy (1546-1629). Born Protestant, he served as a diplomat at the French court. He definitely converted to Catholicism in 1598 but many Protestants, including Aubigné, accused him of opportunism. In fact, the *Confession catholique* was written as a reaction to this event. Agrippa designed it as a fake confession of Nicolas Harlay describing his allegedly dishonest and fake conversion. The text depicts him as an extremely opportunistic figure who abandoned his Protestant faith only out of personal interest.[27] Sancy also provides detail what he thinks are the advantages of being a Catholic. However, Agrippa uses this rhetorical turn to actually criticize the Church and what he sees as it excesses and lies.[28] It is in this very peculiar context that the character Sancy mentions the project of creating a Catholic (he even says roman) martyrology out of contemporary martyrs:

> *"So they will have to show that we too have martyrs in this century as good as theirs... From there, to disguise the story, we will make a quick trip to Japan, where the Jesuits say they were crucified, and have done great miracles, which cannot be done elsewhere than in Japan, because the other nations are incredulous. It would be necessary to condemn all the Huguenots of France to go see if it is true."*[29]

When he urges the Huguenots to go to Japan and see whether it really happened or not, Sancy translates the thought of Agrippa himself, who probably did not believe that Jesuits died on a cross in this faraway land. The story of the twenty-six was in a way "too good to be true," and

26. *In Recueil de diverses pièces servant à l 'Histoire d'Henri III*, Cologne, chez Pierre Marteau, 1660. Pierre Marteau is an imaginary publisher. See BERNARD, M., "La confession catholique du Sieur du Sancy: The Swan Song of the Zealoud Protestants," en ENENKEL, K., coord., *The Turn of the Soul: Representations of Religious Conversion in Early Modern Art and Literature*, Boston; Leiden, Brill, 2012, pág. 22.

27. SCHRENCK, G., "*Agrippa d'Aubigné et le Sieur de Sancy : de l'histoire au pamphlet*" Albineana, Cahiers d'Aubigné, 12, 2000, págs. 205-14. For an analysis of Agrippa's rhetoric, see BERNARD, "La confession catholique du Sieur du Sancy: The Swan Song of the Zealoud Protestants".

28. HAMADA, A., "*D'Aubigné no Nihon — "Sekaishi" to "Sanshî-dono no katorikku kokuhaku" wo tsüjite*" Gallia, 47, 2008, págs. 37-43.

29. For a modern edition of the original text, see BIET, C. and FRAGONARD, M.-M., coord. *Tragédies et récits de martyres : en France (fin XVI^e - début XVII^e siècle)*, Paris, Classiques Garnier, 2009, págs. 40-41.

when missionaries wrote extremely precise depictions of it, they were also trying to counter a certain skepticism.[30]

3. Jesuit Visual Reactions to the Japanese Martyrs

This partly explains why there was indeed an effort to provide almost journalistic reports of the Japanese cross in Froís and others. However, later publications, and especially images, of the Japanese martyrs moved away from this context, to fully embrace the symbolic value of this element. In doing so, they not only responded to Protestant criticism. They also integrated the Japanese martyrs to a certain worldview, both on an iconographic and devotional level.

The first of such books is the *Triumphus Jesu Christi crucifixi*. This volume is a calendar of saints illustrated with several engravings by the famous engraver Adriaen Collaert (c. 1560-1618). It was published in Antwerp (ed. Johannes Moretus) by the Jesuit Bartolomeo Ricci, in 1608.[31] This publication draws from a rich history of illustrated Jesuit martyrologies.[32] It also directly follows another illustrated work, by the same author, on the life of Christ by showing many examples of people who experienced something similar to his crucifixion in later centuries.[33] As a superior of the society at the time, Claudio Acquaviva states in his preface that it was meant to edify the reader through images.[34] Ricci

30. The geographical distance separating them from Europe was actually as a factor making them less believable and imitable. See GIMARET, A., *Extraordinaire et ordinaire des croix : les représentations du corps souffrant, 1580-1650*, Paris Genève, H. Champion diff. Slatkine, 2011, pág. 117.
31. FRAGONARD, M.-M., "Corps sanglants, souffrants et macabres: XVI^{e}-XVII^{e} siècle," en BOUTEILLE-MEISTER, C. and AUKRUST, K., coord., *Corps sanglants, souffrants et macabres : XVI^{e}-XVII^{e} siècle*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, págs. 84-85, quotes an edition from 1607 that I was unable to examine. For the context of this publication and its printer, see SALVIUCCI INSOLERA, L., "*Le illustrazione per gli Esercizi Spirituali intorno al 1600*" Archivum historicum Societatis Iesu, 60, 1991, págs. 168-69.
32. BAILEY, G. A., "The Jesuits and Painting in Italy, 1550-1690: The Art of Catholic Reform," en MORMANDO, F., coord., *Piety and Plague from Byzantium to the Baroque*, Kirksville, Truman State University Press, 2007, pág. 160.
33. *Vita D.N. Iesu Christi ex verbis Evangelorium in ipsismet concinnatta, per R.P. Bartholomaeum Riccium, Societatis Jesu, è Castrafidardo*, Barthol. Zanetti, Rome, 1607. For an analysis of this text, and of its engravings, see FABRE, P. A., "Qu'est-ce qu'être l'auteur d'un « écrit illustré » ? Sur quelques ouvrages jésuites des XVI^{e} et XVII^{e} siècles," en MONCOND'HUY, D., coord., *Lisible/visible : pratiques*, Poitiers, Université de Poitiers, UFR Langues et littératures, 1998, págs. 61-64.
34. "*Tot Martyrum trophea & exempla non expressa modo litteris ub aciemmentis, sed sus ipsos etima oculos imaginibus efficta subiiciat.*" (no page number. Included in "Admodum R. P. Claudio Aquavivae Praeposito Generali Societatis IESU").

Fig. 8: Bartolomeo Ricci, *Triumphus Jesu Christi crucifixi*, Antverpiae, Joannes Moretus, 1608, Nangasachi in Iaponia, no. 3. JESUITICA, John J. Burns Library, Boston College

adds, in his own foreword, that the images were not only meant to be "admired," but also to be "imitated."[35]

In Ricci's work, references to Christ are omnipresent. The first engraving actually depicts the Passion. The text is also largely influenced by the *Spiritual Exercises* and later, their iconography.[36] It was, in fact, probably published in anticipation of Loyola's beatification, which happened during the following year.[37]

The twenty-six martyrs of Japan are represented on the third engraving (Fig. 8), after Christ and the martyr, Peter Balsamus. Their position near the beginning of the book underlines their relative importance, and they are given an eminent place in the genealogy of martyrs from ancient times. This position also underlines their deep significance. In fact, the book follows the calendar, and represents martyrs either on the date of their death or on their feast day. The twenty-six were martyred on February 5, and they did not have a feast

35. *Triumphus Jesu Christi crucifixi*, 5 verso. He also says that he sent written instructions on how to draw the images to Belgium. See SALVIUCCI INSOLERA, L., "Le illustrazione per gli Esercizi Spirituali intorno al 1600," pág. 169. On Ricci's conception of the role of images, see also DEKONINCK, R., *Ad imaginem: statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVII^e siècle*, Genève, Droz, 2005, pág. 180.

36. BAILEY, "The Jesuits and Painting in Italy, 1550-1690: The Art of Catholic Reform," pág. 160. Ricci was also influenced by Jérôme (Jerónimo) Nadal's (1507-1580) illustrations of the *Exercises*. See FABRE, P. A., "Les Exercices spirituels sont-ils illustrables?," en GIARD, L., coord., *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble, Millon, 1996, pág. 204l.

37. FLEMING, A. C., "St Ignatius of Loyola's "Vision at la Storta" and the Foundation of the Society of Jesus," en DELBEKE, M. and SCHRAVEN, M., coord., *Foundation, Dedication, and Consecration in Early Modern Europe*, Leiden; Boston, Brill, 2012, págs. 225-49, KÖNIG-NORDHOFF, U., *Ignatius von Loyola: Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600*, Berlin, Gebr. Mann, 1982.

day yet in 1605. However, Ricci locates them on January 10. This suggests that the author wanted to provide the twenty-six with a particular importance.

Ricci also provides two other engravings of Japanese martyrs. The 34th one shows a crucified man, called "Hioramus." An image of the Virgin Mary with the baby Jesus can be seen on his chest (Fig. 9). According to Ricci's explanation, this image was created out of a story found in a letter written in 1589 by Marco Ferraro (sometimes Ferrari).[38] It could correspond to the story of an old warrior called Joan, who lived in Kyūshū during the same period. After the temporary expulsion of the missionaries, he was the leader of a local Christian community. He kept an image of the Virgin at home, and used his house as a church. He was soon found out, and the authorities decided to behead him, and then to crucify him with his image of the Virgin.[39]

In Ricci's book, we find no trace of a beheading. The original sto-

Fig. 9: *Idem,* no. 34 "Hioramus."

38. Ferrari, an Italian Jesuit, was a Latin teacher at the Arima college, in Japan, in 1588. He was later transferred to the Amakusa college, probably in early 1589. RUIZ-DE-MEDINA, J., coord. *Monumenta historica Japoniae I, Textus Catalogorum Japoniae 1553-1654*, Roma, Instituco Histórico de la Compañia de Jesús, 1975, págs. 219, 273. According to Delplace, this letter was published in a document titled *Epistolae Japoniae*, which I have been unable to acquire. See DELPLACE, L., *Le catholicisme au Japan. tome 1 : S. François Xavier et ses premiers successeurs 1540-93*, Bruxelles, Librairie Albert Dewit, 1909, pág. 244.

39. This story is found in several printed annual reports and seems to have been fairly well known. For example, see *Copia di due lettere annue scritte dal Giapone del 1589. & 1590...*, Roma, Luigi Zannetti, 1593, pág. 34-39. But in this book the same story is introduced as a letter written by Luis Froís to Acquaviva. An expanded edition was also published: *Copia di due lettere annue scritte dal Giapone del 1589. & 1590...*, Milano, Pacifico Pontio Impressore della Corte Archiepiscopale. 1593. This version was translated into French: *Lettres annuelles escrites du Japon l'an M.D.LXXXIX. & M.D.XC...*, Paris, Hierosme de Marnef, & la Vefue Guillaume Cauellat, au Pelican, 1593.

ry was thus modified, probably in order to focus on the cross itself. Hioramus would later become common in similar calendars during the following decades.

The next engraving, number 66, depicts two women and a child on the cross (Fig. 10). The text states that it was a widow named Magdalena, with her son-in-law and other relatives.[40] The original story can be found in a letter by Luís Cerqueira (1552-1614), composed in 1604. In December 1603, eight Christians were beheaded in Kyūshū.[41] The 1607 edition of the *Annual letters* includes this story, under the title "The glorious martyrs, Saints Joana, Ines and Magdalena, and the child Luis."[42]

In Catholic martyr books, images of women are fairly rare. In such a context, this image of Japanese women on the cross can be related to several pre-existing symbolic and iconographic discourse. An important detail has in fact been altered from the original letters. The women's bosoms can be plainly seen, an iconographic detail that links them to chaste, female saints in medieval Europe. In the stories of Saints Catharina, Agatha, and others, holy women are the subject of a form of torture of this particular body part. This destruction of their femininity serves to further strengthen the significance of their own chastity and purity in front of their masculine tormentors. Such stories were especially popular and some of them were printed.[43] The

40. SCOTT, P., "Les crucifixions féminines: une iconographie de la Contre-Réforme," en LESTRINGANT, F. and MOREAU, P.-F., coord., *Martyrs et martyrologes*, Université Charles-de-Gaulle, Lille 3, 2003, pág. 170. translates "conjugatae" by "servitors," but all the other sources mention close family. See, for example, *Histoire véritable de la glorieuse mort, que six nobles chrestiens japonois ont constamment enduré pour la foy de Jésus-Christ, envoyée par Monsieur Louys Cerquera Evesque du Iapon, auec une autre semblable du P. Francois Passio, la Viceprouincial de la Compagnie de Iesus*, Guillaume de la Rivière, Arras, pág. 6.

41. The manuscript letter can be found in ARSI, Jap. Sin. 20 II, ff. 195r-206v: "*Relatio mortis, quam sex Japonij Christiani pro fide Christi perpessi sunt, scripta et missa ad S.m D. N. Clementem Papam Viii a Ludovico Cerqueira Episcopo Japonensi 25. die febrarij anni 1604"*; 20 III, ff. 173r-193r : *"Relacão da morte que seis Christiaos Jappões pade ceraõ polla feé de Christo escrita, e emviada a el Rey Nosso S'nor por dom Luis Cerqueira Bispo de Jappão aos. 25 de Janeiro de 1604*." The letter was sent to Pope Clemens VIII in order to start a beatification process, but it was in vain.

42. VIEGAS, A., coord., *Relação anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas suas Missões do Japão, China, Cataio. nos anos 1600 a 1609 e do processo da conversão e cristandade daquelas partes; tiradas das cartas que os missionários de lá escreveram*. Tomo segundo 1604–1606, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931, págs. 37–45.

43. *Relatione della gloriosa morte fatta da sei Christiani Giaponesi, per la fede di Christo, alli XXV. di Genaro M. DC. IIII…* In Parma, nella Stampa d'Erasmo Viotti. 1607. Con licenza de' superiori. Parma, Erasmo Viotti, 1607, Kirishitan Bunko, Sophia University, KB 535-C29-1, (Tōkyō, Japan); *Relatione della gloriosa morte di sei christiani giaponesi*

Fig. 10: *Idem,* no. 66, "Iaponia pro Christi fide Ioanna & Agnes coniugatae, Magdalena vidua, ac Ludovicus adoptus filiolus."

iconographic manipulation operated by the engraver in Ricci's book is thus consistent with a certain image of feminine holiness shared across modern Europe.[44]

mandata da Monsig. Vescouo di Giapone, al R. Padre Claudio Acquauiua, Generale della Compagnia di Giesv, (no publishing date). Besson Collection, 198.221-B39(200).

44. On this issue, see VINCENT-CASSY, C., *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle : culte et image*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

As a whole, Ricci was not primarily focused on the technical description of the cross. While he did not ignore them completely—as he utilized crosses resembling the "Japanese cross" drawn by Froís—his main objective did not rely on the appearance of the cross, but on meanings that could be drawn primarily from the Japanese martyrs.

Ricci, who had many stories of Japanese martyrs at his disposal, integrated them within a precise and particular context. With the figure of Hioramus and his devotion to the Virgin, or the image of women and children on the cross, he provides a new signification to these figures within a European context. In this process the Japanese martyrs—saints of the new world who were not yet canonized—are included in the calendar of Saints of the Ancient World. This places them not only within a genealogy spanning from the first times of the Church to the wars of religion, but also in the devotional context of modern times.

3. Pedro Bivero and the Moral Meaning of the Japanese Martyrs

So far, we have seen how Ricci moved away from the original documents describing the martyrs of Japan in favor of a symbolic subtext. This tendency is even clearer in the last work we will examine in this presentation: the Jesuit Pedro de Bivero's (1572-1656) *Sacrum sanctuarium crucis et patientiae crucifixorum et cruciferorum, emblematicis imaginibus labora*, a book published in 1635. Bivero was a Spanish theologian that worked since 1616 as a preceptor to the children of the Spanish Flanders governors.[45]

The engravings are largely taken from Ricci's book. However, the text drops the calendrical structure, and does not focus on the iconography or the visualization of images. It rather draws exempla and moral precepts from the lives of the saints themselves. The Japanese martyrs are still included in the text, but at the end of the volume. In his explanation, Bivero insists on the virtues of the twenty-six martyrs, who are compared to the Christ. In Hioramus' case, he focuses on the larger theme of the devotion to the Virgin.

45. On this book, see FRAGONARD, M.-M., "Une forêt de croix : Biver ou l'archéologie entre épouvante et compassion," en *Corps sanglants, souffrants...*, pág. 69-85.

The last image is the most interesting. Bivero openly links the widow's Christian name, Magdelena, with Mary Magdalene, found in the gospels. Mary Magdalene was in fact an important figure in 17th century Catholic Europe. This period saw the development of the cult of the penitent Magdalene, who was said to have suffered in her soul at least as much as the Christ in his flesh. This link between Magdalene and the crucifixion is further attested with other modern saints bearing the same name. Alexandre Piny, in a 1680 treatise, tells the life of a certain Maria Magdalena of the Holy Trinity (1612-1678). Her story mentions the stigmata of crucifixion that had appeared on her after she had been pierced by the divine hand.[46] Furthermore, this interpretation of a Japanese martyr through Maria Magdalena in a Jesuit text is also probably a direct reference to the *Spiritual Exercises*. Maria Magdalena is one of the few female characters mentioned in this founding work of Jesuit spirituality.

Neither Bivero nor Ricci provide an explanation for the crucified child, Luis. In fact, such images of children are even rarer in Catholic iconography. It is probably related to the very popular theme of the child Jesus. This image was in fact, around 1600, directly associated with the Passion itself. This can be seen in Jesuit engravings, such as an image by Hieronimus Wierx, in which the child Jesus is carrying a cross bearing the IHS emblem. Another indirect reference could be the story of the infanticide perpetrated by King Herod, which had itself became an important theme of edifying literature.[47]

Conclusion

Within this context, the symbol of the cross appears as the main vector through which this symbolic translation operates. Moreover, this would have not been possible without the previous research on the crucifixion initiated by Gallonio. The late 15th and early 16th centuries served as a period during which many key concepts of the Catholic doctrine, such as relics or martyrs, were either doubted or competed against by the Protestants. Beatification processes from the time show that miracles and relics were thoroughly investigated, through a method that we

46. *La vie de la Vénérable Mère Marie-Madeleine de la Très-Sainte Trinité*, 1680, quoted in LE BRUN, J., "*L'institution et le corps. Lieux de mémoire, d'après les biographies spirituelles féminines du XVII*e *siècle*" Corps écrit, 11, 1984, págs. 111-21.

47. Such figures carried an important meaning in the conflicts between Protestants and Catholics. See MÂLE, E., *L'art religieux du XVII*e *siècle, Italie-France-Espagne-Flandres*, Paris, A. Colin, 1984, págs. 71-72.

could call pre-scientific. Without such archaeology of the cross, and the doctrinal groundwork laid by Lipsius, the almost unbelievable story of the Japanese martyrs would probably never have made such an impact upon modern Europe.

The powerful symbol of the crucifixion also played an important role in the gradual acceptance of the Japanese martyrs by the Society of Jesus. In fact, the Franciscans actively promoted the martyrs and prepared for their beatification, while the Jesuits never really cooperated.[48] It can be seen as surprising that the Jesuits, while they were reluctant to admit their martyrdom and were not active in the beatification process, decided to publish an image of them in Ricci's book. This shows that despite the doubts on the validity of the martyrs, a major figure of the Society like Ricci decided to include them to the long tradition of discourses on the crucifixion, portraying them as a re-enactment of the Christ and the ancient martyrs.

After the beatification, the Jesuits would fully embrace this aspect and actively venerate and promote their Japanese martyrs. However, the Society did not venerate the full group of the twenty-six victims. In fact, the papal bulls declaring their sanctity divided them into two groups: the twenty-three Franciscans (and Japanese converts) and the three Jesuits fathers.[49] After 1627, several paintings of this trio, sometimes with the other major figures of the Society, were made.[50] In this context, Ricci's book appears as a major exception—at least among known sources—not only because it includes the whole group, but also due to the fact that it was made before the beatification.

In normal circumstances, such devotional images of people not officially recognized as saints were not allowed. The existence of a cult or local forms of devotion before a saint had been officially recognized as such has always been a recurring problem for the Church. In fact, the early 17th century saw the enactment of stricter rules on this aspect, with the 1625 decree of Pope Urban VIII. Confirmed in 1634, this text

48. This leads later sources to say that the Jesuits owe their first saint martyrs to the Franciscans. See BOUIX, D., *Histoire des vingt-six martyrs du Japon crucifiés à Nangasaqui, le 5 février 1597 : avec un aperçu historique sur les chrétientés du Japon depuis cette époque jusqu'à nos jours*, Lyon; Paris, Librairie Catholique de Perisse Frères, Régis Ruffet, 1862, pág. 184.
49. OMATA RAPPO, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges*, págs. 157-59.
50. Op. cit., págs. 359-77.

formally prohibits any form or cult or devotion of persons that were not officially beatified or canonized.[51]

In this context, the presence of the twenty-six martyrs in a devotion book such as Ricci's could be seen as problem. Furthermore, there are several additional references to paintings and images of the Japanese martyrs.[52] The Franciscans even made full-scale paintings of them. One of them was even displayed in the Santa Maria in Ara Coeli, a Franciscan Church in Rome, before the beatification. Ironically, its existence is known to us due to an order to remove it, promulgated in November 7 1626.[53]

This shows that the Church tried to limit excessive displays of veneration towards the Japanese martyrs. However, this was probably a one-time decision, and there exists no evidence of a full-scale campaign against image of the twenty-six on the cross made before 1627. However, the clear existence of such images had an impact, as the Japanese martyrs were beatified as a "casus exceptus." This is an exception to the usual rules that admits the sainthood of a candidate, despite the presence of a cult or veneration prior to the official decision.[54]

In fact, both such eagerness to venerate the twenty-six martyrs, and the decision to beatify them stems from the same reason: their deaths on the cross. The official bulls even give this element as the main justification of the process.[55] The Japanese cross also become such a powerful iconographic theme that it spawned countless paintings and

51. FIUME, G., *Il Santo Moro, i processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo*, Milano, Franco Angeli, 2002, pág. 242.

52. Even the *Peinture spirituelle*, published in 1607, the French Jesuit Louis Richeôme, in his imaginary visit of the Jesuit novitiate in Rome, mentions the presence of a painting of Japanese martyrs. See OMATA RAPPO, "How to Make "Colored" Japanese Counter-Reformation Saints."

53. This story can be found in the work of pope Benedict XIV, who was responsible for enabling a comprehensive reform of the beatification and canonization system, as well as publishing several important studies on the subject. See the modern edition in SANCTORUM, C. D. C., coord. *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione Vol. II/1*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2012, págs. 212-13.

54. VERAJA, *La beatificazione. Storia, problemi, prospettive*, pág. 88. After the early 17th century, beatification processes distinguished the formal beatification (beatificatio formalis) and equipollent beatification (beatificatio aequipollens). Formal beatification is the usual process, and equipollent describes the exceptions, mostly due to the existence of a prior cult. This corresponds to the notion of "casus exceptus." See MISZTAL, H., *Le cause di canonizzazione : storia e procedura*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005, pág. 97.

55. See PAPA, *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei riti (1588-1634)*, pág. 90.

pictures,[56] and it became a mainstay of hagiographical literature. It can thus be seen in the *Acta Sanctorum* of the Bollandists.[57]

In the case of the twenty-six, images and iconography linking them to the cross had a deep impact. Through their diffusion, mostly in printed books, they allowed to establish, already a few years after their execution, a concrete image of the martyrs, focused on the extremely impactful symbol of their deaths of the cross. The role of such visual representations was especially crucial in the context of modern Europe, where religious images, and especially engravings, were one of the most potent tools used to convey specific messages to the populations. Similar images, such as the passion of the Christ, were used by both Catholics and Protestants to convey different meanings, with the ultimate goal being to convert the population of contested territories.[58]

56. On this, see OMATA RAPPO, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges*, chapter IV.
57. *Acta Sanctorum*, 02 Februarii, Tomus 1, 1658, pág. 760, section 104 : "Cruces, apus Iaponios in multandis hominibus facinorosis usitate, duo habent ligna transversaria, alterum ad brachia, alterum ad pedes."
58. GÉLIS, J., "Le corps, l'Église et le sacré," en VIGARELLO, G., CORBIN, A., and COURTINE, J.-J., coord., *Histoire du corps, t.1 De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Éd. du Seuil, 2005, pág. 35.

De mártires jesuitas y héroes chamorros en los márgenes del imperio hispánico: las islas Marianas (1668-1700)

Of Jesuit martyrs and Chamorro heroes at the margins of the Hispanic empire: the Mariana Islands (1668-1700)

Alexandre Coello de la Rosa
Universitat Pompeu Fabra (UPF, Barcelona) - ICREA Academia
https://orcid.org/0000-0001-5079-6180 / alex.coello@upf.edu

Resumen
Este artículo analiza una interesante paradoja. A pesar de los numerosos mártires jesuitas que murieron en las islas Marianas, su culto no se ha popularizado entre los chamorros de *Guåhån* (o Guam) porque no existe demanda de lo santo. Sus héroes son otros: en particular, la figura del *maga'låhi* Hurao, líder de la resistencia chamorra en 1672, convertido en un icono del nacionalismo chamorro del siglo XXI.
Palabras clave: Jesuitas, santos, héroes, islas Marianas, nacionalismo chamorro.

Abstract
This article tackles an interesting paradox. Despite the many Jesuit martyrs who died in the Marianas, their cult is not popular among the chamorros in Guåhån (or Guam) because currently there is no demand for the holy. Their heroes are other ones: in particular, the maga'låhi *Hurao, leader of the Chamorro resistance in 1672, who has become an icon of 21st century Chamorro nationalism.*
Keywords: *Jesuits, saints, heroes, Mariana Islands, Chamorro nationalism*

Introducción

Este artículo analiza una interesante paradoja. Tras la llegada de la Compañía de Jesús a las islas Marianas (1668) se elaboraron hagiografías sobre los padres jesuitas (principalmente Diego Luis de San Vitores, Luis de Medina y Sebastián de Monroy) y sus auxiliares que murieron heróicamente en olor de santidad. Asimismo se recuperaron las reliquias de otros padres, como Manuel de Solórzano y Augustin Strobach, que murieron en martirio durante las guerras chamorras de 1684. Dichas reliquias fueron enviadas a Europa por medio de los procuradores jesuitas, encargados de promover su beatificación. De todos ellos, tan solo el padre fundador, Diego Luis de San Vitores y su asistente filipino, Pedro de Calungsod, fueron elevados a los altares. En la década de 1980, el arzobispo de Agaña, Felixberto Camacho Flores (1971-85), junto con algunos jesuitas de la isla de *Guåhån* (o Guam), como Franz Hezel, trataron de fomentar su culto.[1] Posteriormente, otras secciones del catolicismo más conservador, como los neocatecumenales, han reivindicado su memoria. Con todo, los actuales chamorros no creen en la santidad de los mártires jesuitas y por este motivo la mayoría de ellos no han sido canonizados. En Guam no existe una demanda de lo santo y los chamorros no reclaman la santidad de los jesuitas porque sus héroes son otros: en particular, la figura del *maga'låhi* Hurao, líder de la resistencia chamorra en 1672, convertido en un icono del nacionalismo chamorro del siglo XXI.

De la isla de Guam y de las islas Marianas

La isla de Guam es la principal y más meridional de las islas e islotes que componen el archipiélago de las Marianas, un conjunto de quince islas de origen volcánico y coralino que se extienden de norte a sur formando un amplio arco de más de 800 kilómetros en el Pacífico occidental, entre el Trópico de Cáncer y el Ecuador (Figura 1). Mientras que la mayor parte de estas islas son pequeñas e históricamente han estado prácticamente deshabitadas (*terrae nullius*), las más meridionales son de mayor tamaño y disponen de mejores acuíferos y tierras, así como de bahías y ensenadas más accesibles y seguras para la navegación.[2]

1. HEZEL, F. X., SJ, *Hinanao I Hinengge: Beatu Diego di Marianas/Journey ofFaith. Education Committee for the Beatification of Blessed Diego of the Marianas*, Agaña: Guam Atlas Publication, 1985, pág. 5; DÍAZ, V. M., *Repositioning the Missionary: Rewriting the Histories of Colonialism, Native Catholicism, and Indigeneity in Guam,* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010, págs. 30-55.
2. MORALES, L. de y GOBIEN, Ch. L., SJ, *Historia de las islas Marianas*, Introducción y

A mediados del segundo milenio a.C.,[3] algunas de estas islas de la Micronesia fueron pobladas por grupos procedentes de las islas del sudeste asiático, probablemente de las Filipinas.[4] A partir de los siglos IX y X d.C., aproximadamente, se desarrolló el punto álgido de la cultura pre-contacto durante el llamado período *Latte*,[5] con la llegada de nuevos habitantes desde el oeste: los *chamorros*,[6] conocidos como *marianos* en

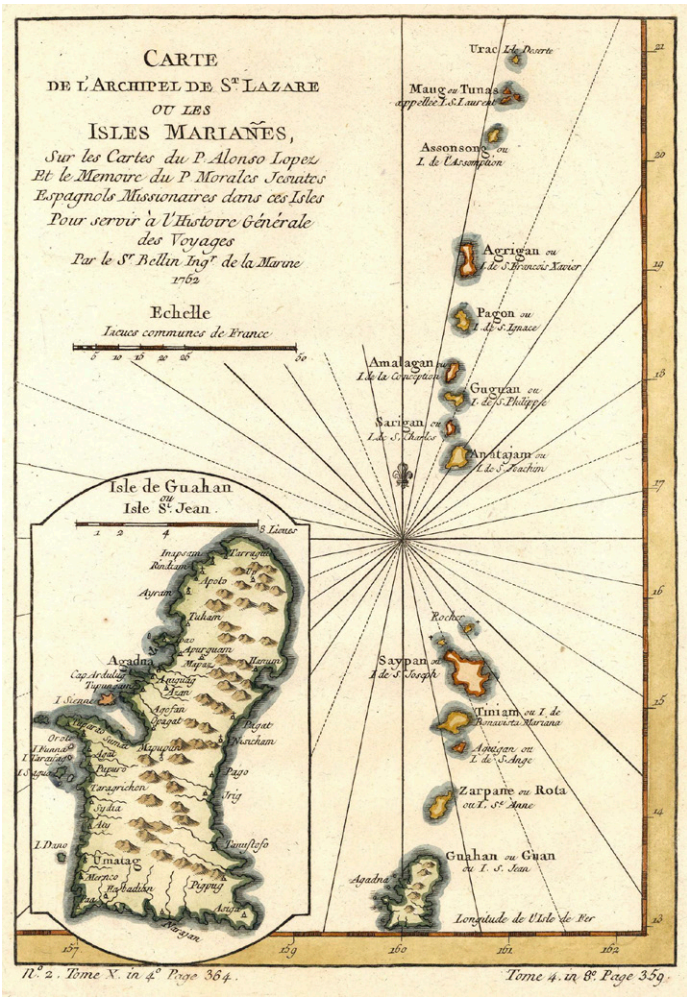


Figura 1. Archipiélago de las islas Marianas (Alonso López, SJ, 1672). Cortesía del Micronesian Area Research Center, MARC.

edición de Alexandre COELLO DE LA ROSA, Madrid, Polifemo, 2013.

3. CARSON, M. T., "Palaeohabitat of first settlement sites 1500–1000 B.C. in Guam, Mariana islands, western Pacific", *Journal of Archaeological Science*, 38:9, 2011, págs. 2207-2221; CARSON, "An overview of latte period archaeology", *Micronesica,* 42:1/2, 2012, págs. 1-79; CARSON, *First settlement of Remote Oceania: earliest sites in the Mariana Islands*. New York, Springer Briefs in Archaeology, 2014; CARSON, M. T., y KURASHINA, H., "Re-envisioning long-distance remote oceanic migration: early dates in the Mariana Islands", *World Archaeology*, 44:3, 2012, págs. 409-435.
4. HUNG, H-C., CARSON, M. T., BELLWOOD, P., CAMPOS, F. Z., PIPER, P. J., DIZON, E., BOLUNIA, M. J. L. A., OXENHAM, M., y ZHANG, C., "The first settlement of Remote Oceania: the Philippines to the Marianas", *Antiquity,* 85:329, 2011, págs. 909-926; VILAR, M. G., CHAN, Ch. W., SANTOS, D. R., LYNCH, D., SPATHIS, R., GARRUTO, R. M., y KOJI LUM, J., "The origins and genetic distinctiveness of the Chamorros of the Mariana Islands: An mtDNA perspective", *American Journal of Human Biology,* 25:1, 2012, págs. 116-122.
5. DIXON, B., MANGIERI, T., MCDOWELL, E., PARASO, K., y RIETH, T., "Prehistoric Chamorro household activities and refuse disposal patterns on the Micronesian Island of Tinian, Commonwealth of the Northern Mariana Islands", *Micronesica*, 39:1, 2006, págs. 55-71; HUNTER-ANDERSON, R., "The Latte Period in Marianas prehistory: who is interpreting it, why and how?", en LISTON, J., CLARK, G. y ALEXANDER, D. (eds.), *Archaeology, Identity, and Community*, Canberra, Australian National University, 2011, págs. 17-29.
6. De acuerdo con la *Historia de las islas Marianas* (ca. 1700) de Luis de Morales y Charles Le Gobien, la sociedad chamorra se dividía en nobles (*matua*), semi-nobles o clase media (*atchaot*) y clase baja (*mangatchang* o *manachang*). Eran profundamente endogámicos y restringían severamente el contacto entre castas (MORALES, L. de y

Figura 2. Restos arqueológicos *Latte* en la isla de Guam. Cortesía de Alexandre Coello de la Rosa

las crónicas y hagiografías jesuitas. La cultura chamorra se caracteriza por la presencia de construcciones megalíticas con pilares de gran tamaño sobre los que se levantaban edificios realizados con materiales perecederos (Figura 2).

Los asentamientos *latte* continuaron ocupados durante el periodo de contacto y los inicios de la colonización española, hasta que tras la llegada de los misioneros jesuitas en 1668, liderados por el padre Diego Luis de San Vitores (1627-1672), la población chamorra del archipiélago fue finalmente *reducida* en nuevos asentamientos en la isla de Guam bajo el control de las autoridades civiles y el cuidado espiritual de los religiosos de la Compañía de Jesús.[7] El primer contacto conocido de los chamorros con los europeos se produjo con la llegada de la expedición de Fernão de Magalhães (o Magallanes) en 1521, probablemente en la bahía de Umatac.[8] El marino portugués, que inicialmente había bautizado el archipiélago con el nombre de *Islas de las Velas Latinas*, más tarde las denominó *Islas de los Ladrones* debido a un incidente que solo puede catalogarse como de malentendido cultural. El cronista de la expedición, el italiano Antonio

LE GOBIEN, Ch., Op. Cit.).

7. HEZEL, F. X., SJ, y DRIVER, M. C., "From Conquest to Colonization: Spain in the Mariana Islands 1690–1740", *The Journal of Pacific History*, 23:2, 1988, págs. 137-155; COELLO DE LA ROSA, A., *Jesuits at the Margins. Missions and Missionaries in the Marianas*, London & New York: Routledge, 2016.
8. ROGERS, R. F., y BALLENDORF, D. A., "Magellan's Landfall in the Mariana Islands", *The Journal of Pacific History,* 24:2, 1989, págs. 193-208; ZAMORA, M. D., *Los indígenas de las islas Filipinas*, Madrid, Mapfre, 1992, págs. 283-284.

de Pigafetta (ca. 1491-1531), menciona en su famosa *Relazione del Primo Viaggio attorno al Mondo (1524)* ese primer contacto, en el que los españoles aceptaron los víveres traídos por los nativos sin ofrecerles nada a cambio, lo que provocó que estos abordaran sigilosamente las naves para llevarse diversos objetos «sin que pudiéramos impedirlos».[9] De este modo, los españoles creyeron que los chamorros les estaban robando sus pertenencias, incluido un pequeño esquife amarrado a la popa de la nave capitana (Trinidad), mientras que los nativos, muy probablemente, entendieron que tan solo se trataba del tradicional y ceremonial intercambio de regalos o presentes, habitual en algunas de las culturas del Pacífico[10] entre dos partes que acaban de conocerse. El resultado, no obstante, fue un total desastre, pues provocó una respuesta violenta por parte de los españoles, dado que «el capitán, irritado, saltó a tierra con cuarenta hombres armados, quemó cuarenta o cincuenta casas, así como muchas de sus canoas, y les mató siete hombres».[11]

Este inicial desencuentro marcaría desde entonces un lógico recelo en los nativos hacia los europeos. Cuando apenas un año más tarde la nao Trinidad volvió a recalar en las islas Marianas,[12] el violento episodio no se había olvidado, por lo que no resulta extraño que los nativos capturaran y mataran a dos de los tres marineros que habían desertado,[13] sobreviviendo solamente uno, Gonzalo de Vigo, quien fue

9. PIGAFETTA, A. de, *Primer viaje en torno al globo*, Madrid, Espasa Calpe, 1922, pág. 74.
10. El *inafa'maolek* (mejorar las cosas) es un valor central en la cultura chamorra que se basa en la interdependencia y la cooperación entre dos o más personas. Formando parte se encuentra el *chenchule',* o la donación de presentes, comida y posesiones para cubrir las necesidades del *otro,* como una forma de ayuda mutua que implica obligaciones sociales. Eso debieron de pensar los chamorros al ver a aquellos necesitados visitantes. Sin embargo, en el *chenchule'* se espera una actitud semejante, recíproca y proporcionada a lo dado. No fue el caso (LEDESMA, A. de, SJ, *Noticia de los Progresos de Nuestra Santa Fe, en las Islas Marianas, Llamadas Antes de los Ladrones, y del Fruto que Han Hecho en Ellas el Padre Diego Luis de Sanvitores, y sus Compañeros, de la Compañía de Jesús, desde 15. de Mayo de 1669 hasta 28. de Abril de 1670. Sacada de las Cartas, que Ha Escrito el Padre Diego Luis de Sanvitores, y Sus Compañeros*, Biblioteca del Hospital Real, Caja IMP-2-070 (31) Col. Montenegro1670, ff. 4r-4v). Véase también THOMPSON, L., *The Native Culture of the Marianas Islands*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 185, 1945, págs. 16-18; THOMPSON, *Guam and its People*. Wesport, CT., Greenwood Press Publishers, [1947] 1969, págs. 262-265.
11. PIGAFETTA, A. de, Op. Cit., pág. 75.
12. La nao Trinidad no pudo acompañar a la nao Victoria en el viaje de regreso a España debido al mal estado en el que se encontraba, e intentó volver a América atravesando nuevamente el Pacífico, pero el mal tiempo la obligó a tocar tierra de nuevo en las islas de los Ladrones (14/9/1526).
13. Probablemente a causa de las grandes penalidades que habían sufrido durante tan larga travesía (PIGAFETTA, Op. Cit., pág. 69).

recogido en 1526 en la isla de Rota por la flota de García Jofre de Loaysa, sirviendo como intérprete en esta expedición.[14]

Durante las siguientes décadas, el archipiélago vivió en un relativo aislamiento, solo alterado por la arribada —voluntaria o a causa de las tempestades— de embarcaciones procedentes, como en época prehispánica, de otras islas de la Micronesia, Japón, China o Filipinas,[15] así como de otras expediciones españolas que seguían buscando una ruta permanente a las Molucas, como la ya citada de García Jofre de Loaysa y Juan Sebastián Elcano (14/9/1526); la de Álvaro de Saavedra (29/12/1527); la de Bernardo de la Torre (1543), que formaba parte de la expedición de Ruy López de Villalobos; o la de Miguel López de Legazpi, quien llegó a las islas en 1565 y, tras reconocer su gran valor estratégico para las navegaciones transpacíficas y las potenciales rutas comerciales, tomó posesión de ellas en nombre de la Corona española.

Desde ese momento y hasta el último tercio del siglo XVII, la llegada de barcos europeos a las Marianas fue continua aunque esporádica y de estancias cortas. La mayoría de estas llegadas se debían al establecimiento de la ruta del galeón de Manila —también conocida como la Nao de la China— a partir del descubrimiento del *tornaviaje* de las Filipinas a la Nueva España realizada por Andrés de Urdaneta (1498-1568) en 1565. Asegurar el viaje de vuelta permitió cerrar un circuito comercial que unió la vertiente americana y asiática del Pacífico durante 250 años, hasta que fue finalmente suprimido en 1815 tras la independencia de México. Una paradoja, como bien ha señalado Sánchez Pons, puesto que el recorrido transpacífico del galeón llegó a ser una ruta de la seda y no de las especias, o lo que es lo mismo, su actividad comercial se reorientó hacia la China en lugar del interés inicial de los primeros exploradores por el control de la canela y el clavo de las Molucas.[16]

En los dos siglos y medio que oficialmente estuvo abierto este circuito comercial, las islas Marianas —y más concretamente, la isla de

14. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, M., *Colección de los viajes y descubrimientos, que hicieron por mar los españoles…* Tomo V. Expediciones al Maluco: Viajes de Loaisa y de Saavedra, Madrid, Imp. Nacional, 1837, pág. 49; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A. R., *Españoles en la mar y en ultramar*, Madrid, Sekotia, 2016, pág. 113.

15. FARRELL, D., *History of the Mariana Islands to Partition*, Saipan, CNMI Public School System, 2011.

16. SÁNCHEZ PONS, J.-N., "Clavados con el clavo". Debates españoles sobre el comercio de las especias asiáticas en los siglos XVI y XVII", en BERNABÉU y ALBERT, S. y MARTÍNEZ SHAW, C., eds., *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*, Sevilla, CSIC, 2013, págs. 107-132.

Guam— sirvieron de escala obligada para el abastecimiento de agua y víveres y realizar las reparaciones del galeón durante su viaje desde la Nueva España a las Filipinas, convirtiéndose en un lugar de contacto en los márgenes del imperio español. Igualmente, la conexión entre esta ruta del Pacífico occidental con la Carrera de Indias en el Atlántico enlazó el comercio a nivel global, favoreciendo el intercambio de productos, personas e ideas como nunca antes se había visto, consolidando así el primer orden verdaderamente globalizado de la historia europea que la circunnavegación de Magallanes y Elcano había iniciado apenas unas décadas antes.[17]

Asimismo, además de las ocasiones en las que el galeón de Manila recalaba en Guam, también las islas fueron visitadas por algunas expediciones extranjeras —piratas para los españoles— que pretendían disputar el monopolio comercial en lo que el historiador O. H. K. Spate (2006) definió como «el lago español»,[18] y hacerse con las fabulosas riquezas que transportaba el galeón, destacando las de Thomas Cavendish (1588), Olivier van Noort (1600), Joris van Spilbergen (1616) y Jacques L'Hermite (1625).

Por su parte, otros visitantes llegaron a las islas de forma accidental, a consecuencia de los desafortunados naufragios que se produjeron en sus aguas, como el del galeón *Santa Margarita*, perdido en Rota en 1601, o el del patache *Nuestra Señora de la Concepción*, que naufragó en 1638 en la costa occidental de Saipán, y cuyos náufragos ayudarían en el establecimiento de los jesuitas a su llegada a Guam treinta años más tarde.[19]

En 1596, Felipe II dio permiso al gobernador y capitán general de las Filipinas, don Francisco Tello de Guzmán (ca. 1555-1603), para enviar soldados y misioneros a las islas. Sin embargo, a pesar de la presencia esporádica de los franciscanos fray Antonio de los Ángeles

17. ABEJEZ, L. J. y TRESSERRAS, J., "El patrimonio cultural de origen español en las rutas e itinerarios culturales de la región circum-pacífica. Una apuesta de futuro", en SORROCHE, M. Á. y ÁGUILA, G. (eds.), *Las riberas del Pacífico: Lengua e Identidad Cultural Hispanas*. Vol. 8, Bern, Peter Lang AG, 2017, págs. 171-197.

18. SPATE, O. H. K., *El lago español. El Pacífico desde Magallanes*, Vol. 1. Mallorca, Casa Asia, 2006.

19. Algunos de los supervivientes regresaron a Manila en un pequeño bote, y uno de ellos sirvió como intérprete al padre San Vitores. Otros no fueron rescatados, y también le sirvieron a su llegada a las islas (GARCÍA, F., SJ, *Vida y martyrio de el venerable padre Diego Luis de Sanvitores de la Compañía de Iesús, primer apóstol de las islas Marianas [...]*, Madrid, Imprenta de Juan García Infanzón, 1683, págs. 192, 251, 291 y 455).

(1596) y fray Juan Pobre de Zamora (1602), la conquista y colonización efectiva de las Marianas no comenzaría hasta 1668, cuando el período de conquista hispánica había ya concluido.[20] Tras la llegada de un reducido grupo de operarios (luego soldados) y jesuitas dirigido por el padre Diego Luis de San Vítores, el 2 de febrero de 1669 se fundó la primera misión jesuita en la isla de Guam, la de *Hagåtña* (o San Ignacio de Agaña), la actual capital, iniciándose así el período colonial español. La presencia de los jesuitas justificó, asimismo, el cambio definitivo de las islas, que pasaron a denominarse *Marianas* en honor de la reina regente doña Mariana de Austria (1634-96), viuda de Felipe IV (1621-65) y madre del futuro rey Carlos II (1661-1700), que autorizó y financió con 21.000 pesos el establecimiento de la misión de San Vitores en Guam.[21] Desde 1679 el archipiélago quedó bajo la jurisdicción del Virreinato de la Nueva España -del que dependería económicamente- y de la Audiencia de Filipinas, formando parte de los territorios de ultramar del Reino de España durante más de dos siglos, hasta 1898.

La soberanía de España sobre las islas Marianas finalizó cuando el capitán Henry Glass, al frente de la Armada de los Estados Unidos, se apoderó de la isla durante la denominada *Guerra Hispano-Estadounidense* o *Guerra de Cuba*. Tras la derrota, por el Tratado de París (10/6/1898) de ese mismo año España cedió la isla de Guam a los Estados Unidos, y un año más tarde vendió el resto del archipiélago, las islas Carolinas y Palaos, a Alemania.[22]

La sociedad chamorra y su relación con los españoles

Desde la llegada de Magallanes hasta el comienzo de la colonización de las islas en 1668 se produjeron una miríada de breves encuentros entre los chamorros y los europeos, caracterizados por situarse a medio camino entre la curiosidad, la confusión y la violencia, y en donde los intercambios dependían de los intereses de unos u otros en momentos puntuales. En la práctica, esta situación significó el establecimiento de un espacio de contacto periférico situado en las fronteras del imperio español, en donde las relaciones entre unos y otros se fundamentaban

20. STRASSER, Ulrike, "Rome to Guam and Back: The Re-Formation of Chamorro Identity in a Changing World", *Archiv für Reformationsgeschichte - Archive for Reformation History*, 108:1, 2017, pág. 212.
21. COELLO DE LA ROSA, A., Op. Cit.
22. ZAMORA, Op. Cit., pág. 290.

en un comercio de trueque en el que los nativos intercambiaban agua y alimentos por utensilios y otros elementos de hierro —sobre todo clavos— que traían los europeos y que eran particularmente apreciados y solicitados por los isleños.[23] Son muchos los relatos que narran el carácter de esos encuentros y la forma en que se produjeron, siendo especialmente sorprendente para los europeos la forma en que los nativos se acercaban a toda velocidad en pequeñas embarcaciones «que parece que tienen hecho pacto con las aguas y vientos»,[24] y que llegaban incluso a salir hasta alta mar para interceptar el paso de las naves y llevar a cabo aquellas transacciones. Así lo describía el padre agustino Juan de Medina en 1630:

> "Pasan las naos que, van á Filipinas por entre estas islas, unas veces por más ó menos altura; y es tanto el número que salen de embarcaciones, que cercan las naos procurando rescatar hierro (que es lo que ellos más estiman) por agua y fruta que de sus islas traen [...]"[25]

Esta «cultura del contacto cultural», en palabras de Frank Quimby,[26] supuso en la práctica el establecimiento de unas relaciones que, aunque esporádicas, permitieron crear el sustrato sobre el que se construiría la dominación española de las islas a finales del siglo XVII, y explica en gran medida por qué esta se dio de la manera en que lo hizo.

Durante todo el periodo colonial, los chamorros y los españoles, mayoritariamente filipinos y novohispanos, mantuvieron una relación compleja, con momentos de conflicto, como las llamadas *guerras hispano-chamorras* (1671-1695),[27] y otros de colaboración. En todo este tiempo, el papel de los misioneros fue indispensable para imponer y

23. QUIMBY, F., "The Hierro Commerce: Culture Contact, Appropriation and Colonial Entanglement in the Marianas, 1521-1668", *The Journal of Pacific History*, 46:1, 2011, págs. 1-26.
24. MEDINA, Fr. J. de, *Historia de los sucesos de la orden de N. Gran P. S. Agustin de estas islas Filipinas [...].* Biblioteca Histórica Filipina Vol. IV. Manila, Tip.- Litogr. de Chofré y Comp., 1893 [1630], pág. 22.
25. MEDINA, Op. Cit., pág. 22.
26. QUIMBY, Op. Cit., pág. 1.
27. HEZEL y DRIVER, Op. Cit.,; HEZEL, F. X., "The Early Spanish Period in the Marianas, 1668-1669", History of the Marianas Islands. 2nd Marianas History Conference, One Archipielago, Many Stories: Integrating Our Narratives. Vol. 3, Guam, Guampedia Foundation, 2013, págs. 127-136; HEZEL, F. X., *When Cultures Clash. Revisiting the 'Spanish-Chamorro Wars'*, Saipan, Commonwealth of the Northern Mariana Islands (CNMI), 2015; ATIENZA DE FRUTOS, D., "Priests, Mayors and Indigenous Offices: Indigenous Agency and Adaptive Resistance In the Mariana Islands (1681-1758)", *Pacific Asia Inquiry*, 5:1, 2014, págs. 31-48.

mantener el orden colonial,[28] primero los jesuitas, hasta su expulsión en 1767, y más tarde los agustinos recoletos, quienes les sustituyeron en 1769.[29] Posteriormente, en 1899, los recoletos serían a su vez reemplazados por los franciscanos capuchinos catalanes.[30]

Es indudable que la continua llegada de barcos europeos, en un primer momento, y de los religiosos, en 1668, que iniciaron la colonización de las islas, provocó profundos cambios, algunos irreversibles, en la sociedad chamorra,[31] y que las tensiones entre unos y otros se mantuvieron, con mayor o menor intensidad, a lo largo del tiempo. Su presencia llegó incluso a provocar conflictos entre los propios nativos, ya fuera por tener un diferente acceso a los intercambios y una relación desigual con los foráneos, que se manifestaba a nivel material, de poder y de estatus entre los diferentes clanes,[32] o por dirimir sus propias disputas internas, algunas de las cuales se debían, precisamente, a discrepancias sobre la actitud a adoptar ante aquellos desconocidos.

Los jesuitas, además, introdujeron un factor nuevo que cambió drásticamente la relación entre todos los actores: la evangelización de los chamorros. Esta nueva realidad provocó una polarización en la sociedad chamorra[33] que se materializó en diferentes actitudes con respecto a aceptar o rechazar la doctrina cristiana, dando lugar a conflictos entre los nativos y los religiosos, y entre clanes y comunidades, que cristalizaron en las *guerras Hispano-Chamorras*. Es por ello que en este periodo de mayor conflicto no solamente se enfrentaron los guerreros chamorros con los españoles, sino que también se produjeron actos de violencia en y entre las comunidades nativas, dentro de las cuales habían existido rivalidades latentes entre individuos y entre clanes, por lo que algunos investigadores han llegado a calificar

28. LÉVESQUE, R., *History of Micronesia: Religious conquest, 1638-1670*, Quebec, Éditions Lévesque 1995; COELLO DE LA ROSA, Op. Cit.,; ATIENZA, Op. Cit.
29. A principios del siglo XIX los recoletos vieron menguar notablemente sus operarios, llegando a tener serias dificultades para mantener la misión en las Marianas. En 1820 habían abandonado o cedido el 40% de todos los ministerios que administraban en 1776. Véase AGUILERA FERNÁNDEZ, Mª, *La reimplantación de la Compañía de Jesús en Filipinas: de la restauración a la Revolución filipina (1815-1898),* Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2018, págs. 175-176.
30. SERRA DE MANRESA, V., "Joaquim M. de Llavaneres i les missions caputxines a les illes Filipines, Carolines i Guam (anys 1886-1915)", *ASTar*, 80, 2007, págs. 157-204.
31. OWEN, A., "Culture Change Dynamics in the Mariana Islands", *Pacific Asia Inquiry,* 2:1, 2011, págs. 161-194.
32. DIXON et al, Op. Cit., pág. 293; QUIMBY, Op. Cit., 2 y ss.
33. HEZEL, 2015, Op. Cit.

los enfrentamientos armados en estos años de verdadera guerra civil.[34] Otros investigadores las han relativizado al entender que más que guerras fueron un conjunto de «brotes intermitentes de violencia» debido a las escasas bajas que en ellas se produjeron.[35]

No obstante, el conocimiento de estos hechos perduró en el tiempo, así como del trágico desenlace que tuvieron algunos de sus protagonistas, como el martirio del propio padre San Vitores, impulsor de la evangelización de las Marianas (Figura 3). El marino francés Jules Sébastien César Dumont d'Urville (1790-1842), quien visitó la isla de Guam en dos ocasiones, en 1828 y 1839, menciona que

> "Malgré la résistance des chefs qui repoussaient une religion basée sur l'égalité des classes, Sanvitores accomplit des conversions nombreuses, et, avant toutes les autres, celle du chef Kipoha [...]. Un séminaire fut fondé à Agagna: 20,000 insulaires furent baptisés la première année. Quand les prédications eurent fructifié à Gouaham, on songea aux autres îles. [...] La guerre étant survenue, on lutta tout en colonisant et en convertissant. [...] La victoire des Espagnols amena une trêve, tantôt gardée, tantôt rompue jusqu'au moment d'une triste catastrophe. Sanvitorcs périt assassiné sous les coups d'un indigène nommé Matapang, dont il venait de baptiser la fille, et comme si la mort ne suffisait pas à sa haine, le meurtrier chargea son corps dans une pirogue et alla le submerger en pleine mer"[36]

Figura 3. «V. P. Diego Luigi de Sanvittores ucciso da Barbari per Christo a 2 d'Aprile 1672» (Francisco García, SJ, *Istoria della conversione alla nostra santa fede dell'isole Mariane dette prima de'Ladroni...* traducción de Ambrosio Ortiz SJ (Nápoles, 1686)

Debido a estos enfrentamientos, y sobre todo por las enfermedades introducidas por los españoles, una parte importante de la población chamorra fue diezmada,[37] especialmente en las islas del nor-

34. DIXON, B., JALANDONI, A., y CRAFT, C., "The Archaeological Remains of Early Modern Spanish Colonialism on Guam and their Implications", en BERROCAL, M. C. y TSANG, C. (eds.), *Historical Archaeology of Early Modern Colonialism in Asia-Pacific: Volume I, The Southwest Pacific and Oceanian Regions*, Gainesville, University Press of Florida, 2017, pág. 197.
35. HEZEL, 2015, Op. Cit., 2
36. DUMONT D'URVILLE, Jules-Sébastien-César, *Voyage pittoresque autour du monde* [...]. T. II, Paris, Tenré et Dupuy, 1835, págs. 488-489.
37. HEZEL, F. X., "From Conversion to Conquest: The Early Spanish Mission in the Marianas", *Journal of Pacific History*, 17:3, 1982, págs. 115-137; HEZEL, F. X., 2015,

Figura 4. «Île Guam. Travaux d'agriculture». Arago, Freycinet y Pellion (1825)

te, en donde se dieron un buen número de las revueltas, por lo que sus habitantes fueron trasladados a la isla de Guam. A principios del siglo XVIII, los chamorros habían sido totalmente reducidos y confinados en Guam, Rota y Saipán,[38] quedando despobladas la mayoría de las islas del norte, que serían repobladas por nativos procedentes de las islas Carolinas a principios del siglo XIX.[39]

El periodo comprendido entre 1690 y mediados del siglo XVIII es crucial para entender el proceso colonizador español,[40] pues fue cuando realmente se estableció el orden colonial que perduró hasta el final de la presencia hispana en el Pacífico (1898). Durante este tiempo, se produjo el mayor impacto de la influencia europea en la vida cotidiana de los chamorros y en el conjunto de su sociedad. Ello se observa en la progresiva introducción de alimentos, técnicas, costumbres, etc. que llevaron a las islas los españoles, sobre todo desde Filipinas y la Nueva España.

La influencia hispana en la economía y el sistema productivo de las islas se aprecia, por ejemplo, en la introducción de nuevos cultivos como el maíz y el tabaco;[41] en el uso del metate y del comal para moler

Op. Cit.; HEZEL y DRIVER, Op. Cit.

38. HEZEL y DRIVER, Op. Cit.

39. DRIVER, M. G., y BRUNAL-PERRY, O., *Carolinians in the Marianas in the 1800s*, Saipan, Historic Preservation, CNMI and MARC, University of Guam Press, 1996.

40. HEZEL y DRIVER, Op. Cit., pág. 138.

41. El hábito de fumar se extendió profusamente en la sociedad colonial, incluidas las mujeres, hasta el punto de ser tan abusivo que llamó la atención de muchos de los viajeros extranjeros (FREYCINET, Louis de, *Voyage autour du monde: [...] pendant les années 1817, 1818, 1819 et 1820 [...]* T. 2, Pt. 1, Paris, Chez Pillet Ainé, 1829, pág. 321;

el maíz y asar las tortillas (titiyas siha), elementos procedentes de la herencia prehispánica novohispana; en el incremento de la demanda de productos, que cambió las técnicas agrícolas tradicionales al incorporar el arado y los animales de tiro;[42] en la introducción de animales domésticos y ganado (cerdos, vacas, mulas o caballos); en las nuevas industrias, como las destilerías; etc. Estos cambios pueden observarse en muchos de los grabados presentes en las obras de los viajeros y expedicionarios de los siglos XVII y XVIII (Figura 4).

Los mártires jesuitas y sus reliquias

El catolicismo ha sido una de los mayores influencias que ha perdurado entre los chamorros. En 1668 una avanzadilla jesuita, liderada por el padre San Vitores, llegó a la isla de Guåhan, estableciendo su centro de operaciones en el pueblo de Hagåtña (o Agaña). Su objetivo inicial fue siempre evangelizar a los chamorros del archipiélago. El 29 de enero de 1670, el misionero jesuita Luis de Medina (1637-70) fue también martirizado en la isla de Saipán (islas Marianas) a los 33 años de edad, junto con Hipólito de la Cruz, natural de las islas Visayas, por un tal Poyo, a quien llamaban "el matador" (luego bautizado como Luis), y su cómplice, llamado Daon (luego bautizado como Vidal). El 24 de abril de 1670, a los tres meses de la muerte del padre Medina, el sargento mayor Juan de Santa Cruz Panday (1670-72), acompañado de nueve soldados, regresó a Saipan con el fin de rescatar "sus benditos huesos" y los del hermano Hipólito de la Cruz. No sólo los restos de los jesuitas martirizados, sino incluso las armas con las que fueron sacrificados pasaron a formar parte de lo sagrado. La producción y distribución de aquellas reliquias presuponía la incorporación de aquellas tierras al espacio y tiempo cristianos.[43]

Tras el asesinato del padre Medina, muchos de sus cofrades trataron de imitar (*emulatio*) su muerte. Según el evangelio de San Mateo (10, 32, 39), el martirio confería automáticamente la salvación a la víc-

DUMONT D'URVILLE, Op. Cit., pág. 483) que visitaron la isla de Guam a inicios del siglo XIX.

42. DIXON, B., SCHAEFER, R., y MCCURDY, T., "Traditional Chamorro Farming Innovations during the Spanish and Philippine Contact Period on Northern Guam", *Philippine Quarterly of Culture & Society*, 38:4, 2010, págs. 291-321.

43. COELLO DE LA ROSA, A. y BARÓ I QUERALT, X. (eds.), *Luis de Medina, SJ, Protomártir de las islas Marianas (1637–1670)*, Madrid, Silex, 2014; COELLO DE LA ROSA, A., "Reliquias globales en el mundo jesuítico (siglos XVI-XVIII)", *Hispania Sacra*, LXX, 2018, págs. 543-555.

tima.[44] Consecuentemente, los restos del mártir y sus pertenencias personales se convirtieron en objetos de gran valor simbólico para los fieles. Al recuperarlas, se esperaba que el "santo patrón" continuara intercediendo por los vivos desde la otra vida. Por este mismo motivo, el padre Manuel de Solórzano (1649-84), SJ, escribía una carta el 18 de octubre de 1675, desde México, informando del envío de unas reliquias de "tres invictos marianos" (los padres Diego Luis de San Vitores, Luis de Medina, Francisco Esquerra), "pidiendo a Dios la conversión de los marianos, japoneses y chinos".[45]

El padre Solórzano llegó a Guam en junio de 1676 y en 1680 fue nombrado superior y vice-provincial de la misión. Durante su mandato se concentraron definitivamente los indios chamorros a pueblos, o reducciones, edificándose iglesias y casas parroquiales en cada pueblo. El 23 de julio de 1684 fue martirizado en la isla de Guam, según sus deseos, durante el levantamiento iniciado por el maga'låhi Yura. Según relata su cofrade, el padre Luis de Morales (1641-1716), "los conjurados de Apurguan, decididos a exterminar la religión (cristiana) y expulsar a los españoles, entraron furibundos en la casa de los misioneros de Agadña (...) se lanzaron sobre el padre Solórzano, le golpearon con los cuchillos, le cortaron un dedo y después la mano, y le hicieron (f. 320) cuatro o cinco heridas profundas en la cabeza (...) Le golpearon con tanta crueldad que le rompieron el cráneo".[46] Fue enterrado en Hagåtña y al igual que ocurrió con los padres Luis de Medina (1636-70) o Sebastián de Monroy (1649-76), el vice-provincial Gerardo Bouwens (1633-85), herido durante el levantamiento de Yura, decidió exhumar el cuerpo del nuevo San Sebastián. No se trataba simplemente de un cuerpo muerto, sino de una obra viva penetrada por la razón a través de la luz celestial. Huesos, uñas, carnes despegadas de sus almas pasaban a ser posesión de los fieles, quienes invocaban sus poderes taumatúrgicos para exorcizar demonios o protegerse de todos sus males.[47]

Las Cartas Anuas confirman que el padre Bowens tuvo la calavera del padre Solórzano en el escritorio de su cuarto, justo antes de

44. CYMBALISTA, R., "Relíquias sagradas e a construção do território cristão na idade moderna", *Anais do Museu Paulista*, Vol. 14, 2006, pág. 32
45. Colección Privada, "Cartas de Solórzano", f. 113v, en COELLO DE LA ROSA, A. y ATIENZA DE FRUTOS, D. (eds.), *Scars of Faith: Letters and Documents of the Mariana Islands' Jesuit Missionaries and Martyrs*, Chesnut Hill, MA, Institute of Jesuit Sources, en prensa, 2019.
46. MORALES, L. DE y LE GOBIEN, Ch., Op. Cit.
47. COELLO DE LA ROSA, A., 2016, Op. Cit., págs. 51-52.

enviarla en una urna o arqueta a modo de relicario de madera tachonada en bronce a sus familiares en España (Figura 5). La piedad jesuítica recomendaba su contemplación para excitar la imaginación de los fieles. Como el atributo que más directamente recordaba la muerte, la calavera se consideraba como un símbolo de piedad barroca, la imagen alusiva de la muerte.

Figura 5. "Relicario –y reliquias– del padre Manuel de Solórzano, SJ. Cortesía de Don Manuel López Casquete de Prado"

Así, tras certificar su autenticidad, el provincial de la Compañía envió la reliquia a España a través de los procuradores que regularmente se trasladaban a las cortes de Madrid y Roma. Don Manuel López Casquete de Prado Solórzano, familiar directo de este mártir jesuita, conserva en la actualidad dicha reliquia, enviada tras su muerte a España y entregada directamente a su familia, junto con una serie de cartas ológrafas, las cuales se hallan en una urna de madera tachonada en bronce, que fue la misma que se utilizó para su envío. Según parece, dicha reliquia fue entregada a un tío del difunto, y de éste pasaron a su sobrino don Juan Casquete de Prado. Desde entonces, dichas reliquias han permanecido en poder de la familia, hasta que, de forma casual, llegaron a manos de don Manuel López Casquete de Prado (Figura 5).

En 1684, tras la muerte del padre Agustín (o Augustinus) Strobach en la isla de Tinián (1646-84), sus reliquias (parte del cráneo y algunas costillas) se enviaron a su ciudad natal, Jihlava (o Iglau, en alemán), en la región de Moravia (Bohemia, actual república checa), y más concretamente a la iglesia de San Ignacio, donde se conservan en la actualidad en un relicario de madera cerrado y sellado a principios del siglo XX (Figura 6).[48] En 1691, su cofrade, el padre Emmanuel de Boye

48. FOCHLER, P., "Las islas Marianas y el padre Agustín Strobach, SJ", en BINKOVÁ, S.,

Figura 6. «Relicario del padre A. Strobach (Iglesia de St. Ignacio en Jihlava, República Checoslovaca). Cortesía de Pavel Zavadil»

(1639-1700), publicó una *Vita* del padre Agustín Strobach para promover su beatificación, que como todas las demás, no tuvo éxito.[49]

El maga'låhi Hurao y la reivindicación del héroe chamorro

La fama de Hurao se remonta a 1670, cuando este líder o maga'låhi de Hagåtña pronunció un elocuente discurso frente a dos mil guerreros en el que evidenció sus recelos ante la superioridad de la cultura europea, al tiempo que defendía las maneras y costumbres ancestrales de su pueblo. Así, exclamó que:

> "Mejor hubiera sido", les decía [Hurao], "que estos europeos se hubiesen quedado en su tierra. Ninguna necesidad teníamos de ellos para ser felices. Contentos con lo que el país nos proporcionaba vivíamos sin desear otra cosa mejor. Todo lo que nos han enseñado sólo ha servido para aumentar nuestras necesidades y excitar nuestra ambición. A ellos les parece mal

KŘÍŽOVÁ, M. et al. (eds.), *Ir más allá… Fuentes bohemicales para el estudio comparativo de la expansión colonial española en la temprana Edad Moderna*, Praha, Universidad Carolina de Praga & Editorial Karolinum, 2016, págs. 195–213.

49. BOYE, E. de, SJ, *Vita et obitus Venerabilis Patris Augustini Strobach è Societati Iesu ex Provincia Bohemiae pro Insulis Marianis electi Missionarii, et à Rebellibus Sanctae Fidei in iisdem insulis barbarè trucidati Anno 1684. Mense Augusto*, Olomucii, Kylian, 1691.

que vayamos desnudos, y si el vestido fuera necesario ya la misma naturaleza nos lo hubiera dado. Para qué cargarnos de ropa, que es una cosa superflua y nos impide el libre uso de brazos y piernas, so pretexto de qué nos habemos de cubrir de con ella? Nos tienen como gente grosera y nos miran como salvajes. ¿Hemos de creerles? ¿No vemos (folio 80) que con el pretexto de instruirnos y civilizarnos lo que hacen es corrompernos? ¿[que] nos han hecho perder nuestra primera sencillez en que vivíamos quitándonos en fin, nuestra libertad que nos es más cara que la misma vida? Quieren persuadirnos que nos harán dichosos, y muchos de entre nosotros son bastante ciegos para creerles; pero eso no sucedería si considerásemos que todas nuestras miserias y enfermedades han aparecido con la llegada de esos extranjeros que han venido para desgracia nuestra a turbar nuestro reposo. ¿Antes de su llegada a estas islas conocíamos por ventura todos esos insectos que tan cruelmente nos persiguen? ¿Conocíamos los ratones, las moscas, mosquitos y todos esos otros animalitos que sólo sirven para atormentarnos? He ahí los regalos que nos han traído con esas casas flotantes en que navegan. ¿Sabíamos antes de conocerlos lo que eran reumas o resfriados? Si teníamos alguna enfermedad, teníamos igualmente medios con que curarlas, pero ellos nos han pegado sus males sin enseñarles los remedios. Para obtener el hierro y algunas otras bagatelas que nos han traído, las cuales sólo tienen precio por la estima que hacemos de ellas, ¿para esto era necesario que nos viéramos rodeados de tantas calamidades?"

En el discurso anterior, Morales/Le Gobien presentaban a Hurao como el líder de una cultura desheredada, exclamando sin ambages que

"Nos echan en cara nuestra pobreza, nuestra ignorancia, y nuestra falta de habilidad, pero si somos tan pobres como ellos dicen, ¿qué vienen a buscar entre nosotros? Creedme, si no nos necesitasen no se expondrían como hacen a tantos peligros ni procurarían tanto establecerse entre nosotros. A que viene su pretensión de que nos sujetásemos a sus leyes y costumbres, dejándonos perder nuestra libertad, don precioso que nuestros padres nos legaron? En una palabra, ¿por qué hacernos desgraciados por la esperanza quimérica de un bien de que no podremos gozar sino después de muertos?

(folio 81) Ellos tienen nuestras historias por fábulas y ficciones. ¿No tenemos nosotros el mismo derecho de decir otro tanto de lo que ellos nos enseñan y nos proponen como verdades incontrastables? Abusan de nuestra sencillez y buena fe. Todas sus artes se dirigen a engañarnos y toda su ciencia tiende a hacernos desgraciados. Si en algo somos ignorantes y ciegos como quisieran hacernos creer, lo somos en tal caso de haber

> conocido demasiado tarde sus perniciosos deseos y de haber permitido que se establecieran entre nosotros. No nos desanimemos a la vista de nuestras desgracias; sólo son un puñado de hombres y podemos fácilmente deshacernos de ellos. Si no tenemos estas armas mortíferas que llevan el terror y la muerte por todas partes, en cambio podemos acabar con ellos porque les aventajamos inmensamente en el número. *Somos más fuertes de lo que nos figuramos* y podemos en poco tiempo librarnos de estos extranjeros y volver a nuestra primera libertad"[50]

A pesar de que no se trataba de un alegato contra la colonización, Hurao y su discurso ocupan hoy día un papel destacado en la historia contemporánea de las islas Marianas. A diferencia de Kepuha, el primer *maga'låhi* a quien el padre San Vítores bautizó —y sometió— en la isla de Guåhan, Hurao lideró el levantamiento conocido como la "Primera Gran Guerra" (1671). Durante ocho días, dos mil chamorros, liderados por el líder *chamorri*, cercaron la empalizada que los españoles habían improvisado alrededor de la iglesia y casa de los jesuitas. Si bien se mostraron incapaces de contrarrestar el fuego enemigo, Hurao pasó a ocupar un espacio referencial como icono de la resistencia chamorra, siendo elevado a la categoría de "mártir local" —en contraposición a los "mártires jesuitas extranjeros" que murieron a lo largo del siglo XVII— de las islas Marianas.

En la actualidad los libros de texto de enseñanza secundaria han contribuido a elaborar una visión positiva y romántica del pasado pre-hispano. En su libro de 2001 Lawrence J. Cunningham y Janice J. Beaty aludían a la pervivencia de lo "chamorro" como una categoría privilegiada que se ha mantenido a lo largo de los años, concluyendo que "seguramente no puede tardar mucho hasta que la puerta del auto-gobierno se abra completamente".[51] Esa continuidad cultural era percibida en términos de orgullo comunitario. En palabras de Elizabeth Díaz Rechebei, Comisionada de Educación de la Comunidad de las islas Marianas del Norte, "las personas necesitan saber acerca del progreso que el pueblo ha hecho a lo largo de los siglos, de modo que se sientan orgullosos de sí mismos, de su comunidad, y de su gente. Necesitan entender claramente su pasado, de modo que puedan participar plenamente del camino hacia un futuro próspero y duradero".[52]

50. MORALES, L. de y LE GOBIEN, Ch., Op. Cit., págs. 79-82. El subrayado es mío.
51. CUNNINGHAM, Lawrence J. y BEATY, Janice J., *A History of Guam*, Bess Press, Honolulu, 2001, p. 324. La traducción es mía.
52. RECHEBEI, p. vii, en FARRELL, Don A., *History of the Northern Mariana Islands*, Public School System, Commonwealth of the Northern Mariana Islands, Saipan, 1991. La traducción es mía.

En 1985, David Löwenthal escribía que el pasado no sólo está en el tiempo sino también en el espacio, puesto que el pasado se ha construido no sólo como tiempo distante sino como lugar lejano.[53] Sin embargo, para algunos historiadores que viajan en el tiempo pasado, ciertos símbolos culturales, como Hurao, son parte de una "tradición" que se piensa recuperable. Para muchos fue un guerrero de cuerpo atlético, musculado que encarna el orgullo de la identidad y la resistencia chamorra de una cultura que ha sobrevivido a los embates del colonialismo.[54] Su revuelta tampoco fue un caso asilado, sino una de las muchas que otros *chamorri*, como Antonio Yula (o Yura), Choco y Aguarín, lideraron contra los invasores españoles. Los jesuitas, paradójicamente, han quedado relegados a un segundo —o tercer— plano a pesar de los intentos más recientes de los católicos neocatecumenales por reactivar su recuerdo. Para conseguir la canonización de un presunto mártir se necesita una devoción suficiente, espontánea y popular motivada por una "fama de santidad o de martirio y fama de gracias y favores" (*Sanctorum Mater*, Título II, Benedicto XVI, 22 de febrero de 2007). Y este no es el caso en la isla de Guam, donde los antiguos guerreros y sus construcciones *latte* han colonizado el imaginario chamorro.[55]

¿Pero realmente estos heroicos guerreros representan un sentimiento compartido de auto-determinación del pueblo chamorro? En 1995, el Dr. Robert Rogers escribía, no sin cierta dosis de ironía, que los chamorros no habían perdido ninguna identidad nacional —en el sentido político de lo que se entiende por nacionalidad— porque sencillamente no tuvieron ninguna.[56] Sea como fuere, lo cierto es que la imagen del guerrero chamorro se ha diseminado por toda la isla de Guåhan como un icono del nacionalismo neo-chamorro (Figura 7). Frente a la posición de los Estados Unidos, contraria a reconocer el derecho de autodeterminación de la población chamorra, en los últimos años políticos e intelectuales nativos (*I Nasion Chamoru* o *Chamorro Nation*, *Guahan*

53. LÖWENTHAL, David, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

54. ATIENZA DE FRUTOS, D. y COELLO DE LA ROSA, A., "Embodied silent narratives of masculinities. Some perspectives from Guam Chamorros", en GAUNDER, F., *Narrative and Identity Construction in the Pacific Islands*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2015, págs. 245-47.

55. COELLO DE LA ROSA, A. y ATIENZA DE FRUTOS, D. "Sobre amnesias y olvidos. Continuidades y discontinuidades en la "(re)construcción de la memoria colectiva en Guam (islas Marianas)", *Historia Social*, 86, 2016, págs. 25-46.

56. Citado en TROUTMAN, Ch. H., "Does Guam have a political identity", en CARTER, L. D., WUERCH, W. L. & CARTER, R. R. (eds.), *Guam history: Perspectives*. Vol. 1, Richard F. Taitano Micronesian Area Research Center & University of Guam, Mangilao, Guam, 1998, pág. 331.

Figura 7. «Imagen del guerrero chamorro. Inarajan Middle School»

Indigenous Collective, *Famoksaiyan*, *Organization of People of Indigenous Rights*, OPI-R), han reivindicado el derecho de los "pueblos originales" a la auto-determinación. Aunque este sentimiento no es mayoritario en la isla, Hurao y su discurso se han convertido en los legítimos representantes de la identidad chamorra y de su papel como agentes históricos de su propia historia.[57]

57. Desde la década de los años setenta, las islas Marianas del Norte (Saipan, Rota y Tinian) gozan del derecho de auto-determinación (DÍAZ, J. B., *Towards a Theology of the Chamorru*, Claretian Publications, Quezon City, 2010, pág. 161). Por el contrario, los habitantes de Guåhan, aun ostentando la nacionalidad norteamericana, ven recortados sus derechos políticos y sociales. No sólo no pueden votar al presidente de los Estados Unidos, sino que tampoco pueden decidir sobre la explotación de sus propios recursos naturales (DIAZ, J. B., Op. Cit., págs. 171-73; 234). Por este motivo, el 10 de octubre de 1997, los representantes electos de Guåhan y las Organizaciones no Gubernamentales presentaron un informe ante la Asamblea General del Comité Especial sobre descolonización de la ONU, argumentando que el estatus de "Estado Libre Asociado" de la isla era sólo "una medida provisional para una transición gubernamental para facilitar una eventual descolonización" (HERNÁNDEZ-LEGORRETA, Curberto, "En búsqueda de un nacionalismo en Guam", en ELIZALDE, Mª D., FRADERA, J. Mª & ALONSO, L. (eds.), *Imperios y Naciones en el Pacífico. Vol. II. Colonialismo e Identidad Nacional en Filipinas y Micronesia*, CSIC & Asociación Española de Estudios del Pacífico, Madrid, 2001, pág. 410).

La ardua canonización de los mártires de Nagasaki

The Arduous Canonization of the Martyrs of Nagasaki

Alejandro Cañeque
Department of History. University of Maryland
https://orcid.org/0000-0003-0669-8449 / acaneque@umd.edu

Resumen
Este artículo examina el enorme esfuerzo realizado por los franciscanos para conseguir la canonización de los 26 cristianos ejecutados en Nagasaki por las autoridades japonesas en 1597. También se analizan los motivos por los que dichas víctimas crearon tantas controversias, situándose el proceso de canonización en el contexto de la intensa competición que existía en la época entre jesuitas y órdenes mendicantes por el control de la misión del Japón.
Palabras clave: mártires de Nagasaki, misión del Japón, franciscanos, jesuitas, Alessandro Valignano, Luis Fróis, Juan de Santa María.

Abstract
This article studies the great efforts made by the Franciscans in order to achieve the canonization of the twenty six Christians executed by the Japanese authorities at Nagasaki in 1597. It also analyzes the reasons why the Nagasaki victims became so controversial and places the process of canonization in the context of the intense competition that existed at the time between Jesuits and Mendicants for the control of the Japanese mission.
Keywords: *Martyrs of Nagasaki, Japanese Mission, Franciscans, Jesuits, Demarcation Lines, Alessandro Valignano, Luis Fróis, Juan de Santa María.*

El 12 de julio de 1596 el galeón San Felipe se hacía a la vela en el puerto de Cavite, lugar de entrada y salida de las embarcaciones que comunicaban Manila con el virreinato de la Nueva España. Con 233 pasajeros a bordo, el San Felipe se dirigía hacia Acapulco con un rico cargamento valorado en más de un millón de pesos. El navío, que iba sobrecargado, salió demasiado tarde para evitar los monzones y el 18 de septiembre se vio sorprendido por un tifón que casi lo hizo irse a pique. Desarbolada y sin timón la nave, la tripulación se vio obligada a arrojar por la borda todo el matalotaje para evitar el naufragio y los tiburones no tardaron en dar cuenta de todo ello. Ocho días más tarde, otro violento temporal les obligó a deshacerse de parte del cargamento que transportaban. La violencia del mar arrojó por la borda a trece personas y seis de ellas se ahogaron. Las tormentas habían desviado el navío de su ruta, acercándolo al Japón, por lo que la tripulación decidió que la única posibilidad de salvación era intentar llegar a algún puerto japonés. Finalmente, y tras muchas penalidades, el 19 de octubre consiguieron avistar la bahía de Tosa en la isla de Shikoku. Cuando el gobernante de la región de Tosa tuvo noticia de la llegada del galeón español, envió varias embarcaciones para que lo remolcaran a tierra, pero al intentar acercarse a la orilla la nave embarrancó y se partió en dos, aunque la carga consiguió salvarse con ayuda de los japoneses.

Cuando Toyotomi Hideyoshi, gobernante de facto del Japón, recibió noticias del naufragio del navío español, ordenó la confiscación de todo el cargamento, por considerar que la cargazón de las naves que naufragaban en las costas del Japón pasaba a ser de su propiedad[1]. Ante este estado de cosas, el general del galeón decidió viajar hasta Osaka, donde se encontraba Hideyoshi, para intentar que se le devolviera al menos parte del cargamento confiscado. Cuando finalmente el 22 de diciembre la comitiva llegó a Osaka, se encontró con la sorprendente noticia de que Hideyoshi había mandado ejecutar a seis frailes franciscanos que se hallaban residiendo en las ciudades de Miyako (Kioto) y Osaka y a veinte japoneses cristianos, la mayoría de los cuales formaban parte del servicio de los frailes (tres de estos japoneses formaban parte

1. Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) fue el segundo de los unificadores del Japón, legitimando su autoridad con una serie de prestigiosos títulos pertenecientes a la antigua jerarquía imperial, incluido el de *kampaku* o regente (consejero principal); sin embargo, nunca consiguió el más preciado de todos, el de *shōgun* o caudillo militar. En 1587, Hideyoshi había invadido la isla de Kyushu, imponiendo su autoridad entre los beligerantes *daimios* (grandes señores propietarios de tierras), y dando así fin a la historia independiente de la isla. Véase ASA, A., "The sixteenth-century unification", en HALL, J. W., *The Cambridge History of Japan* 4, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, págs. 40-50.

1. Juan Francisco de San Antonio. Mártires de Nagasaki. Chronicas de la apostolica Provincia de S. Gregorio de Religiosos Descalzos de N.S.P.S. Francisco en las Islas Philipinas, China, Japon, &c. … (Sampaloc, 1744). The John Carter Brown Library at Brown University, Providence, Rhode Island.

de la comunidad jesuita). Hideyoshi había ordenado que se les llevara hasta Nagasaki, en el extremo sur del archipiélago japonés, para allí ser ajusticiados. Sin embargo, a los tres frailes franciscanos que residían en Nagasaki sólo se les mandó que salieran del Japón y que para ello se embarcaran en un navío portugués que iba a Macao. Igualmente se ordenó a los náufragos que se dirigieran a Nagasaki, donde debían embarcarse en el primer barco disponible de vuelta a Manila. Comenzó así una peregrinación de los náufragos españoles hacia el extremo sur

del Japón paralela a la de los franciscanos y japoneses condenados a muerte. Siguiendo las prácticas punitivas japonesas, a los veintiséis condenados se les cortó parte de la oreja izquierda (Hideyoshi había inicialmente ordenado que se les cortaran ambas orejas y las narices, la práctica habitual con los culpables de graves delitos) y, subidos de tres en tres en carretas, cada una tirada por un buey, fueron desfilando públicamente de ciudad en ciudad durante casi un mes camino de Nagasaki. Por fin, el 5 de febrero de 1597 llegaron a su destino y en una colina frente al mar en las afueras de la ciudad fueron crucificados. Las crónicas europeas describen con todo detalle la ejecución, que, siguiendo las prácticas japonesas, consistía en colocar en una cruz a los condenados, a los que se sujetaba con argollas alrededor del cuello, brazos y piernas, para después proceder a su ejecución atravesándoles el costado con una o dos lanzadas. Los 26 crucificados estaban puestos en una hilera, con los seis frailes en el centro y diez japoneses a cada lado, "apartados como cuatro pasos uno de otro, de modo que hacían una muy concertada y devota procesión de crucifijos"[2].

Aunque en la historia del Japón el naufragio del San Felipe y las ejecuciones de Nagasaki en un principio no constituyeron sucesos de especial relevancia, en el mundo hispánico fueron acontecimientos que produjeron ríos de tinta, haciéndose sentir sus efectos durante décadas[3]. Los autores franciscanos, o aquéllos que simpatizaban con su causa, inmediatamente describieron las ejecuciones de Nagasaki como auténticos martirios, algo a lo que ayudaba la feliz coincidencia de que los japoneses "crucificaran" y "alancearan" a los condenados a muerte. Sin embargo, la pérdida del San Felipe y las ejecuciones de Nagasaki se verían envueltas en una gran controversia, con algunos autores jesuitas llegando a poner en duda que las muertes de Nagasaki se pudieran considerar como auténticos martirios. Para entender estas controversias hay que remontarse a la llegada de los primeros europeos —comerciantes portugueses y misioneros jesuitas— al Japón a mediados del siglo XVI y situarlas en el contexto de la expansión imperial de las coronas de España y Portugal y de la enorme atracción que ejercían la China y el Japón entre las órdenes religiosas. Los sucesos de Nagasaki

2. Este relato se basa en SANTA MARÍA, J., *Relación del martirio que seis padres descalzos franciscanos, tres hermanos de la Compañía de Jesús y diez y siete japones cristianos padecieron en Japón*, edición de Fidel de Lejarza, Madrid, Raycar S. A., 1966 [1599], págs. 266-378. La cita en la pág. 371.

3. Sin embargo, para 1640 el anticristianismo se habrá convertido en una de las señas de identidad de la clase dirigente del Japón de la era Tokugawa. Véase HESSELINK, R. H., *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560-1640*, Jefferson, McFarland & Company, 2016, págs. 224-225.

sirvieron para poner de relieve toda una serie de tensiones que se habían ido acumulando a lo largo de varias décadas no sólo entre españoles y portugueses, sino también entre las diferentes órdenes religiosas que se habían empeñado en la conversión al cristianismo de las grandes civilizaciones asiáticas. Todo esto ayuda a entender las dificultades que encontraron los franciscanos a la hora de conseguir su ansiada canonización de las víctimas de Nagasaki de 1597.

De breves pontificios y líneas de demarcación

Durante años los franciscanos habían mostrado su interés por participar en la evangelización del Japón, que constituía, junto con la China, el gran objetivo misional de las órdenes religiosas. Pero para ello tenían que vencer el obstáculo que suponía el breve *Ex pastorali officio*, promulgado en 1585 por el papa Gregorio XIII a instancias de los jesuitas y por el que se prohibía entrar en Japón a cualquier orden religiosa que no fuera la Compañía de Jesús, breve que había recibido el visto bueno de Felipe II[4]. Los argumentos jesuitas para justificar el breve los había puesto por escrito con claridad Alessandro Valignano, visitador de la misión del Japón y protagonista fundamental de su desarrollo. Nombrado en 1573, con apenas 34 años, visitador de todas las misiones jesuitas en las Indias Orientales, es decir, en las posesiones portuguesas de Asia, que incluían lugares tan lejanos y distantes unos de otros como Mozambique, Goa, Malaca, Macao y Japón, Valignano pasaría 32 años en Asia y realizaría tres visitas de inspección al Japón. Durante la primera, de 1579 a 1582, se dedicaría a reorganizar la misión (originalmente establecida en la década de 1550); en 1590 regresaría al Japón y permanecería allí hasta 1592, teniendo oportunidad de entrevistarse con el propio Hideyoshi; su última visita sería la más larga, pues pasaría cuatro años y medio en el archipiélago, de 1598 a 1603[5].

Como resultado de la primera visita, Valignano había compuesto en 1583 su famoso *Sumario de las cosas de Japón* con el que intentaba

4. BOXER, C. R., *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley, University of California Press, 1951, págs. 159-160; OLIVEIRA E COSTA, J. P., "A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente e a querela missionológica no Japão", en CARNEIRO, R. y MATOS, A. T. de, coords., *O século cristão do Japão*, Lisboa, Instituto de História de Além-Mar, 1994, págs. 478-479.

5. ÜÇERLER, M. A. J., "Alessandro Valignano: man, missionary, and writer", *Renaissance Studies*, 17:3, 2003, págs. 337-366. Véase también la extensa introducción en VALIGNANO, A., *Sumario de las cosas de Japón (1583). Adiciones del Sumario de Japón (1592)*, edición de José Luis Álvarez Taladriz, Tokio, Sophia University, 1954, págs. 2-178.

informar a las autoridades de Roma de los principales aspectos de la civilización japonesa y, sobre todo, del estado de la misión, sus dificultades y sus avances. En su escrito, Valignano también daba muchas explicaciones de por qué los jesuitas hacían las cosas de cierta manera y no de otra y ofrecía muchas recomendaciones de cómo se había de desarrollar la misión en un lugar tan diferente a todos los demás como era el Japón. Valignano dedicaba un capítulo completo a explicar por qué no era conveniente que otras órdenes religiosas fueran al Japón. Como las conversiones que se habían hecho eran tan recientes, era necesario ir con mucha prudencia y "mucha uniformidad en las opiniones", para no confundir a los neófitos, pero esto sería imposible si el Japón se llenara de diferentes Órdenes, cada una con una opinión diferente sobre multitud de cuestiones, todo lo cual podría llegar a crear herejías y cismas. Valignano pensaba que los japoneses nunca admitirían ser gobernados por extranjeros (ni nunca podría el rey de España dominar aquella tierra), y puesto que los japoneses se negaban a adoptar las costumbres europeas, era necesario que los misioneros se acomodaran a ellos en todo, porque si no se hacía así, los religiosos perderían todo su crédito ante la población y las autoridades. Por último, Valignano advertía que sus gobernantes no se creían que los jesuitas estuvieran en el Japón tan solo por motivos altruistas; muchos pensaban que la intención última de la evangelización era conseguir que los convertidos al cristianismo se aliasen con el rey que enviaba a los jesuitas para así poder conquistar Japón. Valignano aseguraba que si los japoneses viesen llegar a su tierra otras órdenes religiosas, sabiendo que los reinos de Castilla y Portugal se habían unido, crecerían sus sospechas en gran manera. Por todo lo cual, era imprescindible que tanto el papa como el monarca prohibieran ir al Japón a otros religiosos que no fueran los de la Compañía[6].

Obviamente, estas razones nunca convencieron a los franciscanos, quienes argumentarán que no era lícito variar el modo de predicar el Evangelio, ya que ese fue el método que había utilizado el propio Jesucristo, el que los franciscanos habían usado para plantar la fe en la Nueva España, Perú y Filipinas, y el mismo que habían utilizado, con prudencia evangélica, en el Japón, por lo que "no era posible, sin notable detrimento de la fe, seguir el recato con que los padres de la Compañía vivían, porque entonces andaban temerosos del rey, y con cuidado, escondidos y vestidos como japones"[7]. Desde la publicación del breve

6. VALIGNANO, A., *Sumario de las cosas de Japón…*, págs. 143-149.
7. RIBADENEIRA, M. de, *Historia de las Islas del Archipielago, y Reynos de la Gran China, Tartaria, Cvchinchina, Malaca, Sian, Camboxa y Iappon*, Barcelona, Gabriel Graells y Giraldo Dotil, 1601, págs. 437-438, 447-448.

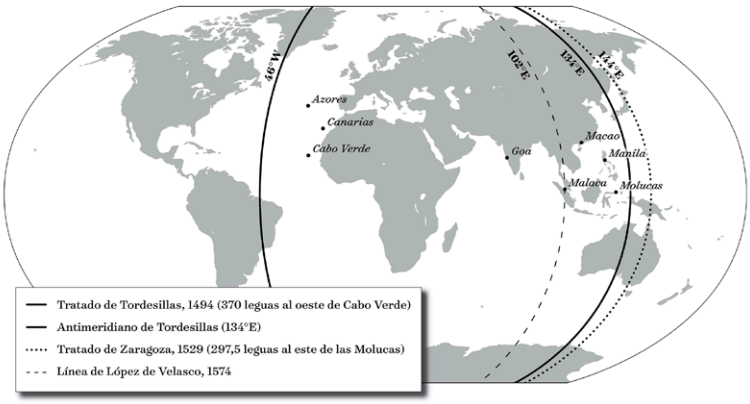
pontificio de 1585, los franciscanos habían presionado a las autoridades de Madrid y Roma y, con especial insistencia, a las de Filipinas para que se les permitiese viajar al Japón. Finalmente, en 1593 el gobernador de las Filipinas, aprovechando el interés que Hideyoshi y sus consejeros habían mostrado en establecer lazos comerciales con la colonia española, accedió a despachar una delegación de franciscanos al Japón, al frente de la cual iba fray Pedro Bautista con el título de embajador del gobernador de las Filipinas, con lo que así se esquivaba la prohibición del breve. Tras entrevistarse con Hideyoshi, los franciscanos consiguieron el permiso de este para quedarse en Kyoto y, presumiblemente, dedicarse a labores evangelizadoras[8]. La llegada de los franciscanos al Japón suponía el fin de la exclusividad misionera de los jesuitas, algo a lo que se opondrían estos con todas sus fuerzas, dando lugar a interminables controversias en las que se intentaba dirimir si los jesuitas, como pretendían, debían seguir gozando de su monopolio en tierras niponas o si, como reclamaban los franciscanos, la conversión del Japón debía abrirse a todas las órdenes religiosas.

A las disputas entre Órdenes se añadiría la cuestión, igualmente enconada, de si la misión del Japón se hallaba bajo la jurisdicción de la corona portuguesa o de la española, ya que los jesuitas llegaron al Japón vía Goa y Macao, es decir, bajo la jurisdicción del *Estado da India*[9], mientras que los franciscanos lo habían hecho desde las Filipinas y bajo la jurisdicción del virreinato de la Nueva España[10]. La cuestión era complicada, pues nunca se había resuelto de manera firme dónde empezaban y acababan los límites de influencia de las Coronas ibéricas en Asia. Las disputas entre castellanos y portugueses habían comenzado mucho antes que entre las órdenes religiosas, remontándose al viaje de circunnavegación de Magallanes, cuyas exploraciones y descubrimientos en el sudeste asiático pusieron de relieve que, en el reparto del globo entre las coronas de Castilla y Portugal a que había dado lugar el tratado de Tordesillas de 1494, se había dejado sin resolver la situación exacta

8. SOLA, E., *Historia de un desencuentro. España y Japón, 1580-1614*, Madrid, Fugaz Ediciones, 1999, págs. 59-65.

9. Ese fue el caso del viaje inicial de Francisco Javier en 1549, que abriría las puertas del Japón a los jesuitas. Véase ALDEN, D., *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, págs. 59-60.

10. Con la creación en 1575 de la diócesis de Macao, tanto la Iglesia de China como la de Japón quedaban sometidas al *Padroado* portugués. Esto quedaría confirmado en 1588 al crearse la diócesis de Funay (Japón), pues en la bula pontificia tan solo se hacía referencia a "Felipe, rey de Portugal". SANTOS HERNÁNDEZ, Á., *Las misiones bajo el Patronato portugués*, Madrid, Eapsa, 1977, págs. 5-22.



2. Líneas de demarcación entre las Coronas de Castilla y Portugal. Brian Crawford y elaboración propia.

de la línea de demarcación en el Asia oriental (es decir, el antimeridiano de la línea trazada al oeste de las islas de Cabo Verde en el Atlántico). En una junta de cosmógrafos celebrada en Badajoz en 1524, la delegación castellana insistió en que el antimeridiano de Tordesillas pasaba por el extremo meridional de la península malaya, con lo que de un plumazo el Japón, la mayor parte de China, prácticamente todo el sudeste asiático y, lo más importante de todo, las islas Molucas o islas de las Especias quedaban excluidas de la esfera de influencia portuguesa. Sin embargo, Carlos V, acuciado por la necesidad de dinero para poder llevar a cabo su política internacional, decidió vender las Molucas a los portugueses por 350.000 ducados, decisión que quedó ratificada en la junta de portugueses y españoles celebrada en Zaragoza en 1529[11].

Las disputas volvieron a surgir en 1565, tras el establecimiento de los españoles en las islas Filipinas, ya que estaban situadas justo al norte de las Molucas. Los portugueses rápidamente reclamaron que los españoles abandonaran el asentamiento, puesto que se hallaba dentro de la jurisdicción de la Corona portuguesa. La junta creada por orden de Felipe II en 1566 para dirimir este asunto no alcanzó ninguna conclusión clara, pues si por una parte se afirmaba el mejor derecho de Castilla por primera ocupación, por la otra no se negaba que las Filipinas cayesen dentro de la demarcación creada a raíz de la venta de las Molucas y que vetaba a los castellanos la navegación por aquellas aguas[12]. Sin embargo, en 1574, Juan López de Velasco, cronista y cosmógrafo mayor del Consejo de Indias, presentaría al Consejo su *Geografía y descripción universal de las Indias*, una voluminosa obra que, aunque no aparecería

11. CENTENERO DE ARCE, D. y TERRASA LOZANO, A., "El sudeste asiático en las políticas de la Monarquía Católica. Conflictos luso-castellanos entre 1580-1621", *Anais de História de Além-Mar*, IX, 2008, págs. 292-294
12. Ibíd., pág. 295

impresa hasta finales del siglo XIX, gozaría de gran influencia entre los miembros de la administración imperial. En dicha obra, Velasco trazaba la línea de demarcación por Malaca, partiendo por el medio a la isla de Sumatra y, de este modo, dejando la mitad oriental de China y todo el Japón dentro de la zona de influencia de la Corona española[13].

Las ambigüedades no se resolvieron tras la unión de las dos Coronas en 1580, dado el carácter de monarquía compuesta del imperio español y las clausulas especificas con las que Portugal y sus posesiones ultramarinas se incorporaron a la monarquía de los Austrias. En las Cortes de Tomar de 1581, que sirvieron para legitimar la incorporación por la fuerza de Portugal a la Corona de Felipe II, se había estipulado que el reino de Portugal debía conservar su integridad territorial, al tiempo que las dos monarquías debían mantener separadas sus respectivas zonas de influencia. Estas cláusulas servirían para justificar la prohibición del comercio entre Manila y las colonias portuguesas de Asia[14].

Para las órdenes mendicantes, sin embargo, la cuestión no poseía ninguna ambigüedad. Conscientes de que el Consejo de Portugal siempre sería favorable a las posiciones de los jesuitas, años más tarde los mendicantes, de manera errónea, le indicarán al rey en un memorial presentado en 1630 que "no solo el imperio del Japón, sino el reino de China, el de Corea, la isla Hermosa, las Molucas, Filipinas y la ciudad de Malaca caen dentro de la demarcación de la Corona de Castilla", pues todos quedaban dentro de los 180 grados que desde la isla más occidental de Cabo Verde cupieron a la demarcación de Castilla, según el concierto que se hizo entre las dos Coronas el año de 1524; incluso si se utilizasen las Molucas como línea de demarcación, el Japón correspondería a la Corona castellana. Por ello, era al Consejo de Indias y no al de Portugal a quien le correspondía decidir en estas materias. Argumentar lo contrario, decían los mendicantes, era ir no solo contra el derecho de Castilla, sino también contra el derecho divino, pues Cristo había enviado a sus apóstoles a predicar el Evangelio por todo el mundo sin limitaciones de ninguna clase[15].

13. LÓPEZ DE VELASCO, J., *Geografía y descripción universal de las Indias*, edición de Marcos Jiménez de la Espada, Madrid, Atlas, 1971, pág. 289; HEADLEY, J. M., "Spain's Asian Presence, 1565-1590: Structures and Aspirations", *Hispanic American Historical Review*, 75:4, 1995, págs. 630-632. Sobre la escasa preparación cosmográfica de Velasco, véase BERTHE, J-P., "Juan López de Velasco (Ca. 1530-1598). Cronista y Cosmógrafo Mayor del Consejo de Indias: su personalidad y su obra geográfica", *Relaciones*, 75, 1998, págs. 143-172.

14. CENTENERO, D. y TERRASA, A., Op. Cit., págs. 297-299.

15. Archivo General de Indias [AGI], Filipinas 1, núm. 243, las Órdenes mendicantes al

La competencia entre portugueses y españoles en el Japón ha llevado a algunos historiadores a sostener que las controversias entre órdenes tendrían su origen, no en disputas doctrinales o métodos de evangelización, sino en un "nacionalismo exacerbado"[16]. Estos historiadores se basan, sin duda, en opiniones como la del franciscano Juan Francisco de San Antonio, quien, a mediados del siglo XVIII, sentenciaba en su monumental crónica de la orden en Filipinas que "la aversión entre portugueses y castellanos es cosa tan sabida que no necesita testimonios"[17]; o en la del mismo Valignano, quien había afirmado que la competencia que siempre existía entre naciones vecinas, y que era algo natural, se había convertido en "asco y aborrecimiento entre los castellanos y portugueses", alcanzando esta hostilidad a las filas jesuitas, lo cual resultaba inaceptable para el visitador[18]. Por otra parte, los historiadores modernos han señalado que las disputas sobre el método de evangelización se habrían visto agudizadas por la competencia comercial luso-española en el Extremo Oriente. En opinión de João Paulo Oliveira e Costa, los portugueses veían las ambiciones de los mendicantes en el Japón como un elemento más en el esfuerzo de Manila por suplantarlos en el archipiélago. Según este historiador portugués, los conflictos y controversias entre jesuitas y mendicantes en el Japón no habrían sido sino una manifestación de la resistencia portuguesa a los intentos de hegemonía española entre los años de 1580 y 1640[19].

Aunque, ciertamente, estos argumentos no carecen de mérito, sin embargo, la realidad fue siempre más compleja, como lo muestra el caso de una figura tan señera como la de Valignano, quien, a pesar de aparecer estrechamente asociado con los portugueses y de tener una reputación de hostilidad hacia los españoles, jugaría un destacado papel para conseguir que los habitantes de Macao reconociesen en 1580 la unión de las dos Coronas[20]. Además, no se puede olvidar que el propio Felipe II había apoyado la exclusividad jesuítica en el Japón y, aunque durante el reinado de Felipe III la Corona dejó de apoyar esta

rey, 4 de marzo de 1630

16. ELISON, G., *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1973, pág. 137
17. Citado en BOXER, C. R., "Portuguese and Spanish Rivalry in the Far East during the 17th Century", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2, 1946, pág. 150.
18. "Valignano a Claudio Acquaviva, 18 de noviembre de 1595", en *Documenta Indica XVII*, edición de Joseph Wicki, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1988, págs. 191-200.
19. OLIVEIRA e COSTA, Op. Cit., págs. 478, 507-508.
20. VALIGNANO, A., Op. Cit., págs. 175-177.

exclusividad, Felipe IV en 1628 solicitaría al papa que se restableciera el monopolio de los jesuitas en la misión japonesa[21]. Reducir el enfrentamiento en el Japón a la dicotomía jesuitas portugueses / mendicantes castellanos es una excesiva simplificación de la realidad, no solo porque encontramos muchos jesuitas españoles e italianos en el Japón, sino porque las órdenes religiosas, muy a menudo, se movían más por intereses corporativos o de prestigio institucional que por su lealtad a una nación en particular. Un elemento muy importante que se tiende a ignorar en estas discusiones es el enorme prestigio que, en una era de gran fervor evangelizador, tenía la misión del Japón entre las órdenes religiosas, a lo que habría que añadir que Japón se convertiría, desde finales del XVI, en *locus* martirial por excelencia.[22] Por estas razones, a los mendicantes les resultaba muy difícil renunciar a tan preciado objetivo, mientras que los jesuitas harían lo imposible para que el prestigio inherente a la misión siguiera siendo suyo y solo suyo. Aquí es donde confluían los intereses de jesuitas y portugueses, por un lado, y de mendicantes y españoles, por el otro, pues mientras que los portugueses de Macao, evidentemente, también estaban interesados en mantener una exclusividad comercial que les reportaba pingües beneficios, los españoles de Manila hacían todo lo posible por penetrar en el lucrativo mercado japonés. En otras palabras, mientras que los comerciantes lusos e hispanos competían por la riqueza material del Japón, las órdenes religiosas lo hacían por la riqueza espiritual del gran archipiélago asiático.

¿Verdadero martirio o imprudencia temeraria?

En las controversias suscitadas por la misión del Japón, los cristianos ejecutados en 1597 por las autoridades del archipiélago se convertirán en arma arrojadiza, procediendo las órdenes religiosas a publicitar rápidamente la muerte de las 26 víctimas de Nagasaki. El 15 de marzo de 1597, apenas 40 días después de la ejecución (y pocos meses antes de su muerte), el jesuita portugués Luís Fróis, testigo presencial de los hechos y con una experiencia de más de treinta años en el Japón, concluía una relación, dirigida al general de la Compañía, que había redactado apresuradamente para que pudiera salir de Nagasaki con la primera nao, reconociendo el propio autor que no había tenido tiempo

21. OLIVEIRA e COSTA, Op. Cit., págs. 508-510.
22. Véase BOXER, *The Christian Century in Japan…*, cap. VII; HESSELINK, Op. Cit., págs. 144-218.

de corregir y pulir su escrito. Cuando a fines de 1597 o principios de 1598 la relación llegó a Roma, las autoridades de la orden decidieron publicar una traducción en italiano que vio la luz en 1599, convenientemente pulida y censurada de las opiniones más ácidas de Fróis sobre el papel de los franciscanos en el Japón. Ese mismo año aparecerían en Maguncia una versión en latín y otra en alemán, basadas ambas en la traducción italiana, y en 1606 se publicaría una traducción al francés, igualmente basada en la versión italiana. Aunque Fróis había escrito su relación en castellano, la obra no se publicará en esta lengua hasta el siglo XX[23].

A pesar de la premura, la relación está escrita con gran minuciosidad y, en el primer capítulo, el autor presenta la versión jesuita de los hechos, lo que habría influido, sin duda, en la decisión de publicarla. Fróis comienza señalando que después de que Hideyoshi (a quien se refiere como el "rey") ordenara la expulsión de los jesuitas en 1587, el viceprovincial de la orden había mandado que los religiosos se vistieran a la japonesa[24]. También refiere que se abstuvieron de construir iglesias públicas, limitándose a decir misa en capillas privadas. Según Fróis, la prudencia de los jesuitas había tenido resultados muy positivos, pues "andando con esta disimulación y cautela, y con nombre de escondidos, nos conservamos hasta ahora, e hicimos cristianos de nuevo"; hasta 65.000 nuevos cristianos asevera Frois que habían convertido en los últimos diez años. Viendo la actitud comedida de los padres, Hideyoshi se había avenido a renovarles la licencia para que diez sacerdotes se encargaran de atender a la población de origen portugués residente en Nagasaki, incluso permitiendo que se construyera de nuevo la iglesia que él mismo había derribado un año antes[25].

En opinión de Fróis, fueron tres las razones por las que Hideyoshi volvió a perseguir a los cristianos. La primera fue la llegada de los franciscanos en 1593, quienes habían hecho caso omiso del Breve de Gregorio XIII en el que se prohibía a las demás órdenes, so pena

23. FRÓIS, L., *Relación del Martirio de los 26 cristianos crucificados en Nangasaqui el 5 febrero de 1597*, edición de Romualdo Galdos, Roma, Tipografía de la Pontificia Universidad Gregoriana, 1935.

24. Sobre el edicto de expulsión, véase ELISONAS, J., "Christianity and the daimyo", en HALL, J. W. y MCCLAIN, J. L., coords., *The Cambridge History of Japan. Volume 4: Early Modern Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, págs. 359-364; ASAO, N., "The sixteenth-century unification", págs. 74-75; YAMAMOTO, H., "The Edo shogunate's view of Christianity in the seventeenth century", en ÜÇERLER, M. A. J., coord., *Christianity and cultures: Japan & China in comparison, 1543-1644*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009, págs. 255-257.

25. FRÓIS, *Relación del Martirio*, págs. 5-6.

de excomunión, que fueran al Japón. En vez de comportarse discretamente, "con su celo y poca experiencia que tenían de las cosas de Japón", a los frailes, "no les pareció que se debía tener respeto al rey, sino predicar públicamente a todo género de gente y proceder como si tuvieran licencia, y esperar lo que viniese, así a ellos como a toda esta cristiandad". Es de notar que ni la referencia al breve pontificio de 1585 ni la crítica a la falta de prudencia de los franciscanos aparecen en la versión impresa que se limita a señalar, de manera mucho más piadosa, que la actitud de los frailes se debía a su "desiderio e zelo di aiutare queste povere anime"[26]. Aunque los jesuitas, continuaba Frois, les habían reconvenido que "no era bueno que por el deseo de martirio fuesen causa que el rey levantase alguna nueva persecución contra los cristianos que aún eran tiernos", sin embargo, "llevados de su celo, de nada hicieron caso". Finalmente, con este modo de proceder, "muy distinto del que se usa en Japón", se granjearon la enemistad de los gobernantes, algunos de los cuales también les habían advertido de lo inadecuado de su proceder. En el manuscrito en español (suprimido en la versión impresa), el autor añadía que como estos frailes "tenían poca noticia de cómo se ha de negociar con semejantes señores", sus respuestas a tan apropiados consejos "eran algún tanto descaminadas". Igualmente, se suprimió la observación de Fróis del poco progreso de los franciscanos en las tareas de evangelización, "por no ser suficientes sus predicadores ni tener la ciencia que se requería", lo cual causaba el "descredito de nuestra santa ley"[27].

A esta primera causa de la renovada persecución, Fróis añade el hecho de que Yakuin, médico y confidente de Hideyoshi, como antiguo bonzo que había sido, era «el mayor y más capital enemigo» de los cristianos en el Japón y hacia todo lo posible por acabar con ellos. Yakuin, además, había interpretado el hecho de que los jesuitas procuraban la conversión de los nobles (en opinión de Fróis, convertidos estos, sería fácil convertir al resto de la población), como un ardid para conquistar el Japón. Por último, Fróis achaca a la llegada del galeón San Felipe la tercera razón para la persecución, pues el oficial que Hideyoshi había enviado a Tosa para confiscar el cargamento del navío le había

26. FRÓIS, L., *Relatione della gloriosa morte di XXVI. posti in croce per comandamento del Re di Giappone, alli 5 di Febraio 1597. de quali sei furno Religiosi de San Francesco, tre della Compagnia di Giesù, et dicesette Christiani Giapponesi. Mandata dal P. Luigi Frois alli 15 di Marzo, al R.P. Claudio Acquaviva, Generale di detta Compagnia. Et fatta in Italiano dal P. Gasparo Spitilli di Campli della medesima Compagnia,* Roma, Appresso Luigi Zannetti, 1599, pág. 9.
27. FRÓIS, *Relación del Martirio*, págs. 6-8.

hecho saber que en el navío venían unos frailes que, con el pretexto de la predicación del cristianismo, habían llegado en realidad para espiar. Según Fróis, Hideyoshi ya había sido informado por japoneses que habían viajado a Manila de las muchas conquistas de los españoles, por lo que la presencia de los frailes le llevó a pensar que venían a preparar la conquista de su reino, razón por la cual mandó ejecutar a los que residían en Kioto y Osaka[28].

Los franciscanos publicaron el mismo año de 1599 su versión de las ejecuciones de Nagasaki, aunque esta relación apareció después de la de Fróis, pues su autor menciona que esta fue una de sus fuentes. La crónica franciscana no fue compuesta por un testigo de vista, sino que se encargó de redactarla en España el provincial de la provincia franciscana de San José, Juan de Santa María, más conocido por su influyente *Tratado de república y policía cristiana*, publicado en 1615[29]. Los descalzos siguieron un método más elaborado para la redacción de su relación, pues Santa María se basó en todas las "informaciones" que los frailes de Filipinas se habían apresurado a solicitar para dejar constancia legal de las circunstancias que rodearon la muerte de sus correligionarios. Para febrero de 1598 los documentos ya habían llegado a México, camino de España. El propio Santa María menciona que las deposiciones se hicieron ante las principales autoridades de las islas: Antonio de Morga, gobernador de Filipinas; su lugarteniente; el arzobispo de Manila; el cabildo eclesiástico de la misma ciudad; y el obispo de la China. Señal de la controversia que rodearía estas muertes es que en la información realizada ante el arzobispo de Manila, y para contrarrestar la versión jesuita de los hechos, una de las preguntas del cuestionario presentado a los testigos declarantes era "si saben, entienden, creen o han oído decir que por culpa de los padres descalzos el rey de Japón, Taicosama, tomó y robó la nao San Felipe con las mercadurías que iban dentro, sin dejar cosa alguna, o si directe o indirecte los dichos Padres dieron ocasión a ello"[30]. Santa María también menciona la relación de Fróis como una de sus fuentes, y la sigue frecuentemente en todo aquello que no contradice la versión

28. Ibíd., págs. 9-10, 15-16.

29. Ver nota 1. La crónica apareció simultáneamente en italiano: SANTA MARÍA, J. de, *Relatione del martirio, che sei padri scalzi di San Francesco et venti Giaponesi christiani patirono nel Giapone l'anno 1597. Scritta dal R.P. fra Gio. di Santa Maria … & tradotta dalla lingua spagnuola nella italiana, per ordine del R.P. fra Gioseppe di Santa Maria …* Roma, appresso Nicolò Mutij, 1599

30. SANTA MARÍA, J. de, *Relación del martirio*, págs. 64, 66. Los cronistas ibéricos utilizaban el nombre Taicosama para referirse a Toyotomi Hideyoshi, por el título de *taikō* (*kampaku* en retiro), más el honorifico *sama*, que tomó después de traspasar el título de *shōgun* a su hijo.

franciscana. En realidad, todo su relato se puede considerar como una discreta y velada respuesta a los argumentos del jesuita, empezando por la misma noción de martirio, que se afirma ya desde el propio título de la obra. Esto contrasta con la relación de Fróis, tanto la versión en castellano como la traducción italiana, pues, aunque en ella se utilizan todos los elementos de la retórica martirial para describir la muerte de los franciscanos, nunca se llega a emplear el término de mártires para referirse a ellos (en el título de la versión impresa tampoco aparece el término martirio, sino el de *gloriosa morte*).

Los franciscanos dedicarán un enorme esfuerzo a conseguir la canonización de las víctimas de Nagasaki y parte de esa campaña será la reedición en 1601 de la obra de Santa María, ahora con un suplemento de tres capítulos, redactados por Francisco Peña, auditor del tribunal de la Rota y procurador en Roma de la causa de los mártires de Nagasaki, en los que se intenta dejar en claro que los muertos de Nagasaki eran, en efecto, auténticos mártires[31]. Desde el principio los jesuitas se habían opuesto a que se les considerara mártires, mientras que no hubiera una declaración oficial de la Santa Sede; además, "algunos espíritus émulos y contenciosos" habían puesto en duda que fueran verdaderos mártires, argumentando que no habían muerto por predicar el Evangelio, sino a causa de su "indiscreción e imprudencia"[32].

La *Relación del martirio* de Santa María se publicó en octavo e iba dedicada a Felipe III, lo que nos está indicando que desde el primer momento los franciscanos intentaron implicar en su causa al propio monarca. En la dedicatoria, Santa María hábilmente le decía al rey que el motivo principal de la muerte de los seis franciscanos no solo fue haber defendido la fe cristiana, lo que les convertía en mártires, sino también haber actuado como embajadores de su padre, por lo que muy bien se les podría llamar "mártires de Vuestra Majestad". Santa María le recuerda al rey que si como heredero de los reinos y estados de "tan gran padre y monarca del mundo", en cuyo nombre se derramó la sangre de los mártires, "está Vuestra Majestad obligado a su defensa

31. En Francisco Peña los franciscanos encontraron un poderoso aliado, pues era uno de los clérigos españoles más prominentes de la curia romana, con acceso directo al papa. Peña también se consideraba un leal servidor del monarca español, del que a menudo recibía instrucciones directas por medio de su embajador en Roma. Véase DANDELET, T. J., *Spanish Rome, 1500-1700*, New Haven, Yale University Press, 2002, págs. 143-144.

32. Esto era, al menos, lo que los franciscanos decían que decían los jesuitas. Véase PÉREZ, L., *Cartas y relaciones del Japón III. Persecución y martirio de los misioneros franciscanos*, Madrid, Imprenta Hispánica, 1923, págs. 170-173.

y conservación, también lo estará a honrar a sus vasallos, muertos por su Dios y por su Rey". Santa María concluye la dedicatoria pidiéndole al monarca que reciba "este pequeñuelo servicio que le ofrezco, rociado con sangre, y mírelo como cosa suya propia, y ayude a los fervorosos deseos de muchos religiosos que, con la vista de la sangre derramada de sus hermanos, se han animado y desean morir en la misma demanda que ellos murieron"[33].

En la relación de Santa María, fray Pedro Bautista, a quien el autor directamente llama santo, aparece como un líder prudente que había llegado al Japón para restaurar un cristianismo que andaba de capa caída. Así, lo primero que hizo fue procurar que los sacerdotes cristianos "anduviesen al descubierto" en vez de andar "encubiertos, sin osar parecer sino en hábito japón". Fray Pedro también aparece como responsable de establecer unas amistosas relaciones entre España y Japón, poniendo freno, "con la fortaleza y constancia de su ánimo" a la soberbia de Hideyoshi y su intención de invadir las islas Filipinas, "volviendo en todo por la majestad de su rey y nombre de la nación española". Todo esto le parece a Santa María una "representación al vivo de lo que al glorioso pontífice San León le aconteció con el soberbio Atila, que temerariamente se llamaba azote de Dios"[34]. Santa María está sobre todo interesado en dejar claro que los veintiséis crucificados son auténticos mártires, para contrarrestar la idea que circulaba en diversas relaciones, según la cual habían sido ejecutados por ser espías. Y para ello cita textualmente varios testimonios del propio obispo del Japón, Pedro Martins, un jesuita, en los que certificaba que su muerte había sido por predicar el cristianismo[35].

En el suplemento de Francisco Peña incluido en la reedición de 1601 se daban tres razones por las cuales no podía quedar ninguna duda de que las muertes de Nagasaki habían sido auténticos martirios. En primer lugar, porque los verdaderos mártires son "aquellos que padecen martirio por defender constantemente la verdad cristiana". Esto se deducía claramente de la sentencia dada por Hideyoshi, donde se podía apreciar que "la causa por que les crucificaron fue por haber predicado la ley de Cristo, y porque varonilmente confesaron esta verdad hasta padecer muerte de cruz". En segundo lugar, porque, siendo el martirio un "acto heroico" para el que se requiere "grande y excelente constan-

33. SANTA MARÍA, *Relación del martirio*, págs. 224-226.
34. Ibíd., págs. 251-253
35. Ibíd., págs. 428-435

cia y fortaleza", los mártires de Nagasaki, pudiendo haber evitado la muerte acomodándose a los dictados del "tirano", antes al contrario, permanecieron constantes en su deseo de predicar la doctrina cristiana. Y, en tercer lugar, de las relaciones e informaciones existentes quedaba claro que después de su muerte se habían producido señales y prodigios que atestiguaban la santidad de los ejecutados. Por ejemplo, los cuervos, que estaban acostumbrados a cebarse con los cuerpos de los malhechores ajusticiados en aquel lugar, no habían osado ni siquiera acercarse al lugar de la crucifixión, algo similar a lo que había sucedido con los cuerpos de numerosos santos. Por último, y como mencionaba el propio Juan de Santa María en su relación, dos meses después de su muerte los cuerpos de los mártires, todavía en las cruces, derramaban sangre "fresca y reciente por las heridas", como si se las acabaran de hacer, "cosa llanamente sobrenatural y milagrosa" dice el autor del suplemento, "porque toda la filosofía natural no puede causar este efecto en cuerpos muertos", máxime cuando los cuerpos habían quedado expuestos a la acción de los elementos. Esto era similar a lo que relataba San Jerónimo al escribir la vida de San Hilarión, cuyo cuerpo, diez meses después de su muerte, "espiraba tan suave olor como si lo hubieran ungido con odoríferos ungüentos, lo que fue reputado y tenido por no pequeño milagro". De este modo, concluía Peña, "se puede afirmar que Dios Nuestro Señor, con estos visibles milagros, ha querido dar a entender a aquella ciega gente y gentiles que los crucificaron y consintieron en su muerte, o la procuraron, que aquellos siervos de Dios fueron verdaderos mártires"[36].

La ardua empresa de la canonización

A pesar de haber sido diezmados, los franciscanos permanecieron en Japón, pero dedicando toda su energía, más que a la evangelización, a lograr la canonización de los mártires de Nagasaki. Además, junto con dominicos y agustinos, redoblarán sus esfuerzos para conseguir que el breve de 1585 sea revocado y el Japón se abra a las órdenes mendicantes. Para ello, buscarán el apoyo de las autoridades civiles y eclesiásticas de Filipinas para que intervengan a su favor ante el rey y los consejos. En la gran cantidad de cartas y memoriales que se escribieron al monarca sobre estos asuntos, la canonización de los mártires muy a menudo se entremezcla sin solución de continuidad con la cuestión de la prohibición de entrar en Japón y con las críticas más insidiosas contra

36. Ibíd., págs. 441-459

los jesuitas. No existe mejor ejemplo que la carta que desde Acapulco, a la espera de embarcarse para las Filipinas, escribió a principios de 1598 Miguel de Benavides, primer obispo de Nueva Segovia y futuro arzobispo de Manila. El prelado le decía al monarca que, en cuanto obispo y fraile dominico que era, se sentía obligado a escribirle sobre dos cosas, "una de mucho gozo para el catolicísimo pecho de VM y del príncipe, la otra de pena y de cuidado". La primera era sobre los seis franciscanos y veinte japoneses que fueron crucificados en Nagasaki, santos mártires por los que tanto el rey como el príncipe debían sentirse dichosos por tener tales vasallos. Por ello le solicitaba, "para honra eterna de la Corona de Castilla", que pidiese al Sumo Pontífice que hiciera las diligencias e informaciones necesarias para su canonización. La segunda cosa era sobre los padres de la Compañía, y aunque él no quería escribir nada de lo mucho que se decía sobre su comportamiento durante los sucesos de Nagasaki, pues le había pedido al virrey de Nueva España que informase al monarca sobre este asunto, sí le quería recordar algo que el rey (Felipe II) conocía muy bien: lo peligrosas que eran las doctrinas de la Compañía, por lo que no le extrañaba que, según había oído decir, los jesuitas hubieran tenido que refugiarse en Roma huyendo de la Inquisición, que tanto bien había hecho en España, insinuando el obispo que quien huía de dicho tribunal "no tiene muy segura su causa". Y sobre el comportamiento de los jesuitas en Japón, donde procedían "sin coro, sin ayunos, sin otras asperezas", no tenía duda de que le llegarían al rey noticias de sus perniciosas doctrinas[37]. Benavides no decía más, pero ya había dicho suficiente.

En 1603, Clemente VIII, en respuesta a las peticiones de unos y otros y a la intervención del monarca español, modificará el breve de 1585, intentando alcanzar una solución de compromiso: aunque todos los frailes que se encontraran en el Japón tendrían que abandonar el país, a partir de entonces se les permitiría la entrada, siempre que lo hicieran vía Lisboa, Goa o Macao. A los franciscanos esta solución no les pareció convincente, pues era muy probable que las autoridades portuguesas, así como los jesuitas, intentarían entorpecer por todos los medios su llegada al Japón, por lo que siguieron presionando al papado y al monarca español para que las puertas del Japón se abrieran por

37. AGI, Filipinas 76, núm. 38, el obispo de Nueva Segovia al rey, 10 de febrero de 1598. El obispo ciertamente exageraba respecto a los problemas de los jesuitas con la Inquisición, no sabemos si de manera intencionada o por falta de información más fidedigna. Sobre los conflictos de la Compañía con las autoridades regias en tiempos de Felipe II, véase LOZANO NAVARRO, J. J., *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2005, págs. 98-117.

completo[38]. Los Consejos de Indias y de Portugal se verían inundados de peticiones y contrapeticiones al respecto. Un buen ejemplo es la carta escrita en enero de 1607 por el franciscano Juan Pobre, quien viajaba en el galeón San Felipe cuando se hundió frente a las costas de Shikoku, pero que se había librado de ser crucificado porque no estaba con los frailes que fueron detenidos en Kioto y Osaka. Cuando escribe al rey, Juan Pobre se halla en Roma gestionando la canonización de los mártires de Nagasaki y, según le cuenta, viendo que el breve de Clemente VIII era "una cosa tan apartada de toda justicia y razón, me fui a Su Santidad, a nuestro protector y al embajador de VM y les dije que aquel breve había sido y había de ser causa de grandes daños". La respuesta que obtuvo fue que el papa había promulgado aquel breve porque los jesuitas le habían presentado una carta del rey de España en que pedía que se hiciera así, por cuya razón no se podía revocar hasta que lo pidiese el monarca. Fray Juan le suplicaba al rey que ordenase al Consejo de Indias que pusiera remedio a tal situación; de ese modo, el rey podría tener en el Japón, como tenía en las Filipinas, religiosos que fueran "el verdadero amparo de sus estados"[39].

La petición de Juan Pobre no caería en saco roto. Aunque el Consejo de Estado en 1604 se había mostrado favorable a las posiciones del Consejo de Portugal y de los jesuitas, en 1607 cambiaría de opinión y le daría la razón al Consejo de Indias, fuertemente influido por los argumentos de los mendicantes de Filipinas. Así pues, en la consulta del Consejo de Estado de diciembre de 1607 se recomendaba que se permitiera a las órdenes mendicantes pasar al Japón desde las Filipinas. En consecuencia, Felipe III escribiría a Roma pidiendo la revocación del breve. A pesar de la decidida oposición de los jesuitas, Paulo V promulgaría en 1608 un decreto con el que se eliminaban todas las restricciones. De este modo, se produjo, en palabras del historiador Emilio Sola, el triunfo en la corte de Madrid del partido castellano-mendicante frente a las pretensiones del partido jesuítico-portugués[40].

Si los franciscanos habían logrado por fin la ansiada revocación del breve de 1585, todavía les quedaba por conseguir la canonización de los mártires de Nagasaki. Y como en el caso del breve, la intervención del monarca era fundamental. Al contrario de lo que sucede hoy en día, al-

38. BOXER, *The Christian Century*, págs. 239-240.
39. AGI, Filipinas 79, núm. 66, fray Juan Pobre al rey, 26 de enero de 1607.
40. SOLA, *Historia de un desencuentro*, págs. 102-109. Véase también BOXER, *The Christian Century*, págs. 240-241; GIL, J., *Hidalgos y samuráis. España y Japón en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Alianza, 1991, págs. 126-135.

canzar la santidad oficial en los siglos XVI y XVII era algo extremadamente difícil que requería un ingente esfuerzo y una gran cantidad de dinero. Y el apoyo del poderoso monarca español ayudaba mucho (siempre que el papado no lo ocupara un pontífice antiespañol). En una consulta del 3 de junio de 1600, el Consejo de Indias, después de haber examinado todas las informaciones que se le habían remitido desde las Filipinas, le recomendaba a Felipe III que escribiera cartas al papa y al embajador en Roma a favor de la canonización de los mártires del Japón para que las llevara consigo el procurador de la provincia franciscana de Filipinas que viajaba a Roma para gestionar dicha canonización. Como le decían los consejeros, el rey debía ayudar y favorecer la canonización, puesto que suceso tan memorable había acontecido durante su reinado (en realidad las ejecuciones habían tenido lugar en el penúltimo año del reinado de su padre)[41]. En 1603, en la misma carta en la que Juan de Garrovillas, provincial de los franciscanos de las Filipinas, le pedía al rey que hiciera instancias ante el pontífice porque no había nada de mayor importancia que la canonización de los mártires, le solicitaba su intervención para que los frailes pudieran seguir yendo al Japón desde las Filipinas. En 1606, Garrovillas escribirá de nuevo al rey suplicándole que "no cese de hacer siempre instancia con Su Santidad para la canonización de los seis santos religiosos, vasallos de VM y hermanos nuestros"[42].

En la búsqueda de apoyos, era importante involucrar también a la reina, en este caso de una manera mucho más palpable. Al mismo tiempo que Garrovillas escribía su carta al rey, Diego de Soria, obispo de Nueva Segovia, escribía a la reina para informarle de que le enviaba una "gran reliquia", una cruz con su Cristo hecha "de una de las cruces en que padecieron los mártires del Japón"[43]. Tanto el cabildo secular como el eclesiástico de Manila también mostraron su apoyo a la causa de la canonización. La ciudad de Manila recordaba al rey que los mártires eran vasallos suyos, al mismo tiempo que incidía en lo importante que era que se permitiera el paso al Japón desde las Filipinas[44]. Incluso el cabildo secular de la ciudad de México escribirá al monarca, "en nombre de todo este reino", porque los mártires habían salido de dicha ciudad, pero, sobre todo, porque uno de ellos había nacido en ella (Felipe de Jesús),

41. AGI, Filipinas 1, núm. 25, consulta del 3 de junio de 1600.
42. AGI, Filipinas 84, núms. 113 y 145, Garrovillas al rey, 30 de junio de 1603 y 28 de junio de 1606.
43. AGI, Filipinas 76, núm. 57, Diego de Soria a la reina, 30 de junio de 1606.
44. AGI, Filipinas 27, núm. 42, fol. 243, la ciudad de Manila al rey, 3 de julio de 1603; núm. 55, fol. 349, la ciudad de Manila al rey, 5 de julio de 1605; Filipinas 77, núm. 19, el cabildo eclesiástico de Manila al rey, 2 de julio de 1605.

por lo que, escribían los regidores, "con gran júbilo y alegría, las rodillas por el suelo, suplicamos a VM ampare y favorezca la canonización de estos santos religiosos para confusión de los herejes y consuelo de los vasallos de VM"[45].

Sin embargo, los años pasarían y los mártires de Nagasaki seguirían sin ser canonizados. En 1610, Pedro Matías, procurador de la provincia franciscana de Filipinas, solicita al Consejo de Indias permiso para pedir limosnas "en todas las Indias del occidente hasta las Filipinas" para facilitar la canonización de los seis frailes (no menciona a los veinte mártires japoneses), "por los muchos gastos y costas que suele haber en las diligencias que se suelen hacer para tan gran cosa como esta". El procurador no deja de recordarles a los consejeros que, si previamente se había concedido una licencia semejante para la canonización de San Isidro, con más razón debía darse en esta ocasión ya que "estos santos padecieron en las Indias"[46]. En 1612, Felipe III escribía al duque de Taurisano, su embajador en Roma, que habiendo entendido que la Orden de San Francisco hacía nuevas diligencias ante el papa para la canonización de los mártires de Nagasaki, le encargaba que, de su parte y en su nombre, favoreciese y amparase su causa ante el Sumo Pontífice, deseando que así se hiciese para que recibieran la honra que tan justamente merecían, así como por la mucha devoción que les había cobrado "a estos benditos mártires"[47].

A pesar de todas estas gestiones, los años pasaban y Roma no canonizaba a los mártires, por lo que los franciscanos, el año de 1619, volvieron a hacer nuevas diligencias en Roma para intentar acelerar el proceso y para ello solicitan, una vez más, el apoyo del monarca. En esta ocasión, Felipe III escribirá directamente al papa, por medio del cardenal Gaspar de Borja, suplicándole que concluya la causa de los dichos mártires, utilizando el argumento de que su canonización servirá para que otros religiosos se animen a ir a la conversión del Japón[48]. Sin embargo, Felipe III moriría sin ver canonizados a los mártires. En 1625, el procurador franciscano de la causa escribirá con cierto optimismo al Consejo de Indias informando de todos los trámites hasta entonces

45. AGI, Filipinas 1, núm. 72, el cabildo secular de México al rey, 20 de febrero de 1606.
46. El Consejo le concedió una licencia por cuatro años. AGI, Filipinas 85, núm. 12, Pedro Matías al Consejo, 12 de enero de 1610.
47. AGI, Filipinas 329, L.2, fols. 147v-148r, el rey al embajador en Roma, 16 de marzo de 1612.
48. AGI, Filipinas 329, L.2, fols. 279r-280r, el rey al papa, 19 de enero de 1619; fols. 278r-279r, el rey al cardenal Borja, 19 de enero de 1619.

realizados y pidiendo de nuevo cartas de recomendación del rey para el papa, para el embajador y para un cardenal, sobrino del pontífice, para que "ayude e interceda". El procurador decía en su misiva que la canonización era entonces más crucial que nunca, en un momento en que la persecución contra los cristianos se había recrudecido en el Japón. El año de 1622, en tan solo dos meses, habían sido martirizadas 118 personas, la mayoría japoneses, junto con religiosos de todas las órdenes, y él traía consigo relaciones y pinturas de dichos martirios. Para el procurador, la canonización de los primeros mártires del Japón serviría para consolar y fortalecer en su fe a todos los cristianos del Japón en momentos tan inciertos.[49]

Por fin, la Orden de San Francisco vería sus deseos cumplidos cuando el 14 de julio de 1627 el papa firmó el decreto de beatificación de los mártires de Nagasaki, que, después de las nuevas y más rigurosas medidas introducidas por Urbano VIII en 1625, era paso imprescindible en el proceso de canonización. Estas medidas incrementaban el control del pontífice, se desarrollaba un procedimiento más estricto y se distinguía más claramente entre santos y beatos, al introducirse un proceso formal de beatificación, que, a partir de entonces, siempre debería preceder al de canonización. Además, los procesos de canonización no podrían comenzar hasta 50 años después de la muerte del candidato a santo[50]. Pero a los franciscanos no parecían preocuparles las nuevas normas ni el hecho de que los mártires de Nagasaki no hubiesen sido declarados santos sino tan solo beatos; la presunción era que esto no era más que un trámite y la canonización se daba por hecha. En esto se equivocaban completamente, pues las víctimas de Nagasaki tendrían que esperar nada menos que 235 años para finalmente ser canonizadas en 1862. Pero eso no lo podían saber los franciscanos en 1627, por lo que no dejaron de referirse a los mártires como santos, lanzándose a celebrar su "canonización" de forma espectacular, dirigiéndose una vez más al monarca solicitándole que recibiera a los 23 "santos mártires" como sus patronos, por ser "los primeros santos de las Indias canonizados" (los franciscanos ignoran a los tres catequistas jesuitas de origen japonés) y pidiéndole que les ayudase con una limosna para la fiesta que se iba a celebrar "para regocijo espiritual y temporal de toda esta corte"[51].

49. AGI, Filipinas 80, núm. 101, Pedro Bautista al Consejo, 23 de enero de 1625.
50. BURKE, P., *The historical anthropology of early modern Italy: Essays on perception and communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pág. 50.
51. AGI, Filipinas 80, núm. 12, el Comisario General de las Indias de la Orden de S. Francisco al rey, 17 de octubre de 1627. El rey le concedió 500 ducados.

3. Fraile crucificado en el Japón, con las tres columnas de fuego que, según el cronista, aparecieron en el cielo durante el martirio. Miquel Parets, De molts sucsesos que han sucseyt dins Barselona y en molts altros llochs de Catalunya, dignes de memoria. Biblioteca de la Universitat de Barcelona, Ms. 224-225.

El entusiasmo de los franciscanos no era de extrañar, ya que suponía un gran triunfo para la orden y la bendición papal a su presencia en Japón, máxime teniendo en cuenta que en 1622 los jesuitas habían obtenido un triunfo espectacular con la canonización simultánea de su fundador, Ignacio de Loyola, y de Francisco Javier, fundador de la misión jesuita del Japón. En realidad, el triunfo había sido de la monarquía española, pues, además de los dos jesuitas, también se proclamó la santidad de Teresa de Jesús e Isidro Labrador, con un total de cuatro santos españoles canonizados al mismo tiempo, algo sin precedentes

en la historia de la Iglesia[52]. Las celebraciones de los franciscanos, con sermones, procesiones, juegos y fuegos artificiales, se extendieron por toda la monarquía. El curtidor barcelonés Miquel Parets recogió en su diario los tres días de fiestas y la solemne procesión que los franciscanos de Barcelona celebraron en enero de 1628. El diligente artesano también incluyó en su diario un dibujo que representaba a un fraile crucificado y traspasado por dos lanzas[53]. Las celebraciones fueron especialmente relevantes en la Nueva España, pues uno de los mártires de Nagasaki, Felipe de Jesús, era originario de la ciudad de México. Para conmemorar la beatificación, las paredes del convento franciscano de Cuernavaca se decoraron con escenas de los protomártires del Japón[54]. Y en 1630 el cabildo de la ciudad de México aprobaría la declaración de Felipe de Jesús como uno de los santos patronos de la ciudad[55].

Una de las fiestas más fastuosas debió de ser, sin duda, la de Sevilla, de la que se conserva una detallada descripción[56]. Merece la pena detenerse en ella, pues, además de ser un excelente ejemplo de la importancia político-religiosa de la cultura festiva de la época, también nos muestra hasta qué punto este tipo de celebraciones involucraban no solo al estamento religioso, sino a la ciudad entera y servían para diseminar la cultura martirial entre la población, como bien lo muestra el diario de Parets. Así pues, el convento de San Francisco de Sevilla, haciendo partícipe a toda la ciudad de su entusiasmo, organizó una octava que como era común en estas ocasiones no se reducía a oraciones devotas y procesiones solemnes, que tenían lugar durante el día, sino que incluía espectáculos festivos que se reservaban para la noche. Además, durante los ocho días de la octava, cinco músicos con harpas, vihuelas y rabeles estuvieron "cantando a lo divino". Así pues, tras informar al cabildo de la ciudad de sus planes, este haría pregonar "con trompetas, atabales

52. *Fiestas de Madrid, celebradas a XIX de Iunio de 1622 años en la canonizacion de San Isidro, S. Ignacio, S. Francisco Xavier, S. Felipe Neri Clerigo presbitero florentino, y Santa Teresa de Iesus. Por el Lic. Miguel de Leon* [S.l., s.a.].

53. PARETS, M., *Crònica, Llibre I/1. Volum I*, edición de M. Rosa Margalef, Barcelona, Barcino, 201, págs. 219-223.

54. OTA MISHIMA, M. E., "Un mural novohispano en la catedral de Cuernavaca: Los veintiséis mártires de Nagasaki", *Estudios de Asia y África*, XVI:4, 1981, págs. 675-697; FONTANA CALVO, M. C., *Las pinturas murales del antiguo convento franciscano de Cuernavaca*, México, 2010, págs. 111-133.

55. CONOVER, C., "Saintly Biography and the Cult of San Felipe de Jesús in Mexico City, 1597-1697", *The Americas* 67:4, April 2011, págs. 441-466.

56. ACHERRETA OSORIO, J. de, *Epitome de la ostentosa y sin segunda fiesta que el insigne y real convento de San Francisco de Seuilla hizo por ocho dias… : a honra de los gloriosos 23 protomartires del Iapon hijos de la primera y tercera Regla del Serafin de la Iglesia*, Sevilla, por Pedro Gomez de Pastrana, 1628 [sin paginación].

y ministriles" que el sábado, 20 de mayo, por la noche, se pusiesen luminarias en toda la ciudad y que los vecinos adornasen todas las calles por donde había de pasar la procesión el día octavo, las cuales el cabildo mandó empedrar para esta ocasión. Según el cronista, esa noche los corredores y ventanas del ayuntamiento se alumbraron de muchas antorchas de cuatro pábilos, mientras que la torre de la catedral estuvo hecha "un monte Etna de luminarias mayores y menores hasta llegar al pie de la Giralda". El domingo por la mañana concurrió tanta gente al convento de San Francisco que no era posible entrar por las puertas del compás. Aquella noche salieron del convento "dos bombas de fuego muy grandes, dando luz a dos salvajes armados con picas y rodelas, de las cuales arrojaron, dando vuelta a la plaza, gran cantidad de buscapiés". A esto le siguió "una muy hermosa sierpe, de estatura muy grande, arrojando por la boca gran cantidad de fuego, y de los costados, alas y cola innumerables cohetes de trueno y rastreros". Y después de dar dos o tres vueltas a la plaza, dice el cronista, "se concluyó el regocijo de aquella noche con mucho gusto de todos". El lunes, a las nueve de la mañana, vino al convento de San Francisco la universidad "en forma de claustro, con todos sus maestros, doctores y licenciados en todas facultades, vestidos todos con sus capirotes de diversos colores, que hacían un abril florido". Según el cronista, la visita del claustro de la universidad era algo excepcional y solo se había hecho porque uno de los mártires era doctor en medicina. El martes visitaron el convento casi 200 religiosos dominicos del convento de San Pablo. Por la noche los fuegos fueron todavía más espectaculares, pues de una maroma que se había extendido desde los balcones de la Real Audiencia hasta la esquina del edificio del cabildo se habían colgado soles, lunas, truenos, cuatro docenas de cohetes de luces, y muchos otros fuegos artificiales. Con estas y otras invenciones, nos informa el autor, "entretuvieron por largo rato toda la gente de la plaza, que fue sin número". El miércoles visitó el convento el cabildo eclesiástico, "viniendo con más autoridad que el senado romano".

Los residentes extranjeros también participaron en las celebraciones sevillanas, aunque fuera con el mínimo pretexto, como en el caso de la colonia francesa. Los gastos de ese día y los fuegos de la noche precedente corrieron a cuenta de "la nobilísima nación francesa", porque uno de los tres niños mártires se llamaba Luis. La víspera y el día siguiente fue "la generosa, antigua y noble nación lusitana" la que corrió con los gastos, porque uno de los mártires, fray Gonzalo de Goa era portugués. Los portugueses se gastaron más de 2.000 reales en los fuegos de esa noche, gastando más de 500 ducados en total. Ese mismo día fue la Orden

de Nuestra Señora del Carmen la que se encargó del altar, procesión y púlpito, siendo el sermón "admirable y a gusto de todos". El viernes por la noche se encargó de organizar la fiesta y los fuegos la cofradía de la Veracruz, cuya magnanimidad era bien conocida en Sevilla, "casando huérfanas, rescatando cautivos, enterrando pobres", mientras que el sábado por la noche fue el turno de la "nación vizcaína", pues otro de los mártires, fray Martín de Aguirre, era de "su nación". Los vascos de Sevilla no escatimaron gastos, costándoles la fiesta más de 2.000 ducados.

El domingo, último día de las festividades, comenzaron a repicar, por la mañana temprano, las campanas de la catedral primero y las de todas las parroquias de la ciudad después para anunciar el inicio de la procesión. El cronista recurre al lenguaje militar para describirla[57]. En primer lugar, desfilaron todas las cofradías y tras ellas las cruces de todas las parroquias y la de la catedral, con la misma "majestad que el día del Corpus". Después venía en unas andas una imagen de San Francisco, quien iba "por capitán de aquella celestial compañía". Iban acompañando esta imagen todas las órdenes religiosas, «conque hacían un escuadrón del cielo y un ramillete de flores de la Iglesia». Tras ellas, desfiló la imagen de San Gonzalo de Goa (el autor se refiere así a todos los mártires, a pesar de que solo eran beatos), que iba, como las del resto de los mártires, "en una peana de plata, en pie, arrimado a una cruz de lo mismo" y a quien iban acompañando los miembros de la nación portuguesa. Al mártir San Francisco, que era japonés, le acompañaban todos los maestros carpinteros de la ciudad, porque ese había sido su oficio. Fray Pedro Bautista era el último de los mártires en desfilar, el cual iba "por alférez de su santo padre San Francisco". Cerraba la marcha una imagen de la Virgen. Desde el convento la procesión marchó hasta la catedral, donde el arzobispo bendijo a la multitud, concediendo cuarenta días de indulgencia a los que acompañaban la procesión, y de allí regresó al convento con el mismo orden con que había salido. El cronista se admira de que la procesión, con ser tan grande, nunca perdiera ese orden, "caso notable y milagro de aquella imagen de Cristo, San Francisco", concluye el autor, por lo que hemos de deducir que el desorden procesional debía de ocurrir con cierta frecuencia.

57. El lenguaje militarista había caracterizado las crónicas martiriales desde la Antigüedad, describiéndose al mártir como *fortissimus miles* o *fidei athleta* e identificando como trofeos propios del martirio la corona y la palma que los romanos concedían a los generales y atletas victoriosos. Véase HUMMEL, E. L., *The Concept of Martyrdom According to St. Cyprian of Carthage*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1946, págs. 56-90; COBB, L. S., *Dying to Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*, Nueva York, Columbia University Press, 2008.

Epílogo

A pesar de la euforia de los franciscanos, los mártires de Nagasaki no serían canonizados hasta el siglo XIX. Esto se explica no solo por lo selectivo y trabajoso que era el proceso de canonización en la época premoderna, sino además por las controversias en las que se vieron envueltos, las cuales hacían el proceso todavía más espinoso. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la situación cambiaría de manera radical. Los mártires de Nagasaki serán finalmente canonizados en 1862 por el papa Pío IX. Pocos años más tarde, en 1867, este mismo pontífice beatificará a otros 205 mártires del Japón[58]. Ese mismo año, Pío Nono también canonizó a los mártires de Gorcum, un grupo de 19 frailes y clérigos que habían sido asesinados por los protestantes holandeses en 1572, durante los primeros años de la revuelta de los Países Bajos, y que habían sido beatificados en 1675[59]. Con esta ola de canonizaciones, Pío IX rompía con una centenaria tradición de la Iglesia católica que hacía extremadamente difícil alcanzar la santidad y en la que las canonizaciones siempre eran individuales. Para ello, el pontífice introdujo un procedimiento de canonización abreviado que permitía acortar todo el proceso a tan solo unos años. La fiebre de canonizaciones de Pío IX tendrá su equivalente en el siglo XX, con cientos de ellas llevadas a cabo por Juan Pablo II, entre las que se incluyen otros 16 mártires del Japón canonizados en 1987[60]. Juan Pablo II también procederá a abreviar todavía más el proceso de canonización. El ímpetu santificador de Wojtyla alcanzará su culminación durante el pontificado de Benedicto XVI, su sucesor, quien en 2013 llevó a los altares a un grupo de 812 individuos, conocidos como los mártires de Otranto, que habían sido ejecutados por las tropas otomanas en 1480 tras la toma de esta ciudad italiana[61].

Lo que tienen en común Pío IX y Juan Pablo II, los dos grandes impulsores de esta avalancha de canonizaciones, es una visión extremadamente conservadora y tradicional de la Iglesia[62]. Pío IX veía a la

58. RUIZ DE MEDINA, J. G., *El martirologio del Japón, 1558-1873*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1999, págs. 847-859.
59. VALK, H. de, "History Canonized: The Martyrs of Gorcum between Dutch Nationalism and Roman Universalism", en LEEMANS, J., coord., *More than a Memory: The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, Lovaina, Peeters, 2005.
60. RUIZ DE MEDINA, J. G., *El martirologio del Japón*, págs., 847-848.
61. ARAUJO, F. de, *Historia de los mártires de la ciudad de Otranto*, edición de Roberto Mondola, Vigo, Academia del Hispanismo, 2015, págs. 72-73.
62. Pío IX y Juan Pablo II tienen además en común el que sus pontificados fueron los dos más largos de la historia, 32 y 27 años respectivamente, lo que les permitió dejar

Iglesia y a la religión católica inmersas en un mundo hostil y asediadas por impíos enemigos. Recordemos que Pío IX fue el autor del famoso *Syllabus errorum* en el que se condenaban sin ambages todos los males del mundo moderno: laicismo, racionalismo, nacionalismo, masonería, socialismo. Fue en la década de 1860 precisamente cuando la Iglesia católica se vio privada, en nombre del nacionalismo, de sus Estados Pontificios y de su primacía sobre Roma, que pasó a ser la capital de una Italia recientemente unificada. El nacionalismo, además, se había apropiado de la figura del mártir para sus propios fines seculares. Al intentar revivir la potente figura del mártir, Pío IX, sin duda, esperaba poder utilizar el poder vigorizante que la había caracterizado siglos atrás y así generar un renacimiento espiritual que sirviera para reafirmar la primacía de la Iglesia y del papado en las sociedades modernas[63]. No hace falta insistir en que tanto Juan Pablo II como Benedicto XVI veían los problemas de la Iglesia de finales del siglo XX y principios del XXI, y su solución, de una manera similar[64].

Sin embargo, el poder dinamizador del mártir solo resulta efectivo en una sociedad dotada de gran fervor religioso, algo de lo que carecen por completo las sociedades europeas contemporáneas. No es el culto a los mártires lo que reaviva el fervor religioso de una sociedad, como Pío IX y Juan Pablo II parecían creer, sino el fervor religioso el que dota de poder vivificante a la figura del mártir. A este respecto, los efectos de esta prodigiosa multiplicación de santos, que se amontonan en una masa anónima, parecen ser los contrarios de los deseados, pues al devaluarse la imagen única y heroica del santo o mártir se le priva de gran parte de su poder de atracción[65].

una marca indeleble en la Iglesia católica.

63. VALK, "History Canonized", págs. 387-389; DUFFY, E., *Saints & Sinners: A History of the Popes*, New Haven, Yale University Press, 2006, págs. 286-305.

64. DUFFY, *Saints & Sinners*, págs. 369-396

65. En 1989 el propio Joseph Ratzinger, futuro Benedicto XVI, ya había mostrado su preocupación ante esta proliferación de santos, beatos y mártires, preguntándose si muchos de estos poseían alguna relevancia para los creyentes. Véase, DUFFY, Saints & Sinners, pág. 378. Sin embargo, ya hemos visto que, como pontífice, Ratzinger seguiría los pasos de Wojtyla.

La codificación de la imagen de Junípero Serra.
Herramientas visuales para una campaña de santidad

The codification of the image of Junipero Serra.
Visual mechanisms for a sanctification campaign

Juan Chiva Beltrán
Universitat de València
https://orcid.org/0000-0002-6592-308X / juan.chiva@uv.es

Resumen
El 28 de agosto de 1784 moría Junípero Serra, y en la costera misión californiana de San Carlos Borromeo sus hermanos franciscanos realizaron unas modestas exequias y lo soterraron en una humilde cripta. Tan solo tres años más tarde, el también franciscano mallorquín Francisco Palou publicaba en Ciudad de México una biografía acompañada de un grabado que funcionaba como un retrato codificado: una serie de atributos lo vinculaban a mensajes ya familiares, iniciando una clara campaña en favor de la canonización de un nuevo apóstol americano.
Palabras Clave: Junípero Serra; franciscanos; California; grabado; hagiografía; canonización; santidad.

Abstract
Junípero Serra died on August 28, 1784, and in the coastal Californian mission of San Carlos Borromeo his Franciscan brothers organized a modest funeral and buried him in a humble crypt. Only three years later, the Majorcan friar Francisco Palou published his biography in Mexico City, accompanied by an engraving that worked as a coded portrait: a series of attributes linked that image to familiar messages, initiating a true campaign in favour of the canonization of a new American apostle.
Keywords: *Junípero Serra; Franciscans; California; engraving; hagiography; canonization; holiness.*

Santos y devoción franciscana en los confines de la Nueva España

El texto que a continuación presentamos se inserta en un proyecto más amplio de análisis y estudio de las estrategias artísticas franciscanas en los confines de la Cristiandad, emulando el periplo de san Francisco de Asís ante el sultán en Egipto[1], y situándose en las fronteras con los infieles al norte de la Nueva España. Se trata del marco geográfico que conformaba el confín de los tres caminos reales del septentrión: el Camino Real de la Alta California, el Camino Real de Tierra Adentro —hacia el territorio de Nuevo México, una estrecha franja a ambos lados del río Grande de El Paso a Santa Fe—, y el Camino Real de los Tejas, hacia San Antonio y Natchitoches, en el actual estado norteamericano de Luisiana.

En cuanto a la cronología propuesta para el estudio de este tema, debemos aclarar que campañas artísticas de los franciscanos en América arrancan de una forma clara en el siglo XVI, cuando la orden establece una serie de misiones en el entorno del Valle de México[2], con unas estrategias que aclaró Antonio Rubial en un libro oportunamente llamado *La Hermana Pobreza*[3]. Muy inicialmente la orden demuestra su relevancia vinculándose al poder: el primer virrey, Antonio de Mendoza, favorece la orden y la dota del Colegio Imperial de Tlatelolco; el primer arzobispo, Juan de Zumárraga, era franciscano, y organiza las exequias del emperador Carlos V[4] en el inmenso atrio de su casa central, el

1. Proponemos una visión del franciscanismo que arranca de las ansias del propio San Francisco de Asís por evangelizar y predicar en tierras de infieles, por asumir la expansión de las fronteras de la Cristiandad. San Buenaventura incluso alude al gusto por el martirio y el sacrificio del santo de Asís. El episodio de San Francisco ante el Sultán se convertirá de este modo en un recurso visual en alusión a la expansión de las fronteras de la fe. Un recorrido por las fuentes escritas y visuales de este episodio se ofrece en TOLAN, J., *Saint Francis and the Sultan. The curious history of a Christian-Muslim encounter,* Oxford, Oxford University Press, 2009.
2. Las fundaciones de establecimientos franciscanos en el valle de México desde el siglo XVI aportan, junto a los textos de Gerónimo de Mendieta o Diego de Valadés, una relevante fuente de información sobre las estrategias desarrolladas por los franciscanos en los inicios de la era cristiana novohispana. La propia historia de la orden se retomará en murales durante todo el siglo XVII, como muestran las representaciones de los Doce Apóstoles de la Nueva España, de San Francisco o de María de Jesús de Ágreda en porterías y salas de los conventos de Huejotzingo y Ozumba, o en ciclos pictóricos de los establecimientos franciscanos de Puebla o Cholula.
3. RUBIAL GARCÍA, A., *La Hermana Pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, Ciudad de México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996, págs. 146–160. Dedica la tercera parte del volumen a examinar los inicios de la actividad misional en Nueva España, con énfasis en los ideales evangélicos y el uso de elementos artísticos y culturales.
4. CHIVA BELTRÁN, J., "Espacio franciscano y poder virreinal en la ciudad de México, 1525-1564", en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.), *Universos en orden. Las órdenes religio-*

Fig. 1. Peter Paul Rubens, *Alegoría franciscana en honor a la Inmaculada Concepción*, 1631 – 1632, Museo de Arte de Filadelfia, Estados Unidos.

Convento de San Francisco el Grande de la Ciudad de México[5]. Durante todo el siglo XVII será una orden tremendamente activa en Nuevo México y Texas, sin embargo debemos esperar a los años setenta del siglo XVIII para verla protagonizar avances en Alta California. Este especial impacto de la orden de San Francisco en la progresiva ampliación de las fronteras de la Cristiandad la recoge Rubens en su boceto para una *Alegoría Franciscana de la Inmaculada Concepción*, que, en 1632 muestra al padre de la orden, Francisco de Asís, como Atlante seráfico sosteniendo el peso de las tres órdenes franciscanas bajo la protección de la Inmaculada, devoción clave en la religiosidad de la orden. A ambos lados, además de carros triunfales, aparecen los Habsburgo como principales promotores de la orden, y un grupo de monjes franciscanos derrotando el mal y el pecado. En definitiva, expandiendo la fe. Este magnífico ejemplo de retórica visual tendrá una difusión casi inmediata en América, gracias al grabado de Paulo Pontius, con varias ediciones de enorme éxito entre 1632 y 1658[6]. (Fig. 1).

sas y el patrimonio cultural iberoamericano, Vol.1., Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela y Editorial Andavira, págs. 381-401.

5. Un estudio completo del establecimiento lo aportó CHAUVET, F. de Jesús, *San Francisco de México*, Ciudad de México, Editorial Tradición, 1985, que completa y remodela versiones anteriores de los años 1950 y 1973. El mismo autor analizó la historia de la orden en la Nueva España en: *Los franciscanos en México (1523–1980)*, Ciudad de México, Editorial Tradición, 1981.
6. Para el estudio del inmaculismo en las artes hispanas, STRATTON, S., *The Immaculate Conception in Spanish Art,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994; Para el estudio del boceto de Rubens y el grabado de Pontius, así como su difusión: VERGARA, A., *Rubens and his Spanish Patrons,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999; HELD, J., *The Oil Sketches of Peter Paul Rubens. A Critical Catalogue,* Princeton, Princeton University Press, 1980, págs. 526-528.

Sin embargo, el momento en que las estrategias políticas y artísticas de la orden cambian de forma esencial llega, bajo nuestro punto de vista, con el establecimiento, en 1683, del Colegio de la Santa Cruz en Querétaro, el primero de los colegios novohispanos de *Propaganda Fide*, congregación de la Curia romana para la difusión de la fe establecida en 1622[7]. En 1707 se fundará el Colegio de Guadalupe de Zacatecas, en 1700 el de Ciudad de Guatemala, en 1732 el de Pachuca, en 1733 el Colegio de San Fernando en Ciudad de México, en 1799 el de Orizaba, y ya en 1812 el de Zapopan en Jalisco. Se trata de colegios apostólicos, no sometidos a los grandes conventos, y que serán monopolizados de forma clara por los franciscanos desde su primera fundación queretana, vinculada al mallorquín fray Antonio Llinàs. De todos ellos destacarán los de Ciudad de México, Querétaro y Zacatecas, ubicados justamente en las veredas de los caminos al norte, y principales protagonistas de la ampliación de la fe en el septentrión novohispano. En estos colegios se reinterpretará la función evangélica y sus devociones, siendo abundantes las obras que añaden a la Inmaculada y al Francisco Atlante dos figuras de enorme relevancia: el teólogo Juan Duns Scoto y la concepcionista sor María de Jesús de Ágreda, que avanzó en Nuevo México y California la llegada de los franciscanos mediante sus bilocaciones, convirtiéndose en una especie de protomisionera sin salir de su convento soriano[8]. Su polémica y enormemente influyente obra *Mística Ciudad de Dios* es clave para entender la doctrina de los misioneros franciscanos en esta segundad edad de oro misional, iniciada en 1683[9]. (Fig. 2)

7. Coincidimos en este sentido con Antonio Rubial o Cristina Cruz González, entre otros, cuando dividen la actividad misional franciscana en tres momentos clave, e identifican en el último de ellos, desde la llegada del primer colegio de Propaganda Fide a la Nueva España, una segunda Edad de Oro del franciscanismo novohispano. CRUZ GONZÁLEZ, C., "A Segond Golden Age. The Franciscan Mission in Late Colonial Mexico", en OETTINGER, M. Jr. (ed), *San Antonio 1718. Art from* México, San Antonio, Trinity University Press y San Antonio Museum of Art, 2018, págs. 53-63.
8. Para la relevancia de María de Jesús de Agreda en los artefactos visuales que surgirán a partir de este momento en los colegios apostólicos y las misiones a ellos asociados, seguimos a CUADRIELLO, J., "In the foosteps of Sor María de Jesús and Fray Margil de Jesús. A Guadalupan Atlas", en OETTINGER, MARION Jr. (ed), Op. Cit., págs. 39–53; RUBIAL GARCÍA, A., "Dos santos sin aureola. Las imágenes de Duns Scoto y la madre Ágreda en la propaganda inmaculista franciscana", en *La imagen sagrada y sacralizada*, México, IIE-UNAM, 2011, págs. 563–580.
9. NOGAR, ANNA M., "Junipero Serra's Mission Muse: sor María de Jesús de Ágreda and her writings", en HACKEL, STEVEN W., *The worlds of Junipero Serra: Historical Contexts and Cultural Representations*, Oakland, University of California Press, 2018, págs. 69–87. FERNÁNDEZ GRACIA, J., *Iconografía de sor María de Ágreda. Imágenes para la mística y la escritora en el contexto del maravillosismo del Barroco*, Pamplona, Comité Organizador del IV Centenario de Sor María de Jesús de Ágreda, 2003, pág. 165 y pág. 181.

Las estrategias políticas y artísticas de estos colegios y misiones son muy diversas, y conforman el objeto de investigación primordial de futuros proyectos. Algunos de los ejemplos clave, que se convertirán progresivamente en objeto de estudio y análisis, son la difusión de la imagen de los santos franciscanos en las misiones norteñas -destacando las dedicaciones de nuevos templos y simulacros a San Antonio de Padua, San Buenaventura, San Diego de Alcalá o San Francisco Solano entre otros-, la apropiación de ciertas imágenes milagrosas, prácticamente iconos dispuestos para su veneración -como las vírgenes Conquistadoras o la de los Dolores de la Misión de San Gabriel en California-, las ansias por relatar y difundir nuevos ciclos martiriales -siendo clave en este sentido el ataque a la texana Misión de San Sabá- o las campañas para la beatificación y canonización de misioneros ejemplares, siempre siguiendo la estela de San Francisco Solano en el Perú. En esta intervención nos interesa especialmente éste último ámbito, que aplicaremos a ciertos discursos visuales generados tras la muerte del predicador y misionero franciscano mallorquín Junípero Serra.

Fig. 2. Anónimo, *Alegoría de la Inmaculada Concepción con San Francisco, Duns Scoto y la madre Ágreda*, c. 1760, Iglesia del antiguo Colegio de San Fernando de la Ciudad de México, México.

Junípero Serra: un retrato codificado para el padre fundador de California

Para el estudio de la biografía y las misiones fundadas por fray Junípero Serra, franciscano originario de la mallorquina Petra, que se forma en primeras letras en el cenobio de San Bernardino de dicha localidad e ingresa en la orden ejerciendo la docencia en el convento de San Francisco de Palma vinculando su formación y postulados apostólicos a las figuras de Juan Duns Scoto y Ramón Llull, remitimos a las obras publicadas y editadas en los últimos años por Steven Hackel[10]. Sin em-

10. HACKEL, STEVEN W, *Junípero Serra. California's founding father*, Nueva York, Hill and Wang, Macmillan, 2013; HACKEL, STEVEN W., *The worlds of Junipero Serra...*, Op. Cit.

Fig. 3. *Verdadero retrato del Venerable Padre Fray Junípero Serra*, en Francisco Palou, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre Fray Junípero Serra*, 1787, Ciudad de México, México.

bargo, sí incidimos en la importancia, incluso antes de partir a América, de otros dos personajes que serán clave para entender sus ideas: María de Jesús de Ágreda —que en sus escritos se muestra siempre convencida de que la orden seráfica está destinada a evangelizar el norte de la Nueva España—[11], y San Francisco Solano, franciscano misionero en el Perú, ya canonizado, que funcionará siempre como modelo para el propio Serra. Con estos precedentes, no es de extrañar que cuando analizamos no solo sus ideas, sino también la organización de las misiones que fundará en Sierra Gorda o en California, o su propio acervo

11. NOGAR, ANNA M., "Junipero Serra's Mission Muse: sor María de Jesús de Ágreda and her writings", en HACKEL, STEVEN W., *The worlds of Junipero Serra*..., págs. 69–87.

visual, generado en los años ochenta del siglo XVIII, apreciemos ciertos componentes retardatarios, más vinculados al siglo XVII hispano que a los ilustrados gobiernos borbónicos de finales del setecientos. No es el espacio apropiado para analizar su periplo y legado, que lo lleva a fundar las misiones que están en el origen de ciudades actuales de la importancia de San Francisco, San Diego o Monterey. Nos fijaremos, más bien, en la campaña que se inaugura, tres años después de su muerte, para la beatificación y canonización del que había sido el misionero franciscano más eficaz y prestigioso del ciclo evangelizador que se abre a mediados del siglo XVIII.

El 28 de agosto de 1784 moría fray Miguel José Serra Ferrer, más conocido como Junípero Serra, en la misión de San Carlos Borromeo, actual Carmel, en la costa californiana. Los hermanos franciscanos que lo había acompañado en sus aventuras misioneras realizaron unas modestas exequias en la iglesia de la misión, y lo soterraron en una humilde cripta en la misma. Tan solo tres años más tarde, el también franciscano mallorquín Francisco Palou, incansable pupilo y compañero de Serra desde su salida de Mallorca, publicaba *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre fray Junípero Serra* (1787) en Ciudad de México[12], acompañada de un grabado que funcionaba como un retrato codificado y estandarizado de Serra: una serie de atributos lo vinculaban a ideas y construcciones visuales ya familiares y muy difundidas en el continente (Fig. 3).

¿Un verdadero retrato?

La inscripción que aparece a los pies del grabado reza en su título *Verdadero Retrato del Venerable Padre Fray Junípero Serra*, vinculando la imagen del mallorquín a la de las veras efigies de santos y cadáveres. Se trata de una herramienta de devoción popular muy propia del Concilio de Trento: las reliquias y las imágenes sagradas se confirmaban como objetos de veneración deseables en el seno de la Iglesia. No solo se realizarán verdaderas efigies o retratos póstumos de personajes muertos en olor de santidad, sino que también se grabarán para difundir su imagen, su devoción y, como es el caso, formar parte de una clara campaña de beatificación[13].

12. PALOU, F., *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre fray Junípero Serra,* Ciudad de México, México, 1787.

13. Sobre los retratos post mortem y las verdaderas efigies, consultar: PONS FUSTER, F., *Místicos, beatos y alumbrados: Ribera y la espiritualidad valenciana*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1991; FALOMIR FAUS, M., "El Patriarca Ribera y la pin-

Fig. 4. Presbítero José Mosqueda, Copia del Verdadero Retrato de Junípero Serra conservado en el Colegio de la Santa Cruz de Querétaro, c. 1820, Museo de la Misión de Santa Bárbara, California, Estados Unidos.

Pero, ¿es en realidad una verdadera efigie de Junípero Serra? ¿es el rostro del franciscano el que vemos trazado en el grabado? Pese a que la respuesta a estas preguntas no variaría un ápice la función y esencia de la imagen, en 1784, en el mismo momento de la muerte de Junípero Serra, el pintor Mariano Guerrero realizará un boceto para un retrato *post mortem*[14], que en la actualidad no conservamos pero que fue la base para la confección del retrato que codificará su imagen, y que se conservaba en el colegio franciscano de la Santa Cruz de Querétaro. Tampoco este retrato se conserva, pero hay varias decenas de copias del mismo, fechadas a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, la mayoría de las cuales rezan en su leyenda *Retrato del Padre Fray Junípero Serra, Apóstol de la Alta California, tomado del original que se conserva en el convento de la Santa Cruz de Querétaro*. A finales del siglo XVIII, la vieja costumbre de retratos tomados del original seguía en boga en la Nueva España (Fig. 4.). Una comparación entre algunas de las copias del original queretano y el rostro de Serra en el grabado permite concluir que está bastante cerca del aspecto que los mismos difundieron, y que forma por tanto parte de la codificación de la memoria entorno a Junípero Serra tras su muerte. Podemos comparar, además, la efigie con la otra obra de Mariano Guerrero contemporánea: *Fray Junípero Serra recibiendo el viático*, encargada de nuevo por Francisco Palou para ser enviada en este caso al Colegio de Guadalupe de Zacatecas. No solo la similitud física vuelve a ser notable, sino que

tura: devoción, persuasión e historia" en BÉRCHEZ, J. y GÓMEZ-FERRER LOZANO, M. (eds.), *Una religiosa urbanidad. San Juan de Ribera y el Colegio del Patriarca en la cultura artística de su tiempo*, Valencia, Real Academia de Bellas Artes de Valencia, 2013, págs. 103-116

14. PALOU, F., Op. Cit., págs. 269-282.

es sugerente añadir que esta imagen se grabó y extendió en California ya avanzado el siglo XIX, en plena campaña de revitalización del legado hispánico en Estados Unidos (Fig. 5). De este modo, podemos enmarcar esta estrategia concreta de presentación de verdaderas efigies con las que tanto éxito habían proporcionado a las órdenes dominica y franciscana a la hora de promover sus propios santos en Roma. Los ejemplos más cercanos a la estrategia que se sigue con Junípero Serra, vinculados además de forma indisoluble a la evangelización de América, son los del valenciano San Luis Beltrán y el andaluz San Francisco Solano[15].

Fig. 5. Mariano Guerrero, *Fray Junípero Serra recibiendo el viático*, c. 1790, Museo de Guadalupe, Zacatecas, México.

Una vida misional

A partir de la presentación de la verdadera efigie de Serra, podemos ir desgranando la información codificada que el grabado nos aporta sobre su vida misional y, como veremos, acerca de sus aptitudes para ser considerado susceptible de una rápida canonización. Antes de fijarnos en elementos concretos, debemos remarcar cómo la estampa se enmarca en una tradición compositiva ya plenamente establecida a mediados del siglo XVIII: la de representar a venerables como misioneros volcados en su actividad evangélica, mostrando en alto el crucificado y haciendo bien evidentes los atributos de la orden, hábito y cordón. Si lo comparamos con el primer grabado de este tipo difundido en Roma en 1672, cien años antes, para el caso de Francisco Solano veremos

15. PUIG SANCHÍS, I. y FRANCO LLOPIS, B., "Juan de Sariñena y Luis Beltrán, dos iconos de la espiritualidad en el arte valenciano: apreciaciones a propósito del lienzo conservado en el Museo Ibercaja - Camón Aznar de Zaragoza", en *Archivo Valenciano de Arte*, XCV, 2014, pags. 31–47; MONTES GONZÁLEZ, F., "Al sol de Montilla. Iconografía americana de San Francisco Solano", en LÓPEZ GUZMÁN, R. (ed.), *Andalucía-América, estudios artísticos y culturales*, Granada, Universidad de Granada y Atrio, 2010, págs. 91-111.

Izqda. Fig. 6a. *Vera effigie de San Francisco Solano*, en *Vita del Gran servo di Dio Fra Francesco Solano*, 1672, Roma.

Dcha. Fig. 6b. Verdadero retrato de Fran Antonio Margil de Jesús, en Isidro Espinosa, *El peregrino septentrional atlante: delineado en la exemplarissima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús, fruto de la floridísima ciudad de Valencia*..., Ciudad de México, 1737.

que composición, actitudes y elementos iconográficos coinciden de manera más que notable, cosa que vuelve a suceder con el que entendemos como antecedente directo de este grabado, el *Verdadero retrato del padre Antonio Margil de Jesús* (publicado en 1737, en el volumen *El Peregrino Septentrional*)[16], valenciano fundador del colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas[17] (Figs. 6a y 6b). No sólo eso, sino que incluso podemos rastrear la influencia de grabados librescos donde la propia María de Jesús de Ágreda aparece, como protomisionera, con crucifijo en alto evangelizando entre indios[18], en una actitud corporal y una composición general de la escena que se había convertido ya, en el siglo XVIII, en un reconocible tema de encuadre.

16. ESPINOSA, ISIDRO F., *El peregrino septentrional atlante: delineado en la exemplarissima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús, fruto de la floridísima ciudad de Valencia*..., Ciudad de México, 1737.
17. RUBIAL GARCÍA, A., "Seis glorias de espiritualidad: una galería novohispana. Los venerables Gregorio López, Juan de Palafox y Fray Antonio Margil", en *Los pinceles de la historia: el origen del Reino de la Nueva España (1680 – 1750),* Ciudad de México, MUNAL, 1999.
18. CUADRIELLO, J., "In the foosteps of Sor María de Jesús and Fray Margil de Jesús. A Guadalupan Atlas", en OETTINGER, M. Jr. (ed), *San Antonio 1718. Art from* México, San Antonio, Trinity University Press y San Antonio Museum of Art, 2018, págs. 39 – 53.

También hay precedentes más que evidentes en los pajarillos apenas esbozados que envuelven la cabeza de fray Junípero Serra, y que se repiten en grabados y pinturas de Solano. Aluden en este caso a la facilidad de palabra, la efectividad del discurso de ambos franciscanos con los indígenas y el impacto en las comunidades de sus sermones: tanto que incluso las aves mostraban atención. Se vincula, de forma clara y en ambos casos, a uno de los tipos iconográficos más populares en la tradición visual del fundador de la orden, el *Sermón a las Aves* de san Francisco de Asís, presente en la mayor parte de ciclos pictóricos que narran su vida, desde el pintado por Giotto siguiendo a San Buenaventura en la propia basílica de Asís, hasta los principales ciclos claustrales de los conventos novohispanos[19].

Se podría poner en cuestión una excesiva dependencia formal y temática de este grabado respecto a los que codifican la imagen de San Francisco Solano o del venerable Margil de Jesús, pero debemos remarcar que la relación es intensa: no solo los tres son franciscanos enviados a América, sino que tenemos noticias más que claras de la devoción que Serra y Palou mostraban hacia Solano y, además, en los años que ambos pasaron en el Colegio de San Fernando de la Ciudad de México, convivieron con la confección de un ciclo de pinturas de la vida de Solano para el claustro de dicho colegio. En estas pinturas, hoy conservadas en la Basílica de Zapopan, las actitudes, composiciones y mensajes son muy similares a las que luego recoge Palou en su volumen, tanto por medio de la palabra como por medio de la imagen[20]. Que el contacto entre ambos y el pintor de esta serie, José de Páez, fue fructífero lo demuestra la obsesión de Serra por contar con obras de este artista para las misiones californianas, en lo que incide en varias cartas al guardián del colegio de San Fernando y al propio virrey de la Nueva España. Gracias a ello el catálogo de pinturas de Páez en instituciones californianas es hoy destacado[21].

19. Para el estudio de tipos iconográficos vinculados a la figura de San Francisco seguimos: COOK, W., *Images of St. Francis of Assisi in painting, stone and glass from the earliest images to 1320*, Florencia, University of Perth, 1999; *Francesco nell'Arte. De Cimabue a Caravaggio*, Ascoli Piceno, Comuna d'Ascoli Piceno, 2016; BROOKE, R. B., *The image of St. Francis. Responses to sainthood in the 13th century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; TARTUFERI, A. y D'ARELLI, F., *L'arte di Francesco. Capolavori d'arte italiana e terre d'Asia, dal XIII al XV secolo*, Florencia, Giunti – Firenze Musei, 2015.
20. NERI LEWIS, C., "Between Worlds: Junipero Serra and the Paintings of José de Páez", en HACKEL, STEVEN W., T*he worlds of Junipero Serra: Historical Contexts and Cultural Representations*, Oakland, University of California Press, 2018, págs. 195-227.
21. BARGELLINI, C. y HUCKINS, P., "Junipero Serra's Tastes and the Art and Architecture of the California Missions", en HACKEL, STEVEN W., Op. Cit.,, págs. 165-195.

El rigor de un evangelizador universal

Otro de los elementos comunes con las estampas de Solano o Margil de Jesús será la voluntad de incidir en el rigor y ascetismo de Serra, su total dedicación a temas religiosos, alejados de cualquier vanidad del mundo terreno, como muestra la ya popular calavera en el suelo, uno de los recursos simbólicos más comunes del barroco europeo y americano. No solo rigor en cuanto a las pulsiones, sino una mortificación del cuerpo constante, recordando el sufrimiento de Cristo y la estigmatización de Francisco, de la que no solo tenemos noticias por la biografía de Francisco Palou, sino también por otras fuentes de la época, dada la fuerte impresión que producían en la audiencia[22]. Eran mortificaciones privadas, entre las que Palou narra las quemaduras infligidas mediante velas o los golpes en la espalda con cadenas y púas, pero también mortificaciones públicas, sobre todo en Semana Santa, cuando en ocasiones se le vio golpearse el pecho con una piedra hasta hacerlo sangrar, episodios a los que alude la piedra que lleva en la mano derecha.

Junto a los instrumentos de mortificación, y también en el suelo, dos elementos que aluden de nuevo a la dedicación total de Serra a su vida misional. De un lado la rama y el grano: el esfuerzo del mallorquín por trasladar un sistema productivo que hiciese autónomas las misiones fundadas en Alta California. De otro, la pechina que alude al bautismo de indios, los mismos que se presentan a su derecha. Los indígenas californianos están representados de forma genérica, y muy cercana a la utilizada por José de Páez en sus pinturas del claustro de San Fernando: tez oscura y penachos flamígeros, que ya utiliza el propio Páez en algunos de sus cuadros de castas[23]. Además, como en el caso de Francisco de Solano, el grabado no se limita a mostrar al franciscano como evangelizador de indígenas del septentrión novohispano, sino que alude al orbe entero: personajes con tocado árabe en el caso de Solano, otros con rasgos orientales en el de Junípero Serra. Ambos son tratados prácticamente como evangelizadores universales.

22. PALOU, F., Op. Cit., págs. 287-290.

23. Para la codificación de la imagen del indígena, ver obras clásicas como: SEBASTIÁN, S., *Iconografía del indio americano. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Ediciones Tuero, 1992; ROJAS MIX, M., *América imaginaria*, Barcelona, Lumen, 1992. Para el caso de la pintura de castas y las series de José de Páez, cercanas en la imagen del indígena a las pinturas citadas, ver KATZEW, I., *La pintura de castas*, Barcelona, Turner, 2004.

Fig. 7. Anónimo, *Retablo de Ramón Llull* (detalle), s. XVIII, Iglesia del antiguo Convento de San Bernardino de Petra, Mallorca, España.

Un santo del Virreinato: tres personajes de dudosa interpretación

Debemos destacar también, en primer plano, el personaje que se arrodilla a venerar a Junípero Serra, con los brazos en alto y mirándole directamente al rostro. No vemos la cara de este personaje, de modo que más bien debe tratarse de una alusión a la oficialidad, a su relación con el gobierno del virreinato de la Nueva España. En pinturas posteriores seguirán apareciendo personajes vestidos conforme a la moda aristocrática de finales del siglo XVIII, pero en estos casos sí veremos el rostro, y nos parece que ya representan a personajes concretos: en unos casos a José de Gálvez, visitador general de la Nueva España y personaje con el que Serra trazó el plan misional de las Californias tras la expulsión de los jesuitas, y en otros Antonio María de Bucareli y Ursúa, virrey que, pese a los constantes desacuerdos, dotó de recursos necesarios a Serra para que consiguiese mantener las misiones californianas[24]. La figura del grabado debe aludir, por tanto, a la relación constante y fluida con virreyes y visitadores de la Nueva España, con la finalidad de llevar a cabo la magna misión de evangelizar California.

Tres personajes a la izquierda de Junípero Serra aún generan, sin embargo, cierto debate entorno a su interpretación. Tradicionalmente se ha visto como una muestra más de la amplia capa poblacional que recibió las enseñanzas y sermones de Serra, de indios a nobles, oficiales, monjas e incluso personajes cuyo tocado recuerda, en cierta manera, al mundo musulmán. Sin embargo, el personaje que cierra la composición del grabado y adquiere mucho más protagonismo que el resto,

24. HACKEL, S. W., *Junípero Serra. California's founding father*, Nueva York, Hill and Wang, Macmillan, 2013.

recuerda en rostro y cabello a la representación convencionalizada de Ramón Llull, imagen que podemos comparar a los lienzos y retablos conservados en la mayor parte de parroquias mallorquinas o conventos franciscanos, como en el caso del retablo de la iglesia del convento de San Bernardino de Petra, una imagen que era bien conocida tanto por Junípero Serra como por Francisco Palou, pues es el cenobio donde se iniciaron en primeras letras (Fig. 7). Si esta interpretación fuese apropiada, podríamos aventurar también que el extremo izquierdo del grabado se ha reservado para la plasmación de personajes de influencia notable en las ideas y creencias de Serra: Llull y los dos que protagonizan interesantes artefactos visuales en la cultura franciscana a inicios del siglo XVIII. La monja haría alusión a sor María de Jesús de Ágreda, y el personaje tocado con birrete a Juan Duns Scoto: los hemos visto en lienzos y grabados en la mayor parte de colegios franciscanos de esta etapa[25], pero también protagonizando apuntes y escritos de la etapa mallorquina de Junípero Serra[26]. En definitiva, la presencia de tres personajes a los que Serra siempre reconoce una inmensa devoción y deuda intelectual.

Un milagro para un santo: el Virreinato en campaña

Queda por analizar un último elemento iconográfico en el grabado: el cáliz emponzoñado en referencia a la salvación por parte del protagonista de un envenenamiento, historia ya recurrente en otros santos y beatos relacionados con América, como Luis Beltrán[27]. Se ajusta a un relato vivido en los años sesenta:

> Pasó por Querétaro y seguramente durmió esa noche porque sintió morir; creyó que le habían envenenado el vino de consagrar y estuvo muy enfermo hasta llegar a Celaya donde estuvo hospitalizado un mes, se recuperó y al llegar a Querétaro se volvió a poner gravemente enfermo, le dieron la extremaunción; estaba a punto de morir y a la mañana siguiente se sintió muy bien y pudo descansar.[28]

25. RUBIAL GARCÍA, A., "Dos santos sin aureola. Las imágenes de Duns Scoto y la madre Ágreda en la propaganda inmaculista franciscana", en *La imagen sagrada y sacralizada*, México, IIE-UNAM, 2011, págs. 563-580.
26. DAGENAIS, J., "Eiusque Manu Csriptus: Junípero Serra's Mallorcan class notes", en HACKEL, STEVEN W., T*he worlds of Junipero Serra: Historical Contexts and Cultural Representations*, Oakland, University of California Press, 2018, págs. 37-69.
27. VIVES-FERRÁNDIZ, L., "La construcción de la Imagen de San Luis Bertrán en Valencia" en *Paisajes Emblematicos: La construcción de la Imagen Simbólica en Europa y América*, Mérida, Editorial Regional de Extremadura, 2008, tomo 2, págs. 715-731.
28. PALOU, F., Op. Cit., págs. 287-290.

Se trata de un milagro, el más evidente recogido en la biografía de Palou, y por tanto un elemento clave a la hora de justificar las evidencias y razones para la canonización de Serra. Que el cáliz emponzoñado y el milagro son la clave para entender la función de esta estampa, queda claro al recorrer algunos de los ejemplos en la inicial construcción de la imagen de fray Junípero, y estudiar las similitudes y disensiones con el grabado. En todas ellas, la copa emponzoñada será un elemento central, que ganará protagonismo con los años.

Reflejo visual: una campaña de canonización fracasada

El volumen biográfico de Francisco Palou, con el grabado inserto, se difundirá sobre todo en Ciudad de México, Madrid, Roma y Palma de Mallorca. La campaña franciscana de presión a Roma se había iniciado de nuevo, y en estos momentos era Serra el principal objetivo, el nuevo apóstol de occidente, que había iniciado la cristianización efectiva del territorio de la Alta California. Sin embargo, donde más impacto tendrá esta creación visual será justamente en Mallorca, la isla que vio nacer a fray Junípero Serra, y que mostrará durante los siglos XIX y XX una decidida apuesta por la canonización. Veamos tan solo algunos ejemplos tempranos de esta campaña.

El retrato de más calidad y relevancia que se pinta en los años inmediatamente posteriores a la muerte de Serra, es el que encarga a Francesc Caimari el Ayuntamiento de Palma de Mallorca en 1790, como parte de la serie de mallorquines ilustres iniciada por la institución ya en el siglo XVI y conservada aún en la actualidad en la Casa de Cort de la capital mallorquina (Fig. 8). La cronología es realmente temprana: Serra muere en 1784, la biografía de Palou se publica en 1787, y el cuadro se encarga en 1790, tan solo seis años después de su muerte. Sin embargo, parece más que evidente que el referente tomado para esta composición no es el grabado de Palou, ya que no guarda un parecido esencial con la verdadera efigie que se conservaba en el colegio de la Santa Cruz de Querétaro. Por otra parte, cuenta con una serie de características que lo hacen muy interesante: se sienta en una cátedra hecha con cañas, manos enjutas y rostro cadavérico, observando con intensidad la cruz en su mano izquierda. Si lo comparamos con otros retratos de finalidad semejante, como la *verdadera efigie de San Luis Beltrán* pintada por Juan Sariñena (Museo Ibercaja, Zaragoza)[29],

29. PUIG SANCHÍS, I. y FRANCO LLOPIS, B., "Juan de Sariñena y Luis Beltrán, dos ico-

Fig. 8. Francesc Caimari, *Retrato de Fray Junípero Serra*, c. 1790, Sala de Cort, Ayuntamiento de Palma, Mallorca, España.

podemos concluir que la afinidad tipológica aclara que el de Palma parece un retrato *post mortem*, tesis que se refuerza con el personaje a la derecha: no es otro que Francisco Palou en el momento de dar la extremaunción a Serra. Quizá ese primer boceto *post mortem* realizado por Mariano Guerrero ante el cuerpo sin vida de Serra, que se utiliza para sus primeros retratos novohispanos, es también copiado y enviado a los lugares que guardarían más relación con el proceso de canonización: Palma o incluso la propia Roma. No se altera, sin embargo, la constante de presentarlo como evangelizador de dos mundos: próximo tanto a los indígenas y sus bautismos, como a la oficialidad novohispana y el

nos de la espiritualidad en el arte valenciano: apreciaciones a propósito del lienzo conservado en el Museo Ibercaja - Camón Aznar de Zaragoza", en *Archivo Valenciano de Arte*, XCV, 2014, págs. 31-47.

gobierno terrenal. Los dos personajes al fondo así lo indican: un indio de penacho multicolor y un oficial con lujosa casaca, que en este caso parece ser un retrato de José de Gálvez, visitador general de la Nueva España e impulsor político de la red de misiones de Alta California.

Pág. siguiente arriba Fig. 9. Anónimo, *Retrato de Fray Junípero Serra*, finales del siglo XVIII – inicios del siglo XIX, Ayuntamiento de Petra, Mallorca, España.

Sin embargo, los otros dos ejemplos a los que nos vamos a referir sí guardan una relación directa con el grabado en cuestión. Ambos tienen relación con la ciudad natal de Serra, Petra, aunque no fueron encargos oficiales, sino donaciones posteriores de obras conservadas en la colección de familias de la isla, y encargadas entre finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, en plena campaña de presión por conseguir la canonización. El primero de ellos, en el Salón de Plenos del Ayuntamiento, fue legado por Benet Vadell Ribot, el último descendiente vivo de los padres de Serra, en 1838. La figura de Serra es más ingenua, y la proporción se ha reducido, pero el personaje de espaldas y el cáliz emponzoñado muestran de forma evidente su relación con la estampa novohispana (Fig. 9). El último ejemplo, conservado en una capilla lateral de la Iglesia Parroquial de San Pedro de Petra, fue donado en 1923 por la familia Oliver, decorando hasta aquel momento los muros de su vieja posesión de Son Gurgut, y muestra una relación aún más evidente. La presencia y protagonismo cada vez mayor del cáliz emponzoñado hace pensar que estas obras se encargan ya en olor de santidad, en pos de reforzar una campaña clara de canonización (Fig. 10).

Sin embargo, en 1821, con la independencia de todos los territorios de la Nueva España, se pierde el interés por aupar a los altares a Serra. Habrá que esperar hasta finales del siglo XIX para que, en el seno de la recuperación del pasado hispánico de los Estados Unidos, se recupere su figura: en 1891 se inaugura su primera estatua pública en Monterey; en 1912 protagoniza la exitosa *The Mission Play*, vista por más de dos millones de personas a la sombra de las arboledas de la Misión de San Gabriel; en 1924 se le levanta un cenotafio en la Misión de San Carlos Borromeo, donde está enterrado, y ya en 1931 entra en el Salón Nacional de Estatuaria de Washington, como padre de California. Desde los años sesenta, las campañas de recuperación de su legado llegarán a Mallorca:

el Rotary Club de San Francisco comprará y donará a la asociación de amigos de Junípero Serra su casa natal, y los lugares juniperianos empezarán a promocionarse como destino turístico. Sin embargo, habrá que esperar hasta 1988 para que se produzca su beatificación, y hasta 2015 para que un papa americano llamado Francisco elimine el requisito de doble milagro e inmediatamente canonice a Junípero Serra. El cáliz emponzoñado había llevado al mallorquín a los altares.

Rasgos de perfección oratoriana.
Los santos de la Congregación de San Felipe Neri

Oratorical perfection features. Congregation of Saint Philip Neri's Saints

Erika González León
Universidad Nacional Autónoma de México
0000-0002-7202-5552 / erikabgl@gmail.com

Resumen
La santidad promovida por la iglesia católica después del Concilio Ecuménico de Trento, favoreció la canonización de religiosos que emularan los dogmas que en él se discutieron y aprobaron. La promoción e implantación de estas reformas se llevaron a cabo por las nuevas hermandades religiosas fundadas en esta época, una de ellas, la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, fue medular en este proceso. La elevación del santo fundador felipense en 1622 y la de sus adeptos en años posteriores, fue muestra del nuevo modelo de espiritualidad buscado en la iglesia triunfante. En este texto se expondrán cuáles son los tópicos y temas en los que la Congregación felipense basó su santidad y quienes de sus miembros son los representantes de este nuevo carisma.
Palabras clave: Congregación de San Felipe Neri, santidad, santos, oratorianos, Concilio de Trento.

Abstract
The holiness promoted by the Catholic Church after the Ecumenical Council of Trent favored the canonization of ecclesiastics that emulated the dogmas that were discussed and approved. The promotion and implementation of these reforms were carried out by the new religious brotherhoods founded in this era; one of them, the Congregation of the Oratory of Saint Philip Neri, was central to this process. The exaltation of the holy founder of the Oratorians in 1622 and his followers in later years was the sample of the new model of spirituality sought by the triumphant Church. This text displays the topics and issues in which the Oratorian Congregation based his concept of holiness and which members represent this new charism.
Keywords: *Congregation of Saint Philip Neri, holiness, saints, Oratorian fathers, Council of Trent.*

Antecedentes

La Congregación del Oratorio de San Felipe Neri nació del cisma de la Iglesia Católica, tras las críticas lanzadas por Martín Lutero (1483-1546)[1] hacia toda su estructura y miembros. En uno de sus principales cuestionamientos ponía en tela de juicio el papel del clero como mediador entre Dios y el hombre. Lutero apoyaba el denominado 'sacerdocio universal'[2], el libre examen de conciencia y la capacidad que tiene todo fiel para interpretar libremente la Biblia[3]. La respuesta a sus argumentos fueron los decretos derivados del Concilio de Trento (1545-1563) que se centraban en el fortalecimiento de la iglesia, del papado y de la jerarquía eclesiástica[4]. Las disposiciones de este XIX Concilio Ecuménico promovían una institución proselitista y militante que favoreciera la implantación y la propagación de sus dogmas, se imponía el carácter "[...] sacrificial del sacerdocio, éste tenía como misión esencial el doble poder de consagrar y absolver"[5]. Se buscó la renovación y el fortalecimiento de la vocación religiosa sustentada en preceptos básicos: pobreza, humildad, caridad y disciplina.

De este contexto surgieron nuevas hermandades seglares cuya meta era la regeneración espiritual. Algunas de estas instituciones estaban inspiradas en el Oratorio del Amor Divino establecido en Roma en 1516 y caracterizado por la práctica constante de la oración; sus miembros eran laicos que llevaban una vida en comunidad y estaban dedicados al sufragio, la caridad, la atención de los pobres y de los enfermos[6]. De esta compañía procede san Cayetano de Thiene (1480-

1. LUTERO, M., *Obras,* traducción castellana de Carlos Witthaus, Buenos Aires, Paidós, 1977, pág. 230.
2. BALDERAS VEGA, G., *La Reforma y la Contrarreforma: dos expresiones del ser cristiano en la modernidad,* México, Universidad Iberoamericana, 2007, pág. 19.
3. *Vid.* HSIA, R. P-Ch., *El mundo de la renovación católica 1570- 1770,* Madrid, Akal, 2010.
4. MAYER, A., "La Reforma Católica en Nueva España. Confesión, disciplina, valores sociales y religiosidad en el México virreinal. Una perspectiva de investigación" en MARTÍNEZ CANO, P., coord., *La Iglesia en la Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, págs. 11- 12.
5. BELTRÁN MOYA, J. L., "El pastor de almas: la imagen del buen cura a través de la literatura de instrucción sacerdotal en la contrarreforma española", en Antonio Luis Cortés, coord., *Discurso religioso y Contrarreforma*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", págs. 189- 191.
6. Los Oratorios del Amor Divino se fundan en Roma, con la idea de recuperar la santidad de la vida apostólica. Sus rasgos esenciales y característicos replantean una diferencia de las órdenes: el ingreso se limitaba a 40 miembros, entre seglares y clérigos, no menores a 22 años. Tenían un voto de secreto, que les impedía revelar los nombres de sus hermanos o de las costumbres y actividades del Oratorio. Tenían como meta la santificación de sus miembros, a través de la oración común y la comunión frecuente. Se basaban en la idea del Amor, como mandamiento fundamental. *Vid.,* CANTERA MONTENEGRO, M., *Las órdenes religiosas en la Iglesia Medieval. Siglos*

1547) quien, en 1524, fundó los teatinos. A éste le siguieron los Clérigos Regulares de San Pablo o barnabitas (1533), la Congregación de Oblatos de San Ambrosio (1578) fundados por san Carlos Borromeo (1538-1584), la Compañía de los Siervos Pobres o somascos (1534), la Compañía de Jesús (1534) de san Ignacio de Loyola (1491-1556) y la Congregación del Oratorio (1575) del santo florentino Felipe Neri (1515-1595). Estas nuevas agrupaciones nunca fueron partidarias del retiro ni de la vida monástica, sino de una entrega al servicio de los feligreses[7].

La Congregación desde sus *Constituciones*, que siguen vigentes, mostraban las diferencias que la separan de cualquier Orden o hermandad religiosa. Están protegidas directamente por el Papa, sus miembros no permanecen en clausura, aunque sí viven en comunidad, se rigen por la voluntad de permanencia, es decir pueden abandonar el instituto cuando así lo desean. Su vida está gobernada por la oración y apegada a los sacramentos, sus prioridades como religiosos son la dirección espiritual, la confesión, la evangelización, la prédica y el apostolado[8]. Mantienen sus votos sacerdotales: obediencia, castidad y pobreza, no obstante, no se les obliga a renunciar a sus bienes y propiedades. San Felipe Neri impulsó un nuevo modelo de sacerdote, un guía espiritual apegado a su comunidad, cercano a la caridad, con la alegría y paciencia como bandera y favoreciendo la oración, la música y la educación espiritual para llegar a sus fieles, mantenerlos en la religión y defendiendo la reinserción de aquellos que se habían alejado de la iglesia.

En particular, los felipenses se establecieron en Roma en Santa María in Vallicella, desde donde realizaron fundaciones en Italia y el resto de Europa. El primer Oratorio que se fundó en España fue el de Valencia en 1645, de ahí le siguen el de Barcelona (1673), Alcalá de Henares (1694) y el de Sevilla en 1698, cabeza de las fundaciones en la región de Andalucía: Cádiz, Málaga, Córdova. En Nueva España se establecieron en Puebla (1669), Ciudad de México (1697), Oaxaca (1657), Guadalajara (1702), Orizaba (1767), San Miguel el Grande (1712), Querétaro (1763), Guanajuato (1775) y León (1828).

XIII a XV, España, Editorial Arco/Libros S.L., 1998, págs. 56-59. BALDERAS VEGA, Op. Cit., p. 263, y "Padres teatinos en México" <http://www.teatinos.mx/historia/los-teatinos-su-carisma-su-historia-su-fisonomia/los-oratorios-del-amor-divino/> [Consultado el 24 de mayo de 2018].

7. BALDERA VEGA, Ibidem, pág. 266.

8. *Constituciones y estatutos generales de la Confederación del Oratorio de San Felipe Neri,* pág. V.

La santidad en la Congregación del Oratorio

Felipe Neri[9] inserto y consiente de la época de renovación de la Iglesia, fundó varias instituciones que apoyaban el proceso reformador del catolicismo. El 16 de agosto de 1548, junto con sus adeptos "que no pasaron de quince [que vivían en] continua oración y meditación"[10], establecieron la cofradía de la Santísima Trinidad de los peregrinos y los convalecientes, llamada "de los Pobres", con sede en la iglesia de San Salvatore in Campo en Roma donde atendían las necesidades de los viajeros pobres y enfermos. A partir de ahí, su proselitismo religioso aumentó y empezó a congregar laicos y sacerdotes en pequeños grupos para formarlos en el renovado espíritu religioso a través de la disciplina,

9. Felipe Neri nació en Florencia, Italia, en 1515, hijo de Francisco Neri y Lucrecia Soldi, quien muere muy joven, por lo que a la edad de 18 años fue enviado a San Germano, cerca de Nápoles, con su tío Rómulo para que trabajase con él y se convirtiera en su heredero, sin embargo, Felipe decidió renunciar a este privilegio y se trasladó a Roma para iniciar una vida religiosa. Este episodio es considerado como la *conversión* del santo. Una vez en Roma inició su "apostolado", estudió Humanidades y Filosofía en La Sapienza, en Roma, y Teología en San Agustino. Continuó con su preparación religiosa, aunque no se ordenó sacerdote hasta el 23 de mayo de 1551, a la edad de 36 años, por mandato de su confesor Persiano Rosa. Para aquellas fechas contaba con un grupo de adeptos que se reunían para hacer oración, obras de caridad y penitencia, se les denominaba 'oratorianos' y formaban parte de la Confraternidad de la Santísima Trinidad, conocida como la Cofradía de los pobres asentada en San Girolamo della Caritá. San Felipe junto con 15 laicos se encargaban de socorrer peregrinos, difundir el evangelio, atender el hospital que dependía de la confraternidad y realizar ejercicios espirituales, todo ello lo realizaban sin que la sede apostólica los reconociera como una institución. Después de un largo proceso ante las autoridades eclesiásticas, el 15 de julio de 1575, el Papa Gregorio XIII (1572-1585) les entregó la aprobación para establecerse como la Congregación del Oratorio, encabezada por san Felipe Neri y con sede en principal en Santa María in Vallicela. Desde ahí inició su labor como confesor, una de las tareas más proliferas del santo, desde el confesionario logró la conversión espiritual de algunos y como guía espiritual apoyó los intereses religiosos de otros. Son también célebres las participaciones del santo en exorcismos y por el don de la bilocación. Largos fueron los años de Felipe Neri, en los cuales se concentró en la confesión y reconversión de los fieles, mientras sus discípulos atendían las necesidades del Oratorio. El apóstol de Roma, como era conocido, se vio superado por las enfermedades que lo acometían. Murió el 26 de mayo de 1595, la noche posterior a la festividad del *Corpus Christi*. Fue beatificado en 1615 y canonizado por el Papa Gregorio decimoquinto el 12 de marzo de 1622. GALLONIO, A., *Vita del beato P. Filippo Neri, fiorentino. Fondatore della congregatione dell'Oratorio*, Roma, Appresso Luigi Zannetti, 1601, Libro terzo, pág. 302. BACCI, P. G., C.O., *Vita di S. Filippo Neri Fiorentino, Fondatore della Congregatione Dell'Oratorio,* Bologna, Nella Stamperia del Longhi, 1699.

10 MARCIANO, J., *Vida del glorioso padre y patriarca S. Felipe Neri, fundador de la Congregación del Oratorio en Nápoles, y traducida al castellano por Don M. de B.*, Madrid: Establecimiento tipográfico de D.N. de Castro Palomino, 1853, Tomo I, pág. 51.

la música y la oración, por ello fueron llamados *oratorianos*[11]. Si bien, en un principio, no tenían la intención de organizar una hermandad, la popularidad de estas reuniones aumentó al igual que sus adeptos. La fama de reformador de Felipe Neri llegó a oídos del Papa Pío IV (1559-1565), quien en 1563 le solicitó hacerse cargo del templo de San Giovanni dei Fiorentini, la primera sede de estos oratorianos donde continuaron su labor de caridad, prédica y evangelización. Fue el 15 de julio de 1575 que el pontífice Gregorio XIII, emitió la bula *Copiosus in misericordia Dominus,* donde los constituía como la Congregación del Oratorio, tras esta aprobación cambiaron su residencia y se trasladaron a Santa María in Vallicella[12], donde permanecen hasta hoy día.

La nueva santidad promovida por la iglesia reformada y apoyada por los felipenses, buscaba que sus canonizados reflejaran un modelo apegado a sus dogmas y que sirvieran para contradecir los argumentos de sus detractores, sobre todo aquél que señalaba que el culto a los santos, sus reliquias y sus imágenes eran causantes de superstición e idolatría. El catolicismo postridentino estaba determinado en defender el papel de los santos como intermediarios entre Dios y el hombre. La primera ceremonia de canonización derivada de esta búsqueda tuvo lugar el 12 de marzo de 1622, cuatro de las cinco personas elevadas al altar —Ignacio de Loyola, Felipe Neri, Teresa de Jesús y Francisco Xavier—, se formaron en la religión durante el tiempo del Concilio y son evidencia del nuevo concepto de perfección[13]. Ignacio de Loyola y Felipe Neri, fundaron nuevas congregaciones dejando de lado la clausura monacal y aventurándose por un apostolado militante. Estas hermandades deponían la vida contemplativa para buscar la relación directa y activa con los feligreses, se encaminaban a la promoción de ejercicios espirituales, de la oración y de la educación. Así la santidad felipense se basó en su *tetrálogo*: humildad, caridad, oración y alegría[14], apoyados en estos lineamientos, se buscó la perfección espiritual entre sus miembros.

11 *Vid., Instituta Congregationis oratorii S. Mariae in Vallicella de Urbe, a San Philippo Nero, Fundatae*, Roma, Typis Mascardi, 1641 pág. 81.

12 BARBIERI, C., *et al., Santa Maria in Vallicella. Chiesa Nuova,* Roma, Fratelli Palombi Editori, 1995, pág. 13.

13 LEONE, M., *Saints and signs. A semiotic reading of conversion in Early Modern Catholicism,* Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2010, pág. 8.

14 RODA PEÑA, J. y MARTÍN, M., *El Oratorio de San Felipe Neri de Sevilla. Historia y patrimonio artístico,* Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural Caja Sur, 2004, pág. 8.

El siguiente listado muestra aquellos felipenses que lograron elevarse a los altares y los que tienen un proceso abierto ante la Sagrada Congregación de Ritos, dando cuenta de cómo desde sus inicios los oratorianos favorecieron e impulsaron la santidad entre sus adeptos (Tabla 1).

Tabla 1. Listado de felipenses canonizados o con un proceso vigente, incluye el nombre del Oratorio al que pertenecían y la fecha de elevación a los altares*

SANTOS

San Felipe Neri (1515-1595), fundador de la Congregación en Roma. Canonizado en 1622.
San Joseph Vaz (1651-1711). Oratorio de Goa. Canonizado el 14 de febrero de 2015.
San Luis Scrosoppi (1804-1884). Oratorio de Udine. Canonizado el 10 de junio de 2001.
San John H. Newman (1801-1890). Oratorio de Birmingham. Canonizado el 13 de octubre de 2019.

BEATOS

Beato Giovanni Giovenale Ancina (1545- 1604). Oratorio de Fossano. Beatificado en febrero de 1890.
Beato Antonio Grassi (1592-1671). Oratorio de Ferma. Beatificado en 1900.
Beato Sebastián Valfrè (1620-1710) Oratorio de Turín. Beatificado el 15 de julio de 1834.
Beato Salvio Huix Miralpeix (1877-1936). Oratorio de Vich. Beatificado el 13 de octubre de 2013.

VENERABLES

Ven. Cesare Baronio (1538-1607). Oratorio de Roma.
Ven. Francesco Maria Tarugi (1525-1608). Oratorio de Nápoles.
Ven. Pietro Bini (1593-1635). Oratorio de Florencia.
Ven. Giovanni Tommaso Eustachio (1575-1641). Oratorio de Nápoles
Ven. Fabrizio dell'Aste (1606-1655). Oratorio de Forli.
Ven. Pier Francesco Scarampi (1596-1656). Oratorio de Roma.
Ven. Martín de Bonilla y Echevarría (1628-1697). Oratorio de Alcalá de Henares.
Ven. Giovanni Battista Trona (1682-1750). Oratorio de Mondovi.
Ven. Ignazio Capizzi (1708-1783). Oratorio de Palermo.
Ven. Giovanni Battista Arista (1862-1920). Oratorio de Acireale**.
Ven. Filippo Bardellini (1878-1956) Oratorio de Verona.

* Realizado con base en la información de la página oficial de la Procuración General de la Confederación del Oratorio de San Felipe Neri.

* El 23 de marzo de 2019, se llevó a cabo en la Iglesia del Oratorio de Acireale, Italia, una jornada diocesana a favor de su beatificación, por lo que a pesar del tiempo sigue el empeño en su proceso. "Procura Generalis Confoederationis Oratorii S. Philippi Neri", <https://i1.wp.com/www.oratoriosanfilippo.org/wp-content/uploads/2019/03/invito-conferenza-2019.jpg?ssl=1> [Consultado el 12 de abril de 2019].

Como se puede advertir, san Felipe Neri fue el único que alcanzó su elevación a los altares en fechas cercanas a su muerte, es decir en 1622, del resto, el primero en lograr su beatificación fue Sebastián Valfre en 1834, le sigue la de Giovanni Giovenale Ancina en 1890. Por lo que respecta a las canonizaciones, todas son contemporáneas y corresponden al 2001 y 2015. Asimismo, los oratorianos tienen abiertos

treinta expedientes con causas de 'Siervos de Dios". Aunque las beatificaciones y canonizaciones se lograron en fechas recientes, desde el inicio de la Congregación —y con los compañeros del santo fundador: Cesare Baronio[15], Francesco Maria Tarugi[16] y Giovanni Giovenale

15. El cardenal Cesar Baronio, nació en 1538 en Sora, Italia, en una familia humilde. Desde temprana edad se hizo discípulo de san Felipe quien lo impulsó a ordenarse como sacerdote. Éste por medio de una visión, le ordenó que escribiera los *Anales Eclesiásticos,* que en ese momento fueron un alegato en defensa contra las *Centurias de Magdeburgo* (*Ecclesiastica Historia* o *Magdeburger Centurien*), escritas entre 1559 y 1574, donde acusaban a la iglesia romana y sus teólogos por la corrupción que habían introducido en el Evangelio primigenio. Al advertir la gravedad de las acusaciones y para enfrentar con argumentos la legitimidad del catolicismo, san Felipe Neri comisionó al imberbe César Baronio la escritura de una obra donde se mostrará la supremacía y legitimidad histórica de la curia y sus integrantes. Los doce volúmenes que integran la obra de Baronio, fueron escritos entre 1559 y 1574. Con base en documentación religiosa e histórica, el cardenal narró la historia de la Iglesia católica desde sus orígenes hasta su época y expuso su continuidad desde los Concilios de Nicea y Macedonia. La intención de Baronio se vio corta y desde el primer tomo de los *Anales* se realizaron enmiendas. Aún y con esto, la obra de Baronio fue apreciada en su tiempo como un esfuerzo individual que apoyaba la lucha de la iglesia contra sus críticos. Ello le valió su fama con el Papa Gregorio XIII, quien años después lo integró en la comisión verificadora del célebre *Martirologio romano*, realizado después de que el felipense Antonio Bosio hiciera los descubrimientos de las catacumbas romanas y el cuerpo incorrupto de santa Cecilia. Todos estos textos se convirtieron en una referencia histórica y científica contra el luteranismo. Tras la muerte de san Felipe Neri, Baronio lo sucedió como Superior General de la Congregación y, en 1596, fue nombrado cardenal, Bibliotecario de la Santa Iglesia Romana y Protonotario Apostólico, cargos que ostentó hasta su muerte ocurrida en 1607. Para 1624 los padres del Oratorio promovieron el proceso de beatificación del cardenal Baronio, siendo el papa Benedicto XIV (1675-1758) quien lo proclamó Venerable en 1745. ALVAR, J. y MARTÍNEZ MAZA, C.," Los misterios de la controversia católico-protestante", en BARCELÓ, P., *Fundamentalismo político y religioso: de la antigüedad a la Edad Moderna,* España, Universitat Jaume-I, 2003, pág. 149. TÜCHLE, H., *Nueva Historia de la Iglesia. Tomo III. Reforma y Contrarreforma,* Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987, págs. 139-140. POZO, C., S.J., *Estudios sobre historia de la Teología,* Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso, 2006*,* págs. 195-197. FRANCÉS URRUTIGORTI, M. A., *Exemplo de sacerdotes en la vida, virtudes, dones i milagros de San Felipe Neri, florentín, presbítero secular, i fundador de la congregación del Oratorio de Sacerdotes Seculares, ajustada a la Bula de su canonización,* Zaragoza, En el Hospital Real i General de nuestra Señora de Gracia, 1653, págs. 159-163.

16. El venerable Francesco María Tarugi o Tarusio (1525-1608), creció en el seno de una opulenta y poderosa familia originaria de Montepulciano. Conoció a Felipe Neri desde muy joven, quien no dudó en admitirlo como discípulo, pues sabía que con su apoyo se podría promover el desarrollo intelectual de los felipenses. La proximidad de Tarugi con la elite religiosa favoreció que el Papa Gregorio XIII les concediera la iglesia de Santa María in Vallicela, si bien estaba deteriorada, al reconstruirla tuvieron un espacio propio. Sus alianzas con la jerarquía católica fueron determinantes para la fundación, expansión y consolidación de los oratorianos, gracias a Tarugi se logró la fundación de una segunda casa neriana en Nápoles. Después de estas dos casas fue necesaria la organización interna de la Congregación, aunque ya contaban con aprobación pontificia desde 1575, aún no se establecían las constituciones generales que la regularían. Hasta ese momento se tomaban decisiones con el consenso de la mayoría, así que Felipe Neri encomendó al padre Francesco Talpa y a Tarugi que se encargasen

Ancina[17]—, se establecieron pautas sobre la santidad oratoriana. Si

de la redacción de reglas que darían orden y estructura a la Congregación, específicamente a Tarugi se le atribuyen la creación de las normas para la vida en comunidad. En un inicio la casa napolitana dependía en gobierno de la romana de Vallicela, sin embargo, el santo florentino decidió separarlas y favorecer su autonomía, lo que a la posteridad será una de las características de la congregación. Tarugi continuó su labor en Nápoles con beneplácito, tanto que el santo florentino deseaba designarlo su sucesor en Roma, sin embargo, fue nombrado en 1592 obispo de Avignon, lo que canceló esta posibilidad. Para 1597 el papa Clemente VIII le otorgó el cargo de Arzobispo de Siena, responsabilidad que atendió hasta 1605 cuando renunció debido a su estado precario de salud. Murió en 1608, en Roma. Es reconocido como uno de los discípulos cercanos a san Felipe Neri y uno de los oratorianos más insignes pues ayudó a la consolidación de la Congregación. NOYES, R. S., "Ruben's Chiesa Nuova altarpiece and the question of Counter-Reformation iconoclasm", *RES- Antropology and Aesthetics*, 2016/2017, vol. 67/ 68, pág. 4. MONTORO CASTILLO, M., "Los oratorios de San Felipe Neri y los inicios de la arqueología cristiana", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Madrid,* Universidad Autónoma de Madrid, 34, 2008, pág. 151. *Revista Schola Amoris, Congregación de San Felipe Neri de Getafe,* 4, 2011*,* 15 pág. <http://www.Oratoriosanfelipeneri.org> [Consultada el 8 de marzo de 2015].

17. Oriundo de Piamonte, nació el 19 de octubre de 1545 en una familia acaudalada que lo envió a estudiar a Montpellier, Padua, Monovi, graduándose de Medicina y Filosofía en la Universidad de Turín. Fue el único miembro contemporáneo a san Felipe Neri que logró su elevación a los altares como beato. A Juan Juvenal se le puede catalogar como otro personaje al cual san Felipe Neri seleccionó cuidadosamente para que se unieran a su empresa. Los primeros miembros de los oratorianos fueron invitados directamente por el santo florentino, ya sea porque cumplían con características espirituales extraordinarias o porque su ingreso era conveniente para la Congregación. En este caso, los hermanos Juan Juvenal y Juan Mateo Ancina, fueron persuadidos para que iniciaran una vida religiosa. Juvenal se ordenó como sacerdote en 1578, después de trasladarse a Roma como médico personal de Manuel Filiberto, décimo Duque de Saboya. Durante esta empresa creó fuertes lazos con el Papa Gregorio XIII, quién apoyó la fundación del oratorio de Nápoles, allí permaneció por diez años al servicio de los enfermos y desvalidos. Ahí también organizó entres las clases sociales altas un Oratorio, denominado "de los Príncipes", que tenía como objetivo acercar a las elites a las problemáticas de los menesterosos para fomentar su espíritu caritativo. Como parte de sus actividades apostólicas realizó composiciones musicales que se integraban a las ceremonias litúrgicas. En 1596, Clemente VIII solicitó, la presencia de Juvenal en Roma, ya que deseaba nombrarlo Obispo de Saluzzo. Inicialmente el beato declinó la designación, pero en 1602 reconoció que ya estaba preparado para la encomienda que no era sencilla. Este ducado al norte de Italia estaba en tensión constante por las comunidades de protestantes y herejes que ahí vivían. Para propiciar la fe católica, el beato Ancina convocó a un Sínodo para implementar los decretos tridentinos, a razón de ello, anunció la fundación de un seminario donde se daría instrucción a sacerdotes y enseñanza a los laicos a través de grupos de catequesis. Su tiempo en el cargo fue breve, dos años después, el 30 de agosto de 1604, murió al parecer envenenado por un miembro de su diócesis. El proceso para su canonización inició después de su fallecimiento, pero fue hasta el 9 de febrero de 1890 que el Papa León XIII lo beatificó. Su cuerpo descansa en la Catedral de Saluzzo, en el altar que le fue dedicado. *La Civilitá Cattolica, Anno Qurantesimoprimo*, Roma, presso Alessandro Befani, 1890, Serie XIV, Vol. V, Quaderno 953*,* págs. 596- 600 y 625- 626. *Idea de los exercicios del oratorio, fundado por San Felipe Neri. Dada a la luz, por instrucción de los hermanos del mismo oratorio por un padre de la Congregación del Oratorio de Venecia: y traducida del italiano por otro Padre de la Congregación de Murcia,* Murcia, en la oficina de la Viuda de Teruel, 1795, págs. 285 -287, 596-600 y 625-626. MARCIANO, J., *Memorias históricas de la Con-*

bien, san Felipe Neri no dejo escrito alguno sobre las líneas a seguir para llegar a los altares, a partir del estudio de su hagiografía se han marcado las pautas que han de seguir los oratorianos para lograr el nuevo tipo de santidad barroca basada en la conversión, la música, la educación y el apoyo a las funciones sacerdotales y al dogma católico.

La conversión como medio para alcanzar la perfección espiritual

Las personas que abandonaron su vida licenciosa para unirse a la religión fue un tema y hecho recurrente dentro de la Congregación del Oratorio. Varios pasajes de la vida de san Felipe Neri mencionan que él pasó por un proceso de conversión y realizó varias a lo largo de su vida. La que el florentino experimentó, abre un panorama amplio de reflexión hacia los conceptos de transformación y reconciliación, pues él no tuvo una vida licenciosa o pecaminosa y su "conversión" sucedió cuando decidió declinar la herencia y riqueza familiar para seguir una vida piadosa. Es decir, hubo un acto consiente y voluntario por abandonar sus privilegios mundanos y seguir el camino de la religión. Por este hecho la conversión es un tema medular para los felipenses. En su hagiografía han quedado registrados aquellos episodios relacionados con esta labor, el primero fue su pretensión de embarcarse en misión a las Indias para ayudar en la conversión de los naturales, sin embargo, ante la imposibilidad de realizar el viaje decidió quedarse en Roma donde continuó su apostolado y acogió en la fe católica a una familia de hebreos, participó en la conversión del futuro san Camilo de Lelis[18], e hizo campañas de evangelización para que, católicos que habían abandonado la religión tras los cuestionamientos de Lutero, se unieran de nuevo a sus filas.

También, el tema de la conversión fue oportuno para la Iglesia reformada ya que integraba y legitimaba lineamientos y estatutos que

gregación del Oratorio, Madrid, Establecimiento tipográfico-literario de Don Nicolás de Castro Palomino, 1853, tomo V, págs. 291-297.

18. Tanto a san Francisco de Sales como a san Camilo de Lelis, se les considera parte de la Congregación. El primero, en 1606, fundó un Oratorio en Thonon, Francia, inspirado en la vida en comunidad y espíritu felipense, pero conformado por sacerdotes diocesanos de Ginebra. Por su parte, Camilio de Lelis después de ver las actividades que san Felipe Neri realizaba en el Hospital de Santiago en Roma, fundó una congregación para atender a enfermos en abandono. *Vid.* VIGUERA FRANCO, V., *San Francisco de Sales. Amable y paciente director de almas*, Madrid, Editorial Palabra, 1990, págs. 132-133. GALLONIO, Op. Cit., págs. 85- 88 y 272- 275.

apelaban a su actuar como salvadora de almas, enalteciendo la labor de los sacerdotes. Esta reconciliación se realizaba a través de los sacramentos que impartía, como el de la confesión e incorporaba la guía espiritual por medio de sus ministros, se colocaba de nuevo la Iglesia católica como la única institución que otorgaba el perdón y la comunión con Dios. Como lo señala Santiago Sebastián, "Era natural, que [...] la Iglesia de la Contrarreforma exaltara el sacramento más combatido por los reformados: la Confesión"[19]. Con ello, la conversión mística[20], la confesión y la reconciliación son axiomas en la reforma de la Iglesia, y por ello es un tema utilizado frecuentemente en la espiritualidad oratoriana. Está considerada como uno de los *Medios de perfección* e integrada en sus lineamientos, en el apartado dedicado a ello señala lo siguiente:

> Tanto la administración del Sacramento de la Reconciliación como la Confesión frecuente, en la mente y en la práctica de San Felipe, eran, no sólo el medio para librar del pecado y recuperar la paz de la conciencia, sino, sobre todo, un medio para caminar hacia la perfección. Estaba de tal manera lleno del Espíritu Santo que parecía como una necesidad natural el comunicado a los demás dispensando la misericordia de Dios y con el coloquio espiritual. Este particular carisma lo hacía ser incansable, de día y de noche. Su recámara siempre estaba disponible para todos; cuantos recurrían a él recuperaban la paz y el deseo de vida cristiana.
> El ministerio de la reconciliación y de la dirección espiritual ha sido siempre una característica y una práctica tradicional filipense[21].

Uno de los pasajes más conocidos sobre el santo fundador del Oratorio y parte fundamental de su iconografía, está vinculado con esta actividad evangélica. Se cuenta en su hagiografía que, en 1544, tras un largo periodo de propagación de la fe católica y de conversiones, estando en las catacumbas de San Sebastiano, pidió sus dones al Espíritu Santo,

> se sintió comprehendido de tan gran fuego de amor, que no pudiendo sufrir tuvo que dejarse caer en el suelo, y descubrir el pecho para templar en

19. SEBASTIÁN LÓPEZ, S., *El barroco Iberoamericano. Mensaje iconográfico*, Madrid, Ediciones Encuentro, pág. 90.
20. "La conversión mística, una suerte de «éxtasis» o «teofanía» que se manifiesta al término de un periodo de tensión, en general con una escasa presión por parte del grupo al que uno se convierte". *Vid*. INTROVIGNE, M., "El hecho de la conversión religiosa", *Scripta theologica*, 42, 2, 2010, pág. 363.
21 *La Espiritualidad del Oratorio y de la Congregación, Capítulo V. Medios de perfección*, líneas 134-135. <http://oratorio.mx/itinerario-espiritual/#_ftn76> [Consultado el 4 de diciembre de 2017]

> parte la llama. Estuvo en esta postura un rato, y mitigando algo de fervor, se levantó en pie [...] inmediatamente comenzó a batírsele todo el cuerpo con grandísimos movimientos, y se halló en el pecho a la parte del corazón, un tumor como el puño [...] cosa que no se pudo saber hasta después de su muerte, porque cuando se abrió el cuerpo hallaron en aquella parte las dos costillas superiores del todo rotas, levantada hacia fuera [...][22].

Desde entonces sufría de fuertes palpitaciones que podían ser escuchadas alrededor[23], razón por la cual a san Felipe se le representa con el corazón entre llamas que recuerdan ese amor divino, que dicen sus hagiógrafos, lo invadió.

El panorama sobre la conversión, como se aprecia, es amplio, si bien la meta es siempre la misma: la reconciliación y reconocimiento de Dios, el camino por el que se llega es diferente. La conversión no es únicamente acercarse a la vida católica, sino aceptar los designios de Dios en la cotidianidad. Este tema encontró eco en el arte que desde la Congregación se comisionaba, por ello en sus acervos se conservan series sobre la vida de conversos y están presentes en sermones y en la vida de los santos filipenses, tales como san José Vaz[24] (1651-1711) y el santo Jonh Newmman. El primero, originario de la India y de padres brahamanes, preocupado por la difícil situación de la Iglesia en Sri Lanka, donde los gobernantes holandeses habían prohibido que los clérigos trabajaran, formó un grupo de religiosos con ideales misioneros que él encabezaría. Su intención era favorecer la conversión al cristianismo

22 BACHI, P. J., *Vida de San Felipe Neri Florentino. Presbytero secular fundador de la congregación del Oratorio.. Traducida del italiano en español por el Doctor Don Luis Crespi de Borja,* Valencia, en casa de los herederos de Crisóstomo Garriz, 1673, págs. 12-13.

23 SCHENONE, H., *Iconografía del arte colonial. Los Santos*, Argentina, Fundación Tarea, 1992, tomo I, pág. 318.

24. Nació el 21 de abril de 1651 en Benaulim (India), entonces Goa, colonia portuguesa. Después de realizar su estudios humanísticos y literarios en Goa, se ordenó sacerdote en 1676 y fue comisionado como Vicario Apostólico de la región de Kanará en 1681. En Sancoale abrió una escuela de latín para los futuros seminaristas y para la educación de otros jóvenes. Siendo devoto de Nuestra Señora, se consagró como "Esclavo de María", tal como se constata en su "Carta de Esclavitud". Con treinta y un años de edad el P. Vaz inició una pequeña comunidad que se estableció en la iglesia de la Santa Cruz de los Milagros que decide adoptar las constituciones de la Congregación del Oratorio de san Felipe Neri, dedicándose a la oración, la prédica y la caridad. Visitaba a los enfermos —especialmente durante la epidemia de viruela que se inició en 1697— y a los cristianos en la cárcel, reanimando la fe de los católicos, hasta el día de su muerte el 16 de enero de 1711. Su causa de canonización se inició en 1737 y dos siglos más tarde, el 21 de enero de 1995, en Colombo, fue beatificado por el papa Juan Pablo II, con ocasión de su visita apostólica a Sri Lanka, la antigua Ceylán. *Cfr.* "Biografías Oratorianas" <https://oratorio.mx/biografias/san-jose-vaz/> [Consultado el 7 de marzo de 2019].

de quienes se habían alejado de la religión por el rechazo que sentían por los holandeses y portugueses que había llegado a su territorio y consideraban invasores. Él, junto con su hermano y dos sacerdotes, en 1687, entraron a la isla como mendigos para poder atender a los católicos que continuaban escondidos. Ahí defendió a los cristianos de las persecuciones y continuó fomentado la religión católica hasta que falleció.

Por su parte el cardenal Newmann[25] (1801- 1890), aunque es un religioso de la época contemporánea, nos permite entender la continuidad de estos lineamientos impuestos desde el fundador Felipe Neri. El santo de origen inglés tenía un padre que pertenecía al anglicanismo tradicional y su madre venía de una familia de calvinistas franceses, sin embargo, después de años de estudio y de una crisis económica que le derivó en una larga enfermedad, se convirtió al catolicismo. A partir de 1833 fue el impulsor de la renovación espiritual a través del denominado "Movimiento de Oxford". Por medio del análisis e investigación de los Padres de la Iglesia se concentró en el estudio de la tradición cristiana, de estas investigaciones surgió su primer libro *Los arrianos del siglo IV*, en 1832. A partir de este momento es, para Newman, la Iglesia primitiva el modelo por excelencia, por lo que decide unirse a la Congregación del Oratorio y fundar uno en Birmingham.

Por medio de estos tres santos se puede entender por qué la iglesia católica postridentina apoyó el mensaje de la conversión que permitía transformar a un pecador en un hijo de Dios, ello suponía "no solo el perdón de los pecados, sino también la santificación y renovación del hombre interior por la admisión voluntaria de la gracia y dones que la siguen; de donde resulta que el hombre de injusto pasa á ser justo; y de

25. Nació el 21 de febrero de 1801 en Londres y murió en Birmingham el 11 de agosto de 1890. El santo Newman fue ordenado presbítero en Roma y volvió a Inglaterra; allí fundó el Oratorio de san Felipe Neri en Birmingham y en Londres. En 1851 creó la Universidad Católica de Irlanda y fue su primer Rector. Padeció malentendidos y de la incomprensión de algunas autoridades eclesiásticas, fue demandado por difamación por el ex dominico Giacinto Achilli, declarado culpable y multado con cien libras. A los ojos del pueblo inglés su prestigio quedó menoscabado. Pero el papa León XIII disipó todas las sospechas al hacerlo cardenal en 1879. Muere el 11 de agosto de 1890, como un promotor de la educación religiosa universitaria. Fue beatificado por Benedicto XVI el 19 de septiembre de 2010 y recién canonizado el pasado 13 de octubre de 2019. Finalmente, encarna el modelo de santidad que promueve la congregación del oratorio en la que impera el espíritu de servicio, sacrificio, caridad y la constante búsqueda de perfección espiritual y unión mística. "Biografías Oratorianas" <https://oratorio.mx/biografias/beato-john-henry-newman/ > [Consultado el 7 de marzo de 2019].

enemigo a amigo, para ser heredero en esperanza de la vida eterna"[26]. La conversión prevé cierto grado de santidad, por lo que las personas que la vivieron son aptos para ser imitados entre los fieles.

La música como vehículo místico

Otra característica de la Congregación de San Felipe es su afección por la música y la importancia que le dan en su ceremonial litúrgico. Desde antes de que se institucionalizaran los oratorianos se reunían en San Girolamo; encabezados por san Felipe realizaban tertulias religiosas en las que se juntaban laicos de todas las condiciones sociales y sacerdotes, para escuchar el Evangelio y hacer oración. Entre los fieles se hallaban músicos que simpatizaban con el método apostólico afable, acogedor e incluyente del florentino. Inspirados en ello compusieron variados repertorios musicales que incluían himnos monódicos y polifónicos que podían ser interpretados durante las diferentes etapas de la liturgia o en los ejercicios espirituales. Uno de los más reconocidos y prolíficos compositores fue Giovanni Animuccia[27], quien, a petición de san Felipe, realizó para la Congregación tres volúmenes de *laudi*,[28] himnos de alabanza para que fueran cantados después del sermón y que son una expresión de la sacralidad barroca.

A la muerte de Animuccia lo sucedió Giovanni Pierluigi da Palestrina, su cercanía con Felipe Neri y conocimiento sobre religión la aprovechó el Papa Pio IV (1566- 1572) para que, junto con san Carlos

26. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala, con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564,* Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martín Indár, 1847, Cap. VII, págs. 52-53.

27. Giovanni Animuccia (Florencia, c. 1514 - Roma, 20 de marzo de 1571), compositor italiano de misas y madrigales. En 1555 Animuccia fue maestro de la Capilla Giula en la Basílica de San Pedro del Vaticano. En su obra se destaca un estilo polifónico de influencia franco-flamenca. Compuso en 1563, 1567 y 1570, tres tomos con himnos "composte per consolatone a requisitone di molte persone, spirituali et devote, tanto religiosi quanto secolari", BERTOGLIO, C., *Reforming music: music and the religious reformations of the sixteenth century*, Boston Walter de Gruyter GmbH, 2017, pág. 704. "Enciclopedia Universal",< http://www.universalis.fr/encyclopedie/giovanni-animuccia/#i_88987> [Consultada el 14 de abril de 2019].

28. Los himnos oratorianos eran monódicos y con sonidos simples, alejados de las composiciones medievales y de la tradición de Savonarola. Estaban catalogados en cuatro categorías: diálogos dramáticos, diálogos narrativo-dramáticos, diálogos narrativos y narraciones, en todas se incluyen los ruegos y el consejo espiritual que ayudaba a los practicantes de los ejercicios espirituales de san Felipe Neri. *Vid.,* Bertoglio, Op. Cit., págs. 493- 496.

Borromeo —discípulo de san Felipe Neri—, integraran a la música sacra los preceptos postridentinos. Esto se traducía en favorecer la integridad y la clara recitación del texto, eliminando todos aquellos elementos que pudieran sonar a música secular y evitando las estructuras sonoras que consiguieran de algún modo oscurecer, perturbar o complejizar el entendimiento del mensaje litúrgico. En particular, para los felipenses, Palestrina compuso motetes y *laudi spirituali*, además fungió como su director de música[29]. La proximidad con los oratorianos lo impulsó a componer música eclesiástica durante toda su vida, que fue utilizada como sustento de la Reforma de la Iglesia.

La música se convirtió en una herramienta didáctica para la divulgación de los nuevos dogmas y el adoctrinamiento de los fieles. En 1570, el cardenal César Baronio, estableció que las estructuras fundamentales de los ejercicios espirituales de san Felipe Neri se basaran en lecturas sacras, homilías y en la música[30]. Es por ello que santos como Giovane Giovennale Ancina y el beato Antonio Grassi[31], promovían el acercamiento a Dios por medio de la música. No está por demás mencionar que a san Felipe Neri se le considera el santo de la alegría, pues promovía una espiritualidad que se basaba en lo que los felipenses denominaron "la amable virtud":

> Se ha de poner en uso la música, el canto, la vista deliciosa de los prados y de los jardines, para aprender de ellas el buen ejemplo y el temor de Dios, y esto es valerse contra el mundo de las mismas armas con que él aparta de la virtud a los que siguen sus erradas máximas. No tendrán en su exterior apariencia alguna de penitentes, ni [les] afectara la soledad de los anacoretas [...] pero la virtud ha de vivir de asiento en sus corazones,

29. BELDA PLANS, J., *Grandes personajes del Siglo de Oro español,* España, Ediciones Palabra, 2013, págs. 382-397. PÉRONNET, M., *El Siglo XVI: de Los Grandes Descubrimientos a la Contrarreforma (1492-1620),* Madrid, Akal, págs. 258- 260.

30. MONZON I ARAZO, A., "El Oratorio de San Felipe Neri en la vida y misión de John Henry Newman, *Annales Oratorii. Annu, Commentarium de rebus orationis a Procura Generali Confederationis Oratorii S Philippi Nerii editum*, 2002, pág. 97.

31. Antonio Grassi, originario de Fermo, gran devoto de la Virgen de Loreto, realizaba anualmente un peregrinaje a su santuario después de que ésta le recuperó su salud tras ser alcanzado por un rayo; a partir de ahí su temperamento se volvió gentil. Tenía el don de la profecía y la reconciliación, es decir, era capaz de acabar con enemistades y diferencias. Fue Prepósito del Oratorio de Ferma hasta su muerte. Durante su dirección apoyaba la penitencia del espíritu, antes de la corporal, tal y cómo san Felipe Neri lo había establecido. Se le reconoce como un guía espiritual de laicos y religiosos, con un carácter afable y animoso, deseoso siempre de atender a los enfermos y a los necesitados. KERR, L. A.,, *Saint of the oratory: the life of blessed Antony Grassi, of the Fermo Congregation*, EUA, Burns & Oates, 1901.

> y [...] el temor de Dios, la modestia y el buen ejemplo se han de conservar siempre en sus pechos[32].

Los oratorianos también practican los Ejercicios Espirituales, si bien, tienen como fundamento los instaurados por san Ignacio de Loyola, san Felipe Neri agregó algunas doctrinas más cercanas al carisma de su congregación. Los ejercicios felipenses se hacían inicialmente todas las tardes de los días festivos del estío, comenzando en la Pascua y sobre el monte de San Onofre, desde donde se podía apreciar toda la ciudad. En ese lugar abierto, con el deleite de la música y el paisaje, se hacían las oraciones y los ejercicios siendo de "[...] extraordinario consuelo, que prueban los que asisten a ellas con frecuencia: bendiciones, a mi parecer, impetradas del Santo Patriarca el último día de su vida[...]"[33]. La Congregación debía practicar en su cotidianidad las enseñanzas de san Felipe Neri, a partir de una vida activa gobernada por la caridad y basada en las tradiciones oratorianas como la Visita a las Siete Casas durante Semana Santa, el uso de la música como medio para encontrar la perfección y la vista de delicias y cosas hermosas que impulsaran al espíritu a encontrar la bondad y belleza que sólo está en Dios.

La enseñanza como eje de la labor sacerdotal

Los miembros de la Congregación tienen claro que una de sus principales tareas como sacerdotes es la educación, ello explica las labores de felipenses como el beato Sebastián Valfre[34] (1629- 1710) quien se interesó en la instrucción religiosa de niños y adultos elaborando un catecismo muy difundido en la época. Además, una de sus principales empresas fue incorporar en la educación los preceptos tridentinos, por ello apo-

32. DÍAZ DE GAMARRA y DÁVALOS, J. B., *El camino del cielo facilitado a los que viven en el siglo por la vida y nuevo instituto de san Felipe Neri. Sermón panegírico*, México, Impreso por Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1779, págs. 30- 31.

33. *Idea de los Ejercicios...*, pág. 55.

34. Originario de Turín, nació en Verduno del Piamonte, en 1629. Proveniente de una familia muy pobre desde su niñez decidió ser sacerdote, y trabajar para pagarse sus estudios copiando libros. Ingresó en la Congregación del Oratorio en Turín, en 1651. Obtuvo el título de Doctor en Teología y una vez ordenado sacerdote, ejerció su ministerio en los hospitales, centros de asistencia para mujeres, en las cárceles y con los soldados. Además, favoreció el acercamiento a las comunidades de judíos y fieles que se habían alejado de la religión católica. Se le reconoce como uno de los promotores de la devoción a la Sabana Santa. A él se le encargó la sustitución de los soportes textiles que las monjas clarisas de Chambery le habían colocado. Murió el 30 de enero de 1710 y fue beatificado en 1834, por el papa Gregorio XVI. BUTLER, A., *Vidas de los santos,* México, C.I. John W. Clute S.A., 1968, tomo I, págs. 208- 210.

yó la fundación de la Academia Pontificia de Nobles Eclesiásticos, en Roma, hacia 1701. A él se le suman san Luis Scrosoppi[35] (1804-1884) y el beato Salvio Huix Miralpeix[36] (1877- 1935), quienes crearon escuelas y centros educativos para mujeres y niños.

Quizás es en el Nuevo Mundo donde este quehacer encuentra mayor eco. En los virreinatos novohispano y del Perú, los oratorianos no se unieron a las misiones entre infieles, sino que su trabajo se centró en la educación de los cristianos de cualquier etnia o clase social. Lugar en el que había una casa neriana existía una escuela de primeras letras para niños y adolescentes y si las condiciones lo permitían, llegaban a instaurar Colegios y Universidades. Es en la villa novohispana de San Miguel de Allende (el Grande), donde se puede entender esta pretensión docente pues establecieron un colegio de estudios universitarios para varones: el Colegio de San Francisco de Sales, fundaron un beaterio para jóvenes desamparadas conocido como el Colegio de Santa Ana, donde impartían educación exclusiva para mujeres. Apoyaron la crea-

35. Nació en Udine, Italia, el 4 de agosto de 1804 fue el último de tres hijos en una familia profundamente cristiana. A los doce años comenzó a asistir a los seminarios de la diócesis de Udine y 31 de marzo 1827 fue ordenado sacerdote, como sus hermanos Carlos y Juan Bautista. Los tres hermanos trabajaban en beneficio la casa de niñas huérfanas y abandonadas de "Derelitte", las cuales eran educadas y guiadas espiritualmente. Este trabajo lo impulsó a fundar en 1845 la congregación de las Hermanas de la Providencia, bajo el amparo de San Cayetano de Thiene. A la par se une a la Congregación del Oratorio de San Felipe en Udine. Destacó por su preocupación y ayuda material y espiritual a los seminaristas y sacerdotes pobres, muere el 3 de abril de 1884. Casi un siglo después, el 4 de octubre de 1981, el Papa Juan Pablo II lo proclama beato, presentándolo como ejemplo de virtudes entre las que sobresalieron la humildad y la caridad. Veinte años después, el 10 de junio de 2001, el mismo Papa lo proclamó santo. El segundo milagro por el cual se aprobó su canonización, se trata de la curación de VIH de un felipense del Oratorio de Oudsthoorn, al sur de Sudáfrica. "Procura Generalis Confoederationis Oratorii S. Philippi Neri", <https://www.oratoriosanfilippo.org/san-luigi-scrosoppi_/> [Consultada el 28 de marzo de 2019].

36. Nació el 22 de diciembre de 1877. Fue ordenado sacerdote el 19 de septiembre de 1903 e ingresó en la Congregación del Oratorio cuatro años después, dedicándose durante veinte años a un intenso apostolado de predicación, estudio y publicaciones, enseñando catequesis en el seminario diocesano y en la promoción de las asociaciones de mujeres. Fue prefecto del Oratorio de Vic y en 1927 fue nombrado obispo de Ibiza, donde dio un impulso extraordinario a la vida religiosa. Se trasladó el 29 de enero de 1935 a la diócesis de Lérida. Al estallar la Guerra Civil española en julio de 1936 se refugió en casa de unos amigos en la misma ciudad, pero al saber que muchos sacerdotes y seglares católicos estaban siendo detenidos, se entregó voluntariamente a las autoridades revolucionarias, que lo recluyeron en la cárcel de Lérida, de la que fue extraído, y junto con una veintena de personas, trasladado al cementerio de la ciudad y allí asesinado el 5 de agosto de 1935. Fue beatificado el 13 de octubre de 2013 en Tarragona junto con otros religiosos mártires de la guerra civil española. "Procura Generalis Confoederationis Oratorii S. Philippi Neri", <https://www.oratoriosanfilippo.org/beato-salvio-huix-miralpeix_/> [Consultada el 28 de marzo de 2019].

ción de los conventos femeninos de la Inmaculada Concepción y el de Santo Domingo, donde había escuela de primeras letras. Promovieron también, la educación religiosa a partir de los ejercicios espirituales con la Santa Escuela de Cristo y el Santuario de Jesús Nazareno Atotonilco. Con estas fundaciones lograron convertirse en los confesores y guías espirituales de todos los sectores de la sociedad; adultos, jóvenes y niños fueron incluidos en este ambicioso proyecto educativo y religioso de los oratorianos para la villa. Esta labor docente fue bien recibida por la sociedad novohispana durante siglo XVIII y con beneplácito apoyaron la incorporación de los oratorianos en sus comunidades, siendo esta época donde la Congregación tuvo mayor auge en la Nueva España. Otros personajes mexicanos como Luis Felipe Neri de Alfaro (1709-1776) y Juan Benito Díaz de Gamarra (1745- 1783), considerados como Siervos de Dios, son partícipes activos de esta facultad educativa que se promovió dentro de todas las nuevas congregaciones que surgieron con la Reforma católica, cuando la iglesia impulsaba la correcta guía espiritual y la enseñanza.

Las funciones sacerdotales y el dogma católico

Como se señaló en líneas pasadas una de las principales críticas de Lutero se dirigió al clero y a su papel como intermediario ente Dios y el hombre, ante ello, las recién fundadas congregaciones promovieron y apoyaron las labores clericales y encumbraron, en las hagiografías de los nuevos santos, todas las actividades que solo podrían ser realizadas por ministros y que presuponían eran los ejes del modelo espiritual que querían reforzar, por ello, los primeros canonizados, herederos de esta tradición postridentina, fueron en su mayoría religiosos. Más allá de señalar la acción evangélica y promotora de la fe, me interesa poner acento sobre un tema que pocas veces se relaciona con la santidad: el exorcismo.

La cuestión de los endemoniados y el exorcismo está presente en repetidas ocasiones en la hagiografía de san Felipe Neri y se marca como un rasgo y característica que debe considerarse, pero ¿cómo se puede explicar esto? De nueva cuenta, hay que tener presente la reestructuración de la religión católica durante el desarrollo del Concilio ecuménico de Trento. A la par y después de él, se expidieron decretos, manuales y textos que ayudaron a la codificación y ordenamiento de las ceremonias religiosas. En este escenario el Papa Paulo V (1552-

1621) publicó en 1614 el *Rituale Romanum,* si bien para estas fechas san Felipe ya había muerto, el texto era el resultado de las reflexiones y discusiones que fueron parte del contexto en el que vivió el florentino[37]. El *Rituale* refiere los sacramentos, bendiciones, exequias, procesiones y toda práctica religiosa que conlleve un ritual. Específicamente, el Libro XII se centra en los exorcismos, los describe como un acto válido e importante para el catolicismo, donde el papel del sacerdote es fundamental al momento de realizarlo pues en él se manifestará el poder de Dios. Para lograr un exorcismo era necesario la intercesión de un clérigo que usará imágenes, oraciones y solicitará el apoyo de los santos; es decir, en esta ceremonia se echará mano de todos aquellos elementos que los protestantes atacaban y desestimaban. Para ellos sólo con la Fe y la oración se hacía frente al demonio, para los católicos se necesitaban intermediarios y artificios para lograrlo. La presencia constante de poseídos en la *Vita* de san Felipe reforzaba el discurso contrarreformista a favor de los sacerdotes y la Iglesia como mediadores entre Dios y el hombre.

Los exorcismos también, dan pie para hablar de otro tema sumamente importante durante la época barroca y que fue determinante para la canonización de san Felipe Neri, me refiero a las reliquias[38], altamente condenadas por Lutero, pues no creía que un objeto pudiese encerrar o transmitir el poder de Dios y esto era parte de la corrupción que la Iglesia católica había introducido a la doctrina de Cristo. La promoción de las reliquias, sobre todo de los primeros cristianos y santos mártires, estuvo apoyada dentro de la Congregación del Oratorio con el trabajo arqueológico y humanista que realizaron[39]. El 31 de mayo de 1578 se descubría en la Via Salaria la entrada a miles de catacumbas cristianas, decoradas con pinturas que daban fe de las costumbres de la primigenia Iglesia. Fue Antonio Bosio (1575-1629), cercano a la congregación felipense y padre de la arqueología cristiana, quien exploró estos yacimientos. Sus descubrimientos fueron publicados en su obra póstuma *Roma Sotterranea Christiana* (1634), en ella incluyó dibujos de las pinturas encontradas en las catacumbas donde se muestra a

37. *Vid. Rituale Romanm, Paulo V. P.M. iussu editum,* Romae: Typographia Camerae Apostolicae, 1617, 401 pág. <https://docs.google.com/file/d/0ByY1ndAfoS5vby1GcVZKWHVlVjA/edit?pli=1> [Consultada el 18 de agosto de 2018]. WAINWRIGHT Geoffrey, Karen, Westerfield Tucker (eds.), *The Oxford History of Christian Worship,* USA, Oxford University Press, 2006, págs. 333-350.

38. SUÁREZ QUEVEDO, D., "De imágenes y reliquia sacras. Su regulación en las constituciones sinodales postridentinas del arzobispado de Toledo", *Anales de Historia del Arte,* 8, 1998, pág. 259.

39. MONTORO CASTILLO, M., Op. Cit., págs.148-154.

Cristo entregando a sus apóstoles sus enseñanzas, fue así que la iglesia católica cristiana, heredera directa de san Pedro apóstol, encontró la legitimación y continuidad de su doctrina desde los primeros tiempos de la religión. Lo relacionado con las reliquias se verificó al encontrar las tumbas de los mártires protocristianos quienes fueron incluidos en el *Martirologio Romano* (1583), del felipense César Baronio; la cruel muerte de estos personajes era un aliciente para el tema de la conversión. Fue en esta época que los testimonios y vestigios de los primeros santos cristianos tomaron un lugar central en la reforma católica y sirvieron de argumento adicional que apoyó la santidad de los hombres y de los objetos que les pertenecían. Sumado al *Martirologio*, los *Anales Eclesiásticos* fueron textos fundamentes para la defensa científica e histórica de la iglesia católica y determinantes en otras trasformaciones dentro de la institución, encabezadas, principalmente por el papa Urbano VIII (1623-1644).

Finalmente, es necesario hacer mención de la promoción y apoyo que se hizo a la Virgen María dentro de la iglesia postridentina y barroca. Después de la desestimación que Lutero hizo sobre la divinidad e incorruptibilidad de María Virgen, las hermandades se pusieron al amparo de ella y favorecieron su culto, colocándola como la principal intercesora de los hombres ante Dios. San Felipe Neri la instauró como una de las devociones sustanciales para los oratorianos y en varios pasajes de su *Vita* existe el testimonio de su relación con ella, incluso, la primera casa neriana está bajo el amparo de una advocación mariana. Una de las iconografías más comunes del santo florentino es aquella en la que está frente a la Virgen arrobado. Decía Felipe a sus discípulos: "Sabed hijo, i creedme, que lo sé, que no ai medio más poderoso para con Dios, que la intercesión de su madre"[40]. Además, siendo una congregación afecta a las jaculatorias, ordenó se rezasen dos: *Virgen María Madre de Dios, rogad a Jesús por mí*, y *Virgen y madre,* acompañada de todas las alabanzas marianas conocidas[41].

Uno de los episodios con mayor difusión y arraigo dentro de la Congregación, es aquel en que la Virgen se aparece al santo para advertirle del estado ruinoso de la Iglesia de Santa María in Vallicella. El santo comisionó al arquitecto Mateo del Castello que revisase el templo, su dictamen reafirmó lo dicho en la visión y hubo que reconstruirlo[42].

40. FRANCÉS URRUTIGORTI, M. A., Op. Cit., pág. 253.
41. Ibidem, pág, 253.
42. MARCIANO, J., *Memorias históricas…,* págs. 209- 210.

Durante los trabajos los obreros informaron que la viga principal estaba desarticulada de todo apoyo; el santo asumió que fue por intercesión de María que no cayó durante alguna de las ceremonias que se realizaron en el templo. Ello dio pie a las representaciones de la Virgen sosteniendo el techo de la iglesia de la Vallicella

Los fundamentos principales por los cuales los oratorianos promueven la devoción mariana se sustentan en: la maternidad, la gracia que recibió en su casa de Nazaret y la posibilidad de la redención del hombre a través de María. Consideran que, cuando la Virgen aceptó la encarnación de Dios en su cuerpo, "colaboró con prontitud y dedicación total a la iniciativa divina de salvación"[43], siendo esta una de las doctrinas fundamentales dentro del carisma y la santidad oratoriana.

Reflexiones finales

Este breve recuento sobre la santidad a la luz de la Congregación del Oratorio de san Felipe Neri permite entender algunos de los estatutos y dogmas que rigieron a la iglesia postridentina y barroca, que transformó su modelo de perfección espiritual impulsado institucionalmente. A partir de ese momento, inició la codificación de los procesos y las ceremonias de canonización, que en adelante se realizaron bajo la reglamentación y supervisión eclesiástica. Además, se favoreció a quienes formaran parte de alguna congregación religiosa y se pudiera comprobar histórica y científicamente la veracidad de hechos y milagros atribuidos. La santidad felipense está regida por el ejemplo del santo fundador y sustentada en los estatutos que rigen el sacerdocio, por el cual promoverán todas las tareas que de esta santa ocupación emanen. Son los oratorianos parte de la reforma de la Iglesia católica que, tras los cuestionamientos de Lutero, buscó recomponerse y trabajar en todas las críticas que le realizaron. Los testimonios de esta Iglesia triunfante lo podemos apreciar en el arte que patrocinó, en los templos que edificó y en las congregaciones y santos que reconoció.

43. Apartado 137. Sobre la *Devoción a María*, de la espiritualidad oratoriana, en < http://oratorio.mx/itinerario-espiritual/> [Consultada el 14 de abril de 2019]

“Un mártir de nuestra tierra mexicana”: la vida y beatificación del primer beato americano, San Felipe de Jesús

A martyr of our Mexican land: Life and beatification of the first American blessed, Saint Philip of Jesus

Cornelius Conover
University of Augustana
https://orcid.org/0000-0002-5734-5734 / cory.conover@augie.edu

Resumen
Este artículo sondea la vida de San Felipe de Jesús y su proceso de beatificación de los años 1597 a 1627. Este joven mártir se convirtió en el primer beato nacido en las Américas no por el apoyo de los criollos mexicanos sino por el esfuerzo de los franciscanos descalzos misioneros en Asia y por el rey de España quien abogó a su favor en la Curia Romana. Ese resultado implica que un símbolo importante de la identidad mexicana no se originó entre los criollos sino llegó como importación de Europa y Asia.
Palabras claves: San Felipe de Jesús, México, santos, beatificación, mártires de Nagasaki, criollismo, franciscanos descalzos

Abstract
This article examines the life of San Felipe de Jesús and his beatification process from 1597 to 1627. This young martyr became the first beato born in the Americas not because of support from Mexican creoles but rather thanks to the efforts of Discalced Franciscan missionaries in Asia and the king of Spain who lobbied on his behalf in the Roman Curia. This finding implies that one important symbol of Mexican identity did not originate among creoles but rather arrived as an import from Europe and Asia.
Keywords: *San Felipe de Jesús, Mexico, saints, beatification, martyrs of Nagasaki, creole identity, Discalced Franciscans*

Introducción

En diciembre de 1596, el líder máximo japonés, Toyotomi Hideyoshi, hizo prisioneros a unos misioneros de la monarquía española y a unos cristianos japoneses. Fueron acusados de haber preparado con su evangelización una invasión militar. Los guardias les cortaron una oreja y les llevaron en carrozas abiertas por las ciudades principales. El 5 de febrero de 1597, crucificaron a estos seis frailes franciscanos descalzos y a veinte cristianos japoneses en una colina a las afueras de Nagasaki. Felipe de Jesús, un fraile joven nacido en México, fue el primero en ser ejecutado.

Treinta años después en 1627, Urbano VIII beatificó a estos mártires. San Felipe se convirtió en el primer beato nacido en las Américas, un acontecimiento que enorgulleció a la Ciudad de México, su patria. En 1638 el clérigo Luis Vaca de Salazar declaró que el beato San Felipe de Jesús (c1571-1597) fue "nuestro mártir *insigne* de nuestra tierra mexicana, producto de su educación y cultura"[1]. Este tipo de patriotismo, según la historiografía de los santos en la América colonial, inspiró la formación de una identidad mexicana[2]. Sorprende averiguar, entonces, que, en el caso de San Felipe de Jesús, los criollos de México no rindieron veneración a su persona, no donaron dinero para su campaña de beatificación, ni ayudaron a organizar su proceso.

Este articulo examina el proceso de beatificación de los mártires de Nagasaki para concluir que San Felipe llegó a ser un beato por el esfuerzo de los descalzos misioneros en Asia y por la influencia del rey español en la Curia Romana. Esta afirmación implica que un símbolo importante de la identidad mexicana no se originó entre los criollos sino llegó como importación de Europa y de Asia.

Beatificación

Poco después del martirio, los franciscanos en Manila se reunieron en capítulo y decidieron enfocar todos sus esfuerzos en reabrir su misión

1. VACA SALAZAR, L., *Sermón predicado en la Santa Iglesia Catedral Metropolitana de México, a la fiesta del glorioso S. Felipe de Jesús, protomártir de la Indias, y patrón de la muy noble y leal ciudad de México*, México, Iuan Ruys, 1638, pág. 3.
2. HAMPE MARTÍNEZ, T., *Santidad e identidad criolla: estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1998; LAFAYE, J., *Quetzalcoátl and Guadalupe: The formation of Mexican national consciousness*, 1531-1813, Chicago, University of Chicago Press, 1987; RUBIAL GARCIA, A., *La santa controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, 1999.

en el Japón y en canonizar a sus compañeros muertos. Como primer paso, los descalzos tomaron testimonios para probar las virtudes de los mártires. Testigos sin excepción alabaron a los mártires por su heroísmo religioso. Diego de Valdés, por ejemplo, dijo que "los dichos padres y demás japoneses cristianos murieron con mucha paciencia, ánimo y alegría, cantando muchos himnos y salmos, glorificando a nuestro Señor"[3]. Hermosas palabras que animarán a los frailes a demostrar que las vidas de los compañeros no tenían reproche y que murieron por su fe —un resultado no completamente inesperado porque el provincial descalzo Fray Juan de Garrovillas escribió las preguntas y escogió a los testigos—. Como segundo paso, el capitán general y cinco prebendados de la catedral de Manila, entre otros, escribieron cartas en apoyo a los mártires. Uno de ellos, el Dr. Antonio Morga, dijo que los frailes perdieron la vida con "gran fervor a la fe... y desde entonces Dios ha hecho muchas maravillas... a través de sus cuerpos"[4].

En esta versión de los hechos, los mártires descalzos eran los héroes y los jesuitas portugueses eran los villanos. Es cierto que los jesuitas nunca estuvieron de acuerdo con el establecimiento de una misión franciscana permanente en el Japón, pero los frailes sospecharon que los jesuitas eran hasta cómplices en las muertes de sus compañeros. Un franciscano les acusó de "esquilmar la cosecha grande de almas, que la sangre de los mártires franciscanos había cosechado"[5]. La evidencia no comprueba esta conclusión, pero sí es cierto que, en el Japón, los jesuitas exiliaron a los frailes sobrevivientes. También convencieron a Hideyoshi para que restaurase su política de tolerancia hacia la cristiandad. La misión jesuita volvió a la normalidad. Pero para los frailes, todo cambió.

En las Filipinas, los descalzos escogieron a uno de los frailes exiliados, Marcelo de Ribadeneira, de procurador. El fraile abordó el galeón de Manila en 1598 hacia Acapulco. Llevaba a su cargo las valiosísimas reliquias de sus compañeros, sus testimonios para la beatificación y unas expectativas muy altas[6].

3. *Testimonios auténticos acerca de los protomártires del Japón*, México, Fondo Pagliai, 1954, pág. 152.
4. Antonio de Morga a Felipe II, Manila, 30 de junio 1597 en BLAIR, E. y ROBERTSON, J., eds., *The Philippine Islands, 1493–1803*, Cleveland, A. H. Clark, 1903–1909, tomo 10, págs. 25–27.
5. Alonso Muñoz a Francisco de Montilla, Manila, 3 de julio 1597, Archivo Franciscano Ibero-Oriental (AFIO), 143/17-3.
6. Pedro Martínez, "Testimonio," Macao, 26 de noviembre 1597, en RIBADENEIRA, M., *Historia del archipiélago y otros reynos [1601]*, Historical Conservation Society, Ma-

En su viaje a Europa, Ribadeneira averiguó que, por todos lados en el imperio español, la gente reconocía el martirio de Nagasaki de una manera muy parecida. El común de los vasallos, los oficiales, y hasta el rey, compartían la misma visión de una España católica; una identidad imperial que les obligaba a apoyar a los franciscanos. Cuando Ribadeneira arribó a Nueva España en diciembre de 1598, todo el público hablaba del martirio. Los habitantes del virreinato estaban indignados: creían que los jesuitas portugueses habían conspirado para echar a los franciscanos del Japón. Según una historia que circulaba, los padres de la Compañía de Jesús habían provocado el incidente cuando intentaron a sobornar al emperador para expulsar a los descalzos de Japón diciendo que los frailes eran "inútiles, pobres, y miserables"[7]. Los súbditos novohispanos también reconocieron la santidad de los mártires. Muchos pidieron a Ribadeneira una reliquia[8].

El religioso descalzo llegó a España a mediados de junio de 1599. Allí se juntó con un coreligionario poderoso, fray Juan de Santa María. Este hermano había servido de provincial de los descalzos de Castilla y fue confesor de la hija de Felipe III. Juntos empezaron a pedir el apoyo de sus compatriotas a favor de los mártires de Nagasaki. Santa María compuso un relato del martirio dirigida al gran público[9]. Enfatizó el heroísmo de los mártires y agregó unos milagros nuevos, por ejemplo, la curación de un leproso con una cuerda franciscana mojada en agua bendita[10]. Santa María y Ribadeneira consiguieron una audiencia con Felipe III que fue todo un éxito. Al escuchar la historia de los mártires y al ver una pintura de ellos sacrificados en sus cruces, el rey se conmovió. Prometió más fondos para la misión descalza de Asia y, tal vez, igual de valioso, le dio a Ribadeneira cartas de introducción para sus administradores reales en Roma. Esta recomendación significaba que el descalzo podía pedir la ayuda de la poderosa comunidad de españoles en la Santa Sede.

---

nila, MDB Printing, 1970, tomo 17, págs. 530–532; y *Testimonios auténticos…*, págs. 332–341 y 342–357.

7. Manuel de la Madre de Dios, "Apología en favor de los padres de la Compañía sobre las muertes que Combacodono, emperador del Japón, mandó dar a los padres descalzos de San Francisco el año de 1597 porque predicaban la ley xpiana," Real Academia de la Historia de Madrid (RAH), Jesuitas, tom. 9/2665, fols. 235–248.
8. Marcelo de Ribadeneira, "Testimonio," Puebla, 28 de diciembre 1598, Nettie Lee Benson Latin American Collection en la Universidad de Texas, Austin, tom. G64, fol. 63.
9. SANTA MARÍA, J., *Relación del martirio que seis padres descalzos Franciscanos, y veinte japones cristianos padecieron en Japón* [1601], Madrid, Raycar, S.A. Impresores, 1966.
10. Ibidem, pág. 393.

Cuando Ribadeneira llegó a Roma en 1599, las reformas de la época habían renovado el poder de la Curia Romana. El esplendor de la basílica de San Pedro y otras iglesias nuevas dieron pruebas de la grandeza de la iglesia católica. Reformas administrativas también habían concentrado más autoridad en la Curia Romana[11]. El papado tenía jurisdicción sobre dos asuntos relevantes para los descalzos: primero, la orden de hermanos menores necesitaba su permiso para legalizar formalmente su misión en el Japón. Segundo, precisaban la aprobación de la Congregación de Ritos para canonizar a los mártires. Este órgano colegiado relativamente nuevo autorizaba cambios en la liturgia católica. Las preocupaciones sobre un ceremonial litúrgico cada día más complejo y con usos diferentes de una parroquia a otra impulsó la creación de un breviario estándar en 1568 y después de la Congregación de Ritos para mantener el orden en el santoral[12]. Era tan nuevo que no todos sabían las normas que iban a gobernar la congregación. La etapa intermediaria de beatificación le sorprendió a Ribadeneira quien esperaba conseguir una bula de canonización[13].

Las reglas nuevas y la burocracia papal se constituyeron retos difíciles, pero colectivamente el imperio español había invertido recursos considerables para cultivar amigos en la Santa Sede[14]. Los españoles ocupaban, además, posiciones altas en la iglesia romana. En Roma, Ribadeneira podía contar con la ayuda de Fr. Francisco de Sosa, el ministro general de la orden franciscana y quien —como Ribadeneira— había profesado en el convento de San Francisco en Salamanca. Gracias a Sosa, el capítulo general de los Franciscanos votó a favor de enfocarse solamente en la beatificación de los mártires de Nagasaki (y un fraile de Andalucía, mártir en Jerusalén)[15]. También ayudó el español

11. O'MALLEY, J., *Trent and all that*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, págs. 119–143.
12. DITCHFIELD, S., *Liturgy, Sanctity, and History in Tridentine Italy: Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, págs. 1–9. Historiadores todavía discuten el significado de las reformas de esta época. Para un estudio que enfatiza que las reformas sí tuvieron el efecto buscado, véase KLAUSER, T., *A Short History of the Western Liturgy*, Halliburton, J., trad., Oxford, Oxford University Press, 1969, págs. 117–152; para su aplicación en España, véase NALLE, S., *God in La Mancha: Religious Reform and the People of Cuenca, 1500–1650*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.
13. RIBADENEIRA, M., *Historia...*, pág. 506.
14. DANDELET, T., *Spanish Rome, 1500-1700*, New Haven, Yale University Press, 2002, cap. 3. Para los límites del poder español, véase LEVIN, M., *Agents of Empire: Spanish Ambassadors in Sixteenth-Century Italy*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2005, págs. 107-133.
15. No mencionaron el nombre del fraile. RIBADENEIRA, M., *Historia...*, pág. 11.

monseñor Francisco Peña, auditor de la Congregación de Ritos[16]. Peña escribió una adenda que defendía que los de Nagasaki fueron mártires verdaderos[17]. La declaración de este prelado tenía peso, más si cabe porque él mismo juzgaría los méritos del caso para la Congregación de Ritos. Los frailes mandaron sus documentos al papa Clemente VIII y pidieron una audiencia.

Mientras tanto, la Compañía de Jesús estaba aplicando sus propios recursos políticos para detener cualquier avance de los franciscanos. Según los jesuitas, los frailes desestabilizaron Japón y por eso no debían de regresar. Se pusieron en contra de la campaña para beatificar a los mártires —especialmente porque sus fundadores y patrones, San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier, tampoco estaban canonizados. Se quejaron a la Congregación del Santo Oficio que los descalzos estaban diciendo mentiras acera de la misión en Asia[18]. Entre otros esfuerzos, los jesuitas publicaron su propia versión de la persecución en Japón. El autor [Luis Frois] pintó a los franciscanos como incompetentes cuya ineptitud provocó sus propias muertes[19]. Según él, los verdaderos héroes fueron los tres japoneses cristianos asociados con la Compañía de Jesús[20].

Les iba mal a los frailes en Roma, pero en España era exactamente lo opuesto. Cuando otro de los sobrevivientes descalzos, fray Juan Pobre llegó a España desde Filipinas en mayo de 1600, Felipe III le obsequió con fondos suficientes para llevar un grupo enorme, de cuarenta misioneros, desde España al Extremo Oriente[21]. Pero cuando el descalzo se fue a Roma, no logró absolutamente nada. Los dos asuntos importantes para los franciscanos se estancaron.

Lo que permitió a los descalzos a regresar al Japón no fue la licencia del papa sino un cambio de régimen en el Imperio insular. Después de la muerte de Toyotomi Hideyoshi, Tokugawa Ieyasu se apo-

16. DANDELET, Op. Cit., págs. 92 y 142–144.
17. Es decir que se murieron porque evangelizaron la palabra de Dios, se enfrentaron a sus muertes con buena voluntad y constancia, y Dios distinguió sus muertes con milagros. PEÑA, F., "Adición," en RIBADENEIRA, M., *Historia…*, págs. 640–652.
18. Memorial, Simancas, Estado, leg. 973, fol. 1, en *Documentos franciscanos de la cristiandad de Japón (1593–97)*, ÁLVAREZ-TALADRIZ, J., ed., Osaka, 1973, págs. 157–158.
19. FROIS, L., *Relación del martirio de los 26 cristianos crucificados en Nangasaqui el 5 febrero de 1597*, GALDOS, R., ed., Roma, Tipografía de la Pontificia Universidad Gregoriana, 1935, págs. 32, 87.
20. Ibidem, pág. 101.
21. PÉREZ, L., "Memoriales y otros documentos del P. Francisco de Montilla," *Archivum Franciscanum Historicum*, 13, 1920, pág. 196.

deró de las islas japonesas en 1600[22]. Ese año, Ieyasu dio el anhelado permiso a los descalzos para restaurar su misión[23]. En junio de 1601, Juan Pobre regresó a las Filipinas con un grupo de cuarenta frailes; algunos de ellos continuaron al Japón[24]. Un año después, los dominicos y agustinos españoles también llegaron a evangelizar en Japón, todos sin el permiso del papa. Reconociendo que estas limitaciones no servían, Paulo V finalmente abrió las islas japonesas a todas las órdenes religiosas en 1608. En su bula, dijo que las restricciones "no han dado el fruto esperado". Algunas veces, escribió el papa, "es necesario cambiar nuestra mente"[25]. La licencia oficial llenó de satisfacción a los descalzos, pero todavía temían que nunca iban a poder beatificar a sus mártires. Por un lado, los jesuitas tenían menos razón de oponerse a la causa. Por otro lado, muchas otras causas todavía competían por la atención del papado —siete campañas de beatificación solamente en el territorio español y sus colonias ultramarinas—[26]. El proceso se estancó hasta que nuevos acontecimientos en Japón reclamaron de nuevo la atención del mundo católico.

A principios del siglo XVII, la iglesia católica en el Japón estaba creciendo rápidamente. Los misioneros tenían la libertad de evangelizar y de construir iglesias. En 1613, un grupo de frailes emprendió un viaje audaz con la firme convicción de que Japón sería católico y aliado de España. El descalzo fray Luis Sotelo convenció al gobernador regional Masamune Date de que mandase un agente diplomático a España y Roma[27]. Tenían dos propósitos: uno, abrir relaciones comerciales entre el gobernador y el occidente; y dos, conseguir más misioneros, un seminario y un obispado para la iglesia japonesa. Muchos observadores notaron las contradicciones del comisionado. Por ejemplo, ni

22. OLIVIERA E COSTA, J., "Tokugawa Ieyasu and the Christian daimyō during the crisis of 1600," *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 7, diciembre 2003, págs. 48–50.
23. Jerónimo de Jesús al Provincial de Manila, [Kyoto], PÉREZ, L., ed., *Archivum Franciscanum Historicum*, 21, 1928, pág. 314.
24. POBRE, J., *Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón "San Felipe"*, MARTÍNEZ PÉREZ, J., ed., Valladolid, Imcodávila, 1997, pág. 418.
25. PAULO V, *Sedis Apostolicae Providentia*, Roma, 11 de junio 1608, Gravian, T., trad., AFIO, 1/11.
26. Otras fueron las de Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Salvador de Horta, Isidro Labrador, Nicolás Factor, Fr. Beltrán, Tomás de Villanueva, y tal vez más. Mathías de Andrade, "Memoria para nra Rmo Pe Comisario General de Indias de lo que se ha de hacer así para la canonización de nuestros santos mártires del Japón," Araceli, Roma, 1609, AFIO 600/14-1, fol. 95.
27. Sotelo a Felipe III, del mar, 1 de octubre 1614, en *Dai Nippon Shiryo*, THE INSTITUTE OF HISTORICAL COMPILATION, comp., Tokyo, Imperial University of Tokyo, 1909, part. 12, tom. 12, pág. 22.

Masamune ni sus representantes eran cristianos[28]. Masamune tampoco era la máxima autoridad del Japón y por eso no tenía competencia para firmar un contrato de concesiones comerciales. Es probable que estas limitaciones impidiesen al negociador conseguir ninguno de los objetivos marcados; el logro principal de la embajada fue revitalizar la causa de beatificación de los mártires.

El enviado tenía el supuesto propósito de mejorar relaciones entre el Japón y Occidente, pero en realidad la embajada japonesa generó muchos conflictos. El capitán del galeón de Manila, Sebastián Vizcaíno creyó que los japoneses (había casi setenta) iban a matar a los españoles durante el largo viaje de Manila a Nueva España. Oficiales en Acapulco y ciudad de México tuvieron que asignar unos guardias a la nación japonesa para prevenir un motín[29].

Sotelo, el representante de Masamune, Hasekura Rokuemon Tsunenaga, y dieciocho japoneses más, siguieron el viaje para las cortes de Madrid y de Roma. En Madrid, Felipe III recibió al grupo con cortesía, pero rechazó sus solicitudes[30]. Sin embargo, el rey vio que el comisionado podía servirle de algo. Felipe dio permiso a la embajada para proseguir su viaje a Roma y escribió a sus ministros, "que vean los herejes [protestantes] que cuando ellos no obedecen al Papa vienen [otros] de partes tan distantes a postrarse a sus pies"[31]. En una carta secreta a su embajador en la Santa Sede, pidió que el papa Paulo V negara todas sus peticiones[32].

La visita de Sotelo en Roma, igual que la de España, fue un triunfo en las relaciones públicas y un fracaso diplomático[33]. Asistieron a muchas recepciones: la audiencia en la Sala Regia de la corte pontificia

28. El representante de Masamune, Hasekura Rokuemon Tsunenaga, se bautizó en Europa, pero al regresar al Japón, se abjuró de cristianismo diciendo que lo hizo por razones diplomáticas. MERIWETHER, C., "A Sketch of the Life of Date Masamune and an Account of His Embassy to Rome," *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 21, 1893, pág. 55.
29. Sebastián Vizcaíno a Marquis of Salinas, Mexico, 20 de mayo 1614, en *Dai Nippon Shiryo*, Op. Cit., págs. 111–112. Marqués de Guadalcazar, "Orden," México, 5 de marzo 1614, en ibidem, pags. 29–30.
30. "Relación que propuso el embajador del Japón al rey de España y la respuesta del Rey," 30 de enero 1615, en ibid., pág. 144.
31. Consejo de Indias, Madrid, 2 de abril 1615, en ibid., pág. 158.
32. Felipe III a Francisco de Castro, Burgos, septiembre 1615, en ibid., pág. 209.
33. El embajador de España (Francisco de Castro) y el Cardenal Gaspar Borghese organizaron una recepción extravagante en Roma parecida a las que usaron para recibir a los embajadores de España en la Santa Sede. "The preface and the first ten chapters of Amati's *Historia del Regno di Voxv*...," Viglielmo, V., trad., *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 20, diciembre 1957, pág. 621.

con asistencia de muchos cardenales[34], el recibimiento del cabildo de la ciudad de Roma que nombró a Hasekura ciudadano[35]. Justo en ese tiempo, los jesuitas estaban en medio de su propio periplo europeo para promover su misión en el lejano Oriente. El misionero flamenco, Nicolás Trigault, había estado viajando por Europa desde 1614 pidiendo donaciones para la evangelización de la China[36]. Cuando llegó a Roma, notó con celos la atención dada a la comisión franciscana[37]. Para minimizar la influencia de los frailes, los jesuitas difundieron cartas cuestionando las calificaciones del enviado japonés y del propio Sotelo[38]. Viendo los resultados del diplomático, los jesuitas no debían de haberse preocupado.

En la junta de Sotelo y Hasekura con Paulo V, el papa evitó diplomáticamente todos los puntos controvertidos. Con palabras suaves rechazó un obispado, seminario y más fondos para Japón. Aprobó solamente nuevas indulgencias para la devoción del cordón de los franciscanos y para rezos de los japoneses cristianos[39]. Paulo V también recomendó la causa de beatificación de los mártires de Nagasaki a la Congregación de Ritos[40]. Clérigos experimentados en la política de la Santa Sede sabían que fueron solamente gestos simbólicos. Observadores como el cardenal Borghese opinó que la embajada de Sotelo fue un fracaso total[41].

Peor todavía, Europa se enteró que las autoridades japonesas estaban persiguiendo a los cristianos nuevamente. A comienzos de 1614, oficiales exiliaron a misioneros y ordenaron a los japoneses a abandonar el catolicismo bajo amenaza de pena de muerte[42]. Muchos murieron,

34. Francisco de Castro a Felipe III, Roma, 12 de noviembre 1615, en *Dai Nippon Shiryo*, Op. Cit., págs. 261–262.
35. MUCANTIJ, P., "Ceremoniarum magistri, Diariorum ceremonialium," Roma, 29 de octubre 1615, en *Dai Nippon Shiryo*, Op. Cit., págs. 218–219.
36. LAMALLE, E., "La propaganda du P. Nicolas Trigault, en faveur des missions de Chine (1616)," *Archivum historicum Societatis Iesu*, 9, 1940, págs. 60–62.
37. Nicholas Trigault a los jesuitas en la China, Bruselas, 2 de enero 1617, en ibidem, págs. 114–116.
38. Simon Conatrini al Doge de Venice, Roma, 31 de octubre 1615, en *Dai Nippon Shiryo*, Op. Cit., págs. 231–233.
39. Cristianos japoneses de Kyoto, Fuximi, Osaka, y Sakai firmaron la carta. Cristianos japoneses al Papa Paulo V, Japan, 1 de octubre 1613, en ibidem, págs. 276–289.
40. Papa Paulo V a los cristianos japoneses, Roma, 27 de diciembre 1615 (borrador), en Ibid., pág. 314.
41. Cardenal Borghese al nuncio papal en Madrid, Roma, 9 de diciembre 1615, en ibid., pág. 302.
42. LACH, D., *Asia in the Making of Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, tomo 3, lib. 1, pág. 174; BOXER, C., *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley, University of California Press, 1951, pág. 330; y AFIO, exp. 600.

incluyendo a Sotelo. El fraile sevillano fue quemado vivo poco después de su regreso a Japón en 1618.

Irónicamente, la persecución que terminó con el cristianismo en el Japón también impulsó la campaña para beatificar a los mártires de Nagasaki. En febrero de 1619, la Sagrada Rota autorizó a los descalzos abrir el proceso en el tribunal apostólico[43]. Uno de los auditores era el español, Alfonso Manzanedo de Quiñones.

Los franciscanos descalzos se enfocaron nuevamente en recaudar testimonios acerca de sus compañeros martirizados. El procurador Fray Pedro Bautista (no era pariente del mártir del mismo nombre) pasó seis años para formar tribunales en la Ciudad de México, Puebla, Manila, Macao, y Nagasaki[44]. En cada lugar, oficiales y otros testigos hablaron de la virtud y heroísmo de los mártires. Con su testimonio completo, Bautista regresó a Europa. De nuevo, los franciscanos españoles podían contar con el apoyo de sus poderosos paisanos. El rey y la reina escribieron cartas en febrero de 1625 para encomendar la causa al embajador de España en la Santa Sede[45].

Para canonizar a los mártires de Nagasaki, Bautista necesitaba todo el apoyo político y los recursos económicos que podía conseguir. De regreso en Roma, Bautista se enfrentó el reto difícil de convencer a los auditores de la Rota a certificar los resultados de sus tribunales. En 1625, había por lo menos diez procuradores más tratando de hacer exactamente lo mismo[46]. Pero pocos de estos contaban con la ayuda del rey de España[47]. Un procurador italiano de una causa competidora notó

43. "Litterae remissoriales ab auditoribus Sacrae Rotae cum insertione Rotuli pro beatificatione SS. Petri Baptistae et sociorum ejes, martyrum japonensium, Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Discalceatorum," Roma, 27 de mayo 1619 en MATRITENSI, F., *Bullarium fratrum ordinis minorum sancti francisci*, Madrid, Ex Typographia Emmanuelis Fernandez, 1744, tom. 1, págs. 504–508.

44. ABAD PÉREZ, A., "Cristianismo en el Japón," *Archivo Ibero-Americano*, 2a ser., 37, enero–marzo 1977, pág. 4; Archivio Segreto Vaticano, Congregazione dei Riti, Processus, toms. 1220–1224.

45. Reina Elizabeth a Fernando de Navarrete, Pardo, 8 de febrero 1615, Archivo General del Ministerio de Asuntos Exteriores, Renovado, Embajada de España en la Santa Sede (EESS), leg.153, fol. 71; y Felipe IV al Duque de Pastrana, Pardo, 3 febrero 1625, EESS, leg. 153, fol. 72.

46. Los dominicos y los españoles apoyaron a la causa de Pío V. DITCHFIELD, S., Op. Cit., pág. 242. Entre otros candidatos españoles fueron Ramón Nonato, Elizabeth de Portugal, y Pedro Regalado. Otras campañas abiertas eran las de Cayetano Thiene, el fundador de los teatinos; el Papa Gregorio X; Columba de Rieti; Mateo Carreri; Andrés Avellino; y Félix de Cantalice.

47. Para otra carta del rey a favor de los mártires de Nagasaki, véase Felipe IV al Conde

con frustración la influencia del monarca español en la Curia Romana: "Se nos ha complicado nuestra causa porque Su Santidad, no queriendo favorecer al Rey de España, ni siquiera aprobará la nuestra para no dar la impresión de parcialidad"[48]. Las noticias del recrudecimiento de la persecución de cristianos en el Japón dieron urgencia adicional a la campaña de beatificación de los mártires de Nagasaki[49].

Ayudados por el rey, la santa causa de los mártires de Nagasaki pasó por los últimos obstáculos para su beatificación a mediados de 1627. Primero, la Sagrada Rota aprobó el testimonio[50]. En julio, la Congregación de Ritos y la Sagrada Rota certificaron que los de Nagasaki eran mártires verdaderos y recomendaron que el papa les beatificase[51]. El 19 de julio de 1627, una asamblea de cardenales ratificó la beatificación y ofició una misa en honor a los mártires[52]. Finalmente, el 14 de septiembre de 1627, Urbano VIII nombró a los seis franciscanos y a diecisiete de los cristianos japoneses *beatos*[53]. El papa beatificó a los tres mártires jesuitas el día siguiente[54].

Las celebraciones para festejar a los santos nuevos revelaron el valor y beneficio de tanta inversión de tiempo y dinero para la orden franciscana y para el rey. Urbano VIII les confirió prestigio y renombre a los franciscanos descalzos cuando dijo una misa y un oficio para los mártires. Toda España celebró misas en honor a estos santos nuevos —incluyendo al rey y su corte en el monasterio real de San Gil—[55]. Celebraciones parecidas tuvieron lugar en Baena, Andújar, Granada, Sevilla, Victoria, Segovia, y Barcelona[56]. En el ultramar también pasó

de Oñate, Aranjuez, 25 de abril 1627, EESS, leg. 153, fol. 75.

48. El procurador, Pietro Maria Campi, lamentó que su campaña a favor de Gregorio X se había estancado. DITCHFIELD, S., Op. Cit., pág. 243.
49. Felipe IV al Conde de Oñate, Aranjuez, abril 1627, EESS, leg. 153, fol. 74.
50. URBANO VIII, *Salvatoris Domini nostri*, Roma, 14 de septiembre 1627, Castañer, F., trad., Madrid, Viuda de Luis Sánchez, 20 de diciembre 1627.
51. "Decretum S. C. R. Congreg. in quo decernitur constare de miraculis, & martyrio 23. Martyrum, Ordinis Fratrum Minorum Discalceatorum in Regno Japponiae," Roma, 3 de julio 1627, MATRITENSI, Op. Cit., tom. 2, págs. 86, 320.
52. Ibidem, pág. 86.
53. URBANO VIII, *Salvatoris Domini*....
54. URBANO VIII, *Indultum S. D. N. Urbani VIII. Celebrandi Missam, & recitandi Officium, de tribus Martyribus Paulo Michi, Ioanne de Goto & Didaco Quizai e Societate Iesu*, 15 de septiembre 1627, Roma, M. A. Maraldus, 1627, en RAH, Jesuitas, tom. 67/10.
55. MALDONADO, F., *Sermón en la octava que en esta corte se consagró a la gloria de los veinte y tres m*ártires del *Japon*, Madrid, Viuda de Luis Sánchez, Impresa del Reyno, 1627.
56. ARRIAGA, G., *Fiestas que celebró la noble villa de Baena a la canonización de los gloriosos m*ártires del *Japón*, Montilla, Imprenta del Excelentísimo Señor Marqués de Priego, 1628; VILLAR, F., *Relación de la fiesta que celebró el muy observante convento*

lo mismo. Por ejemplo, en Manila, el agustino y nativo de la Ciudad de México, Juan de Medina escribió que las beatificaciones coronaron la actividad misionera de los españoles y todo fue gracias a "los soberanos de España, a través de sus gastos de hombres y dinero las banderas de la Iglesia han volado sobre las partes del mundo más remotas y desconocidas"[57]. En dominios tan vastos y compuestos de intereses variados, las beatificaciones de los mártires de Nagasaki unieron a sus comunidades con el catolicismo encabezado por un rey piadoso[58].

En conclusión, gracias a la ayuda de las autoridades españolas desde Manila a Madrid, los descalzos restauraron su misión en Japón y beatificaron a sus mártires. En lugares sin este patriotismo español —como en la Curia Romana— los descalzos encontraron muchos más obstáculos burocráticos. El rey fue la persona clave en este imperio piadoso de España. Cumplió con su rol de patrón y vicario de la iglesia. En cambio, los criollos de la Ciudad de México no le echaron una mano a su compatriota, San Felipe. Este empezó su segunda vida —la de un santo—en una posición precaria. Estaba más vinculado al rey y a la misión asiática que a los criollos, a los que supuestamente representaba.

de San Francisco de Andújar, Granada, Martín Fernández, 1629; CANO DE MONOTOR, G, *Sermón en la beatificación de los veintitrés hijos gloriosos del gran patriarca Francisco*, Sevilla, Juan de Cabrera, 1628; IÑIGUEZ COLODRO DE GUEVARA, P., *Loores, y fiestas a los veinte y tres santos mártires del Japón*, Villa de Aro, Juan de Mongaston, 1628; *Historia de la beatificación de los m*ártires *japoneses*, Segovia 1628; *Relación de las fiestas que en honor y loor de los veintitrés m*ártires *ha hecho el convento del Padre San Francisco de la ciudad de Barcelona*, Barcelona, Esteuan Liberos, 1628.

57. MEDINA, J., *History of the Augustinian Order in the Filipinas Island* [1630], Robertson, J., trad., en BR, tom. 24, págs. 174-175.

58. Pedro Matías, Pablo de Jesús, y Juan de Garrovillas a Felipe III, Manila, 30 de junio 1603, PÉREZ, L., ed., *Archivo Ibero-Americano*, 1ª ser., 14, julio–agosto 1915, 448.

Las estampas de santos franciscanos en el Virreinato de Nueva España, durante el siglo XVIII

The engravings of Franciscan Saints in the Viceroyalty of New Spain, for the 18th century

Juan Isaac Calvo Portela
Universidad Complutense de Madrid
https://orcid.org/0000-0002-2565-2166 / juaniscportel6@hotmail.com

Resumen
La representación de los santos franciscanos en las estampas abiertas en Nueva España, durante el siglo XVIII, para ornar libros y carteles de tesis universitarias, va a ser muy común. Entre estos santos ocupa un lugar destacado al fundador de la Orden, san Francisco de Asís, o uno de sus santos más venerados, san Antonio de Padua. También hay estampas dedicadas a otros franciscanos menos conocidos como Salvador de Horta, Andrés de Conte o Jacobo della Marca, o el primer santo y mártir novohispano, san Felipe de Jesús, cuyas representaciones gráficas en el Virreinato, fueron muy usuales. El siglo XVIII tiene que considerarse la Edad de Oro del arte gráfico virreinal, gracias a la labor de algunos artistas como Francisco Silverio, Manuel Galicia de Villavicencio o José Benito Ortuño, que emplearon la talla dulce sobre planchas de cobre, aunque esto no supuso la desaparición de la entalladura que siguieron usando los grabadores anónimos o el monogramista M.V.
Palabras clave: Estampas. Franciscanos. Santos. Imprenta. Nueva España. Siglo XVIII.

Abstract
The representation of the Franciscan saints in the engravings made during the 18th century in New Spain to decorate books and posters of university dissertations is to be very common. Among these saints occupy a prominent place the founder of the order, St. Francis of Assisi, and one of the most venerated, St. Anthony of Padua. There are also engravings dedicated to other less known Franciscans such as Salvador de Horta, Andrés de Conte or Jacobo della Marca, or the first saint and martyr of New Spain, Saint Philip of Jesus, whose graphic representations in the Viceroyalty were very common. The eighteenth century has to be considered the Golden Age of viceregal graphic art, thanks to the work of the some artists such Francisco Silverio, Manuel Galicia de Villavicencio or José Benito Ortuño, who skillfully carved on copper plates, although this did not mean the disappearance of the woodcut that anonymous engravers or the monogram M. V. kept using.
Keywords: *Engravings. Franciscans. Saints. Press. New Spain. 18th. Century.*

Introducción.

Si el estudio del arte gráfico en Nueva España sigue siendo un tema que ha pasado desapercibido para la mayoría de investigadores, aún lo es más el de las representaciones de los santos de la Orden Franciscana en las estampas novohispanas del siglo XVIII. A lo largo de este siglo, el arte gráfico novohispano vivió un gran auge, gracias a la labor de algunos grabadores que abrieron numerosas estampas con una temática muy variada y de gran calidad técnica. Estos artistas trabajaron en los dos grandes centros tipográficos del Virreinato, Ciudad de México y Puebla, porque desde su origen en el siglo XVI la estampa va a estar íntimamente unida al desarrollo de la imprenta en Nueva España. Aunque el uso del grabado calcográfico no supuso la desaparición de la entalladura[1], sino que hubo una convivencia entre ambos lenguajes.

Por otra parte, no podemos pasar por alto la importancia que tuvieron los franciscanos en el Virreinato, no sólo porque fueron los primeros misioneros en arribar a las tierras mexicanas, sino porque se extendieron por la mayor parte del territorio, realizando una destacada misión evangelizadora entre pueblos sumamente diversos. Además ejercieron una notable influencia en la vida espiritual del Virreinato a través de sus conventos y misiones. A partir de fines del siglo XVII, los frailes franciscanos de los Colegios de Propaganda Fide fueron protagonistas de la tercera etapa misional en el norte del Virreinato, y tras la expulsión de los jesuitas en 1767, tuvieron que hacerse cargo de muchas de las misiones que la Compañía tenía en el norte de Nueva España[2].

Las estampas que vamos a analizar son sólo una pequeña muestra de todas las que se abrieron dedicadas a los santos franciscanos. Ilustran libros de devoción o las tesis de la Real y Pontificia Universidad de Ciudad de México. Al igual que en la Península y Europa, fue habitual que se reutilizaran las planchas en varios impresos, tanto libros como tesis, por un mismo taller tipográfico como sucede con el de los Rodríguez Lupercio de la capital virreinal.

Entre los impresos devocionales destacan los Sermones y las Novenas, siendo más abundantes los primeros en los albores de la

1. MARTÍNEZ PEÑALOZA, T., "Atisbos del Barroco Mexicano", en *Imprentas, ediciones y grabados de México Barroco*, Puebla, Museo Amparo, 1995, pág. 56.
2. BARGELLINI, Cl., "El arte en las misiones del norte de la Nueva España", en BARGELLINI, Cl., KOMANECKY, M., *El Arte de las Misiones del Norte de la Nueva España*, Ciudad de México, Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2009, pág. 61.

centuria, mientras que a medida que avance el siglo se harán más comunes las Novenas[3]. Otro tipo de libro en el que encontramos estos grabados son los dedicados a las imágenes de devoción, que fueron frecuentes en la producción de las imprentas novohispanas durante este siglo[4]. La mayoría de estos libros son impresos de escasa entidad, de pocos folios y de formato pequeño (8º, 16º, etc).

Figura 1. Monogramista: M.V. San Francisco de Asís penitente. En Antonio de la Riba, *Sermón panegyrico que en la celebridad de Nuestro Padre san Francisco predicado el día 4 de octubre de 1712*, Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1712. Biblioteca Palafoxiana, 15554-G.

Los santos franciscanos en las estampas novohispanas.

El panteón de santos franciscanos representados en estas estampas está encabezado por el propio fundador de la Orden, san Francisco de Asís. Desde los primeros momentos de la evangelización va a ser uno de los santos más representados, como prueban las pinturas murales con escenas de su vida en los cenobios de Cholula y Huejotzingo. El arte gráfico no fue ajeno a esta proliferación como demuestra su imagen en el libro de Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, de 1571.

La primera estampa a la que nos vamos a referir es una entalladura que ilustra el libro de Antonio de la Riba, *Sermón panegírico que en la celebridad de Nuestro Padre san Francisco predicó el 4 de octubre de 1712*, impreso en la capital virreinal por la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio[5] (Fig. 1)[6], y fue reutilizada en la tesis de Francisco Javier Gómez de Cervantes, que tiene el pie de imprenta de los herederos de la viuda

3. RAGON, P., "Las imprentas coloniales e historia de las devociones en México (Siglos XVII y XVIII), *REDIAL*, nº 8-9, 1997-1998, págs. 35 y 38. MORENO, O., "Producción impresa y autores en una ciudad episcopal: Puebla de los Ángeles, 1701-1770", en CERVANTES BELLO, F. J., *Libros y lectores en las sociedades hispanas: España y Nueva España (siglos XVI-XVIII),* Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016, pág. 186.
4. RAGON, P., *Op. Cit.*, pág. 34
5. MEDINA, J. T., *La Imprenta en México, 1539-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, T. III, pág. 463.
6. Biblioteca Palafoxiana, 15554-G.

de Rodríguez Lupercio y la fecha de 1718[7]. En el ángulo inferior derecho encontramos las iniciales del grabador (M.V.), del que desconocemos el nombre, aunque Donahue-Wallace ha señalado que estuvo activo entre fines del siglo XVII y principios del XVIII, trabajando habitualmente con la tipografía de los Rodríguez Lupercio[8].

El santo sigue el tipo iconográfico que se ha denominado postridentino, con los rasgos de un asceta macilento y descarnado, de expresión torturada[9]. Que los pintores y escultores novohispanos tomaron como modelo o fuente de inspiración grabados europeos es de sobra conocido, sin embargo, hasta la fecha no se ha estudiado el empleo de los mismos por los grabadores virreinales. El monogramista M.V. en sus entalladuras demuestra su gran conocimiento de las obras de grabadores italianos y flamencos. En este caso toma como modelo la estampa del artista italiano Francesco Vanni de San Francisco en éxtasis con un ángel músico[10]. Tanto en la figura como en la composición del espacio sigue el modelo de la estampa de Vanni. El santo está sentado en una roca, meditando sobre la Pasión de Cristo, abrazado a la cruz y con su rostro toca la cabeza de Cristo crucificado. Mientras que apoya uno de sus codos en una calavera que se va a convertir en uno de sus símbolos parlantes más comunes desde fines del siglo XVI. En primer plano, en el ángulo inferior derecho se encuentran una pequeña cesta de mimbre y un platillo vacío, quizás para aludir a su vida de privaciones materiales. A diferencia de la lámina de Vanni, no aparece el ángel músico tañendo una viola da gamba, sino que en el lado izquierdo se abre un paisaje en el que distinguimos una cruz y al fondo unas montañas.

El empleo que este grabador hace de la entalladura podría parecer anacrónico para los estándares europeos, sin embargo, como ya hemos indicado seguía siendo un procedimiento usual en Nueva España. Además sus obras demuestran una conciencia de los principios del grabado barroco reproductivo. Emplea una técnica fina, aunque con un excesivo sombreado de los contornos, tratando de imitar el potencial

7. Archivo General de la Nación (a partir de ahora AGN), Universidad, vol. 264, fol. 635r.
8. DONAHUE-WALLACE, K., *Prints and printmakers, in viceregal Mexico City, 1600-1800*, Alburquerque, University of New Mexico, 2000 (tesis inédita), págs. 41-42. La consulta de la misma ha sido posible gracias a la Dra. Clara Bargellini Cioni del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM.
9. RÉAU, L., *Iconografía del arte cristiano. Los santos*, Barcelona, Serbal, 1996-1998, tomo 2, vol. 3, pág. 559.
10. Rijksmuseum, RP-P-OB-38284. https://rijks-web.azurewebsites.net/en/search/objects?p=1&ps=12&f.principalMakers.name.sort=Francesco+Vanni&st=Objects&ii=8#/RP-P-OB-38.284,8

pictórico por medio de la entalladura[11]. Manifiesta una notable habilidad en la manera en que san Francisco resalta sobre el fondo oscuro de la roca en la que se apoya, dotándole no sólo de volumen, sino de vida.

En las dos siguientes estampas el santo italiano aparece acompañado por un corderillo que haría referencia a su fervor por el "mansísimo Cordero"[12], pero también simbolizaría la humildad, y haría referencia a un pasaje de su vida vinculado a la adoración de la Eucaristía[13] o cuando vivió en Roma, teniendo a un cordero por compañero[14].

La primera es una entalladura que ilustra la *Regla de la gloriosa Santa Clara: con las constituciones de las monjas capuchinas del Santissimo Crucifixo de Roma*, impreso por la Viuda de José Bernardo Hogal, en 1741 (Fig. 2)[15]. Esta estampa se dispone en el folio que sigue a la portada tipográfica del libro, y forma pareja con otra dedicada a santa Clara. Ninguna de ellas está firmada como fue habitual entre los grabadores dedicados a la entalladura, a lo largo de esta centuria. Se trata de una composición muy sencilla, dominada por la figura del santo de pie en el centro, vestido con el hábito franciscano, sobre el que tiene una capa corta que le llega a la altura de las rodillas, y con una capucha puntiaguda[16]. Está meditando sobre la Pasión de Cristo, al sostener con sus manos una cruz en la que clava la mirada. Detrás de sus piernas asoma el cordero que levanta una de sus patitas y vuelve su cabeza hacia el espectador.

Figura 2. Anónimo. San Francisco de Asís con el cordero. En *Regla de la gloriosa Santa Clara, con las Constituciones de las monjas capuchinas del Santissimo Crucifixo de Roma*, México Viuda de José Bernardo de Hogal, 1741. Biblioteca Palafoxiana, 1285.

La otra ilustra la tesis de Francisco Aguirano Gómez, impresa por la Biblioteca Mexicana, en 1769[17]. En el margen inferior tiene la firma de Troncoso como grabador, lo que supone una dificultad, puesto que para mediados del siglo XVIII, trabajaban en Ciudad de México dos

11. DONAHUE-WALLACE, K., *Op. Cit.*, pág. 44.
12. BUENAVENTURA, "Leyenda Mayor", en GUERRA, J. A., *San Francisco. Escritos, biografías, documentos de la época*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, pág. 432.
13. *Ibídem*. RIBADENEIRA, P. de, *Flos Sanctorum, de las Vidas de los Santos*, Madrid, Luis Sánchez, 1616, Primera parte, pág. 704.
14. BUENAVENTURA, *Op. Cit.*, p. 432.
15. Biblioteca Palafoxaina, 1285.
16. SCHENONE, H., *Iconografía del arte colonial. Los Santos*, Buenos Aires, Fundación Tarea, 1992, tomo I, pág. 70.
17. AGN, Universidad, Vol. 278, fol. 737.

grabadores con este apellido, Diego Troncoso y Baltasar Troncoso y Sotomayor. Como ha indicado Donahue-Wallace, ambos pertenecían a la más importante saga de grabadores que trabajaron en la capital virreinal, a lo largo de este siglo, la de los Silverio-Troncoso-Sotomayor[18], aunque no se sabe qué tipo de relación familiar existía entre ellos. A diferencia de las dos anteriores, se trata de una estampa abierta por medio de la talla dulce.

San Francisco nuevamente está meditando sobre la Pasión de Cristo, sosteniendo con sus manos un crucifijo al que dirige la mirada. Como en la anterior estampa viste el atuendo de los frailes descalzos, caracterizado por llevar sobre el hábito, una capa corta con una capucha puntiaguda, y por no tener ningún tipo calzado o sandalia. A sus pies a un lado vemos el corderito, y al otro el orbe como símbolo de su renuncia al mundo.

El representar a san Francisco como *Atlas Seraphicus* no sólo va a ser frecuente en la pintura y escultura novohispana, como ya han señalado numerosos investigadores; sino que también lo encontramos en varias estampas de esta centuria. Estas representaciones se inspiran en la famosa estampa que Paulo Pontius hizo basándose en una grisalla de Rubens, en 1632[19]. La estampa rubeniana incide en la defensa de la doctrina inmaculista por parte de la Monarquía Hispánica de los Austrias y por la Orden Seráfica[20]. El profesor Cuadriello ha llamado la atención sobre el hecho de que la estampa rubeniana transmigrara al Nuevo Mundo, sin tener casi ninguna transcendencia en la Península[21].

18. DONAHUE-WALLACE, K., *Op. Cit.*, págs. 63 y 65.
19. La grisalla se conserva en el Philadelphia Museum, 54×78,5 cm. Cat. 677. http://www.philamuseum.org/collections/permanent/102482.html?mulR=1069065098|18 SEBASTIÁN, S., *Iconografía e iconología del arte novohispano*, Ciudad de México, Grupo Azabache, 1992, 65. MARTÍNEZ, I., "Estandarte de la monarquía española. El uso político de la Inmaculada Concepción", en *La Concepción de María Inmaculada. La celebración del dogma en México*, Ciudad de México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2005, pág. 139. CUADRIELLO, J., "Virgo Potenets. La Inmaculada Concepción o los imaginarios del Mundo Hispánico", en GUTIÉRRES HACES, J. (coord.), *Pintura de los Reinos. Identidades compartidas. Territorios del Mundo Hispánico. Siglos XVI-XVIII*, Ciudad de México, Fomento Cultural Banamex, Madrid, Museo Nacional del Prado, 2009, vol. 4, pág. 1216. Rijksmuseum, RP-P-OB-4298 https://rijks-web.azurewebsites.net/en/search/objects?q=Paulo+Pontius&f=1&p=25&ps=12&f.dating.period=17&principalMaker=Paulus+Pontius&technique=engraving&st=Objects&ii=7#/RP-P-OB-4298,295.
20. STRATTON, S., *The Immaculate Conception in Spanish Art*, Cambridge University Press, 1994, pág. 89.
21. CUADRIELLO, J., *Op. Cit.*, vol. 4, pág. 1216.

La primera de las estampas a la que nos vamos a referir, reproduce la célebre imagen devocional de la Virgen del Pueblito y es una de las dos láminas que ilustran el libro de Hermenegildo Vilaplana, *Histórico, y sagrado novenario de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Pueblito de la Santa Provincia de Religiosos Observantes de San Pedro y San Pablo de Michoacán*, impreso por la Biblioteca Mexicana, en 1761[22] (Fig. 3)[23]. Como señalábamos al comienzo, este tipo de libros dedicados a las imágenes de devoción fueron relativamente frecuentes en la producción de los talleres tipográficos virreinales. En muchos casos sus autores eran sacerdotes o frailes vinculados de alguna manera con el templo en el que se veneraban dichas imágenes. De Vilaplana sabemos que fue misionero del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro que fue el primero en fundarse en el Virreinato (1683), y del que dependía el santuario de la Virgen del Pueblito. Además fue lector de teología, calificador del Santo Oficio, y cronista general los colegios de frailes menores de Nueva España.

Figura 3. Antonio Onofre Moreno. Virgen del Pueblito. En Hermenegildo de Vilaplana, *Histórico y sagrado novenario de la milagrosa imagen de nuestra Señora del Pueblito*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1761. Biblioteca Franciscana, Convento de San Gabriel de Cholula, COCY/0482.

La estampa está firmada por uno de los grabadores más importantes de la segunda mitad del siglo, asentado en la capital virreinal, Antonio Onofre Moreno. Del que sabemos que se formó en la Real Casa de la Moneda, donde alcanzó el grado de primer oficial de la Oficina de Talla[24]. Sus obras tienen una temática sumamente diversa, aunque

22. MEDINA, J. T., *Op. Cit.*, tomo V, págs. 444-445.
23. Biblioteca Franciscana, Convento de San Gabriel de Cholula, COCY/0482.
24. AGN, Casa de la Moneda, Vol. 32, exp. 4, fol. 10r. Citado por DONAHUE-WALLACE, K., *Op. Cit.*, pág. 79.

predominan las religiosas, también hizo obras profanas, incluyendo retratos o mapas[25].

Como es habitual en este tipo de estampas que reproducen imágenes de devoción, la Virgen del Pueblito aparece en su altar, enmarcado por una hornacina, y flanqueada por unos floreros. De esta manera se testifica que se trata de una copia de un original que recibe culto, lo que de por sí dota a estas réplicas de un valor como imágenes de sustitución afectiva y al mismo tiempo, posibilita sus capacidades taumatúrgicas[26]. Por este medio, se hace partícipe al fiel de la composición de lugar, quien se entrega a una actitud de recogimiento que lo acerca al original allí retratado. Esto respondía al carácter persuasivo del arte como estableció el Concilio trentino que enlaza con las estrategias promovidas por los jesuitas[27]. Tiene una inscripción en el intradós del arco, que indica que es un verdadero retrato, es decir, una copia de la imagen original que se veneraba en un Santuario próximo a Querétaro.

La escultura original fue realizada en 1632, por el fraile y escultor Sebastián Gallegos, empleando la técnica prehispánica de la pasta de caña de maíz[28], y representa a la Inmaculada[29]. Va ataviada con un vestido bordado y con una capa que sostienen una pareja de ángeles niños en la parte inferior, y sobre la cabeza tiene una corona imperial. Cruz González ha señalado que las figura del Niño y san Francisco fueron añadidas en el siglo XVIII, fundamentándose en el informe del corregidor Esteban Gómez de Acosta, del año 1743, y en que el padre Florencia en su *Zodiaco Mariano*, no hacen referencia a estas figuras[30]. Esto nos llevaría a pensar que se introdujeron entre 1743, cuando emite su informe el corregidor Esteban Gómez, y el año 1761, cuando se publica el libro de Vilaplana. Sin embargo, éste señala que fue fray Sebastián Gallegos quien hizo tanto la figura de la Virgen como la del Niño[31].

25. *Ibídem*, pág. 81.
26. DOMÉNECH, S., "Función y discurso de la imagen de devoción en Nueva España. Los "verdaderos retratos" marianos como imágenes de sustitución afectiva", *Tiempos de América*, nº 18, 2011, pág. 85.
27. *Ibídem*, págs. 87-88.
28. VILAPLANA, H., *Histórico, y sagrado novenario de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Pueblito de la Santa Provincia de Religiosos Observantes de San Pedro y San Pablo de Michoacan*, Ciudad de México, Bibliotheca Mexicana, 1761, pág. 14.
29. *Ibídem*, págs. 10-11.
30. CRUZ, C., "Our Lady of El Pueblito A Marian Devotion on the Northern Frontier", *Catholic Southwest. A journal of History and Culture*, vol. 23, 2012, pág. 8.
31. VILAPLANA, H., *Op. Cit.*, pág. 14.

San Francisco soporta sobre sus hombros las tres esferas que algunos han identificado con las tres órdenes que fundó: franciscanos, clarisas y la orden tercera; o se vinculan con las tres órdenes procedentes de la regla franciscana: capuchinos, conventuales y recoletos, o con los tres votos de los franciscanos: pobreza, castidad y obediencia[32]. E incluso podría aludir a los continentes en los que misionaron los franciscanos: África, Asia y América[33]. A su lado está el Niño de pie sobre un pedestal, bendiciendo con una mano y sujetando el orbe con la otra.

Uno de los santos franciscanos más venerados y representados tanto en la Europa católica como en Nueva España, fue Antonio de Padua. Las primeras representaciones de este santo en el Virreinato se encuentran en algunos conventos de la Provincia del Santo Evangelio, como los de Cholula y Texcoco, y datan del siglo XVI. La proliferación de sus imágenes en el Virreinato podemos vincularla a que fue considerado un gran evangelizador, como se desprende de las palabras de san Buenaventura, que le llama: "el insigne predicador y (...) preclaro confesor de Cristo"[34], y en el *Flos Sanctorum*, se destaca su labor evangelizadora en el sur de Francia e Italia[35]. Una prueba de la veneración que se tuvo a este santo es que algunas ciudades novohispanas como San Luis Potosí le escogieron como protector frente a las tormentas y terremotos en 1649[36].

En todas las estampas a las que nos vamos a referir, san Antonio aparece con el Niño Jesús, siguiendo el tipo iconográfico más habitual de este santo, a partir del siglo XVI[37], que bebe de la espiritualidad emanada del Concilio de Trento[38]. Esta forma de representarle se toma de un pasaje de su vida en que tuvo una aparición del Niño, estando en casa de un fiel en el sur de Francia[39].

32. JUDSON, J. R., VAN DE VELDE, C., "Book illustrations and title-pages", *Corpus Rubenianum. Ludwig Burchard*, Part. XXI, Vol. 1, Bruselas, Arcade Press, 1977, pág. 350.
33. *Ibídem*. VON KÜGELGEN, H., "La pintura de los Reinos y Rubens", en GUTIÉRREZ HACES, J. (coord.), Op. Cit., vol. 3, pág. 1041.
34. BUENAVENTURA, *Op. cit.*, pág. 404.
35. RIBADENEIRA, P. de, *Flos Sanctorum, de las Vidas de los Santos*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1761, tomo II, págs. 226-227.
36. RAGON, P., "Los santos patronos de las ciudades del México Central (Siglos XVI y XVII)", *Historia Mexicana*, vol. LII, nº 2, 2002, pág. 369.
37. RÉAU, L., *Op. Cit.*, tomo 2, vol. 3, pág. 127. KNIPPING, J. B., *Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands*, B. de Graff, Niewkoop, A. W. Sijthoff, Leiden, 1974, vol. 1, pág. 153.
38. SCHENONE, H., *Op. Cit.*, T. I., pág. 158.
39. RIBADENEIRA, P. de, *Op. Cit.*, T. II, pág. 229. INTERIÁN DE AYALA, J., *El pintor christiano, y erudito, o tratado de los errores que suelen cometerse freqüentemente en pintar, y esculpir las Imágenes Sagradas*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1782, t. II, págs.237-238.

Figura 4. Monogramista M. V. Aparición del Niño Jesús a San Antonio de Padua. En Marcos Xaramillo de Vocanegra, *Singular grandeza del nuevo thaumaturgo San Antonio de Padua*, México, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1732. Biblioteca Franciscana, Convento de San Gabriel de Cholula, COCY 2117.

La primera de ellas se debe nuevamente al monogramista M.V., y fue empleada por la imprenta de los Herederos de la Viuda de Rodríguez Lupercio, en varios de sus impresos como el cartel de la tesis de Francisco Javier Rodríguez Calado, de 1719[40], o la reedición del libro de Marcos Xaramillo de Bocanegra, *Singular grandeza del Nuevo Thaumaturgo san Antonio de Padua: sermón que en su día 13 de junio del año 1731, en el hospicio de religiosos observantes de N.P.S. Francisco de la Villa de Zamora*, de 1732[41] (Fig. 4)[42]. Como en la anterior obra de este grabador, apreciamos que siguió el modelo de estampas europeas, en

40. AGN, Universidad, vol. 264, fol. 717r.
41. MEDINA, J. T., *Op. Cit.*, t. IV, pág. 358.
42. Biblioteca Franciscana, Convento de San Gabriel de Cholula, COCY 2117.

concreto de las que hicieron los hermanos Wierix, Jerome[43] y Antoon[44], dedicadas al novicio jesuita, Estanislao de Kotska. Esto tampoco es extraño, puesto que las estampas de los hermanos Wierix fueron de las que más circularon por el continente americano[45].

Figura 5. José Benito Ortuño. San Antonio de Padua con el Niño. En Thomas de Sanmartín, *Devoto novenario de San Antonio de Padua, recomendado y revelado por el mismo Santo*, México, Imprenta Mexicana, 1759. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, RSM 1759 M4SAN.

En ella se capta el momento en el que el santo está teniendo la visión del Niño en una estancia de una casa, como se indica en el *Flos Sanctorum*[46], y no al santo con el Niño en brazos como veremos en las siguientes. La disposición de san Antonio arrodillado en el centro de la estancia, delante de un altar sobre el que está el Niño en medio de un rompimiento de gloria, indudablemente se inspira en las de los Wierix. Junto al escalón sobre el que se levanta el ara, vemos la vara de lirios que es uno de los símbolos parlantes más comunes de este santo que alude a su pureza virginal. La figura del Niño tiene una cuidada anatomía y una pose de inspiración clásica, que nos lleva a pensar que este artista tuvo una formación formal en algún taller, aunque desconocemos en cuál[47]. La solución espacial de la estancia, con los azulejos del suelo que nos llevan al fondo de la habitación donde en el extremo de la izquierda se abre una puerta, indudablemente se inspira en el modelo de los dos grabadores flamencos.

43. Rijksmuseum, RP-P-1898-A-19861. https://rijks-web.azurewebsites.net/en/search/objects?p=21&ps=12&f.principalMakers.name.sort=Hieronymus+Wierix&st=Objects&ii=1#/RP-P-1898-A-19861,241
44. Rijksmuseum, RP-P-1907-3897. https://rijks-web.azurewebsites.net/en/my/collections/1638739--kaddy/stanislaus-kostka/objecten#/RP-P-1907-3897,1
45. BARGELLINI, Cl., "Difusión de modelos: grabados y pinturas flamencos e italianos en territorios americanos", en GUTIÉRREZ HACES, J. (Coord.), *Pintura de los Reinos. Identidades compartidas. Territorios del Mundo Hispánico. Siglos XVI-XVIII*, Ciudad de México, Fomento Cultural Banamex, Madrid, Museo Nacional del Prado, 2009, vol. 3, pág. 968.
46. RIBADENEIRA, P. de, *Op. Cit.*, t. II, pág. 229.
47. DONAHUE-WALLACE, K., *Prints and printmakers...*, págs. 43-44.

Figura 6. Salvador Hernández y Zapata. San Antonio de Padua con el Niño. En la *Tesis de Antonio Joaquín de Urizar y* Bernal, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1762. Archivo General de la Nación, Universidades, Vol. 278, fol. 736.

El grabado que ilustra el libro de fray Thomas de Sanmartín, *Devoto novenario de San Antonio de Padua, recomendado y revelado por el mismo Santo, como medio eficacissimo para alcanzar de su piadosa intercession en qualesquiera necesidades el mas oportuno remedio y consuelo*, que es una reimpresión de la Biblioteca Mexicana, en 1759 (Fig. 5)[48], fue reutilizado en varios impresos del mismo taller tipográfico en la década de 1760. Está firmado por el grabador José Benito Ortuño en el ángulo inferior izquierdo (Ortuño S^{c}). En el margen inferior hay una leyenda que nos indica que se trata de una reproducción de una imagen de devoción venerada en el Colegio de Propaganda Fide de san Fernando en Ciudad de México. El santo está de pie en el centro de la composición, vestido con el hábito franciscano. Como es habitual en sus imágenes a ambos lados del Atlántico, se le representa como un joven imberbe, dado que murió con 36 años, y con una marcada idealización, puesto que al parecer fue un hombre de baja estatura y con sobrepeso. En una de sus manos sostiene la vara de lirios y en la otra lleva un libro sobre el que está sentado el Niño.

La última estampa dedicada al santo portugués a la que nos vamos a referir, ilustra la tesis de Antonio Joaquín de Urizar y Bernal, impresa en 1762 (Fig. 6). En la parte inferior vemos la firma del grabador (Zapata sc), a quien podemos identificar con Salvador Hernández y Zapata, que estuvo activo entre la década de 1750 y la de 1780[49], centrándose en la producción de estampas devocionales, aunque también realizó algunos escudos heráldicos[50]. A diferencia de las anteriores, no se representa a san Antonio de cuerpo entero, sino que aparece de

48. BNM, Fondo Reservado, RSM 1759 M4SAN.
49. DONAHUE-WALLACE, K., *Prints and printmakers...*, pág. 90.
50. ROMERO DE TERREROS, M., *Grabados y grabadores en la Nueva España*, Ciudad de México, Ediciones de Arte Mexicano, 1948, págs. 558-559. PÁEZ, E., *Repertorio de grabados españoles en la Biblioteca Nacional*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1981, vol. 3, pág. 284.

Figura 7. Francisco Silverio. San Andrés de Conte, San Jacobo de la Marca y San Salvador de Horta. En *Triplicado Cíngulo, Santidad en tres. Discurrida en la plausible celebridad de los tres gloriosos santos S. Andrés de Comitibus, San Jacobo Illirico y S. Salvador de Horta*, México, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio. Biblioteca Franciscana, Convento de San Gabriel de Cholula, COCY-2117.

medio cuerpo abrazado al Niño, al que sostiene con sus brazos. En la banda de nubes hay una cabeza de querubín y la vara de lirios. Según Romero de Terreros y Páez Ríos, sus obras son poco serias y abusa de los adornos rococó[51]; sin embargo, en esta lámina apreciamos su dominio de la talla dulce.

En la Biblioteca Franciscana de Cholula, se conserva un ejemplar del libro, *Triplicado cíngulo, santidad en tres. Discurrida en la plausible celebridad de los gloriosos Santos: S. Andrés de Comitibus, San Jacobo Illirico y S. Salvador de Horta*, impreso por los herederos de la Viuda de Rodríguez Lupercio, en 1725[52] (Fig. 7)[53]. Está ilustrado con dos estampas, la primera es el escudo de la Orden franciscana; mientras que la segunda está firmada por Francisco Silverio y en ella se representa a estos tres franciscanos y precede a un romance dedicado a los mismos. La elección de estos tres frailes se debe a que el libro es un sermón que predicó fray Francisco Moreno, en el convento de San Francisco de Ciudad de México, el 10 de junio de 1725, coincidiendo con una fiesta celebrada en su honor. Este sermón fue predicado en un momento de especial fervor por estos tres franciscanos, pues el papa Clemente XI, en 1711, había confirmado a Salvador de Horta como beato, aunque la

51. ROMERO DE TERREROS, M., *Op. Cit.*, pág. 558. PÁEZ, E., *Op. Cit.*, vol. 3, pág. 284.
52. MEDINA, J. T., *Op. Cit.*, tomo IV, pág. 140.
53. Biblioteca Franciscana, Convento de san Gabriel de Cholula, COCY-2038. Hay otro ejemplar en la BNCh, Sala Medina, E.G. 5-57-2(12).

Congregación de los Ritos ya lo había nombrado beato en 1606[54], pero no fue canonizado hasta 1938. En 1724, Inocencio XIII había ratificado el culto a Andrea Conti[55]; y en 1726, Benedicto XII canonizó a Jacobo della Marca[56]. Al comienzo del sermón se identifica a cada uno de ellos con una virtud, Andrea de Conti con la humildad, Jacobo della Marca con la pureza[57] y a Salvador con la caridad[58]. Esta identificación de los tres frailes con dichas virtudes va a ser el tema central sermón.

Este grabado de Silverio es excepcional, puesto que es inusual encontrar a estos tres franciscanos representados juntos. En el margen superior hay una inscripción latina que reza: "(...) Religionem sunt unum et testimonium dant in Cœlis", que se complementa con otra en el margen inferior con los nombres de los tres frailes. En el centro se dispone Andrés de Conti que a sus pies tiene un bonete, quizás para señalar a como rechazó su nombramiento como cardenal, como se desprende de la primera parte del sermón, en el que leemos: "Y con todo esto tan ceñido à lo humilde, cíngulo de que fabricó su cuerda, que al ofrecerle la cabeça de la Yglesia, con instancias, y suplicas de Cardenal el Capelo, lo renunció humilde, y lo abandonó desinteressado"[59].

A la derecha está Jacobo della Marca que sujeta con una de sus manos una vara de lirios como símbolo de pureza, virtud que le permitió vencer al demonio, al mundo y a la carne, como señala Moreno en el sermón[60]. Mientras que a la izquierda está Salvador de Horta, cuyo culto se extendió por todo el orbe católico, incluyendo los virreinatos americanos, especialmente el de Nueva España[61], como demuestra la obra de José Juárez del Museo Nacional de Arte de Ciudad de México,

54. CAREDDA, S., DILLA MARTÍ, R., "Patronazgo y santidad en la Cerdeña barroca. Salvador de Horta y los virreyes españoles", en LABRADOR, F. (ed.), *Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, II Encuentro de Jóvenes Investigadores, Universidad Rey Juan Carlos, 2013, pág. 322. CAREDDA, S., DILLA MARTÍ, R., "Devozione e santità. Salvatore da Horta nelle arti del barocco", *ENBaCH- European Network for Baroque Cultural Heritage*, 2014, pág. 5.

55. ODOARDI, G., "Andrea Conti (de Comitibus)", en *Bilbiotheca Sanctorum*, Roma, Instituto Giovanni XXIII, Pontificia Universitá Lateranense, 1961, vol. I, pág. 1156.

56. CANNATA, P., "Giacomo della Marca", en *Bibliotehca Sanctorum*, Roma, Instituto Giovanni XXIII, Pontificia Universitá Lateranense, 1965, vol. VI, pág., 393.

57. MORENO, F., *Triplicado cíngulo, santidad en tres. Discurrida en la plausible celebridad de los gloriosos Santos: S. Andrés de Comitibus, San Jacobo Illirico y S. Salvador de Horta*, Ciudad de México, Herederos de la Viuda de Rodríguez Lupercio, 1725, págs. 12-13.

58. *Ibíd.*, págs. 6-7.

59. *Ibíd.*, pág. 8.

60. *Ibíd.*, pág. 13.

61. CAREDDA, S., DILLA MARTÍ, R., *Op. Cit.*, pág. 5.

procedente del convento mayor de San Francisco de la misma ciudad[62]. El único atributo que nos permite identificarle es un rosario que tiene en una de sus manos, puesto que fue muy fervoroso de la Virgen[63].

El último de los santos franciscanos al que nos vamos a referir es Felipe de Jesús, aunque no fue canonizado hasta 1862. Su fama se debió a que fue el primer mártir nacido en el Virreinato, y su culto estuvo íntimamente unido al criollismo. Los mártires y el martirio se van a convertir en una de las piedras angulares del arte a partir de la segunda mitad del siglo XVI, no siendo exclusivo del mundo católico, sino que hubo mártires en las distintas confesiones cristianas, a raíz de las guerras de religión[64]. El martirio se convirtió en una de las vías rápidas para ser elevado a los altares, pues la Iglesia consideraba que la sangre de los mártires hacia brotar nuevas conversiones. Aunque esto no sucedió con Felipe de las Casas y sus compañeros, cuyo proceso se alargó durante más de dos siglos.

Su vida es de sobra conocida, gracias a las múltiples biografías que se escribieron, siendo la primera la de Marcelo de Rivadeneyra, *Historia de las islas del archipiélago filipino y los reinos de la Gran China, Tartaria, Conchinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, publicada en Barcelona, en 1601[65]. Aunque la que tuvo mayor transcendencia fue la escrita por el dieguino Baltasar de Medina, *Vida, Martyrio, y Beatificación del Invicto Proto-Martyr del Japón San Felipe de Jesus, Patrón de México su Patria, Imperial Corte de Nueva España en el Nuevo Mundo*, que vio la luz en 1683.

El papa Urbano VIII, en septiembre de 1627, beatificó a los mártires de Nagasaki, noticia que llegó al Virreinato en agosto de 1628[66].

62. http://munal.emuseum.com/objects/268/escenas-de-la-vida-de-san-salvador-de-horta?ctx=63cb2b18-2de6-4afe-a98d-9fbcc3573c49&idx=10
63. *Ibíd.*, pág. 7.
64. RODRÍGUEZ DE CEBALLOS, A., "El mártir, héroe cristiano. Los nuevos mártires y la representación del martirio en Roma y España en los siglos XVI y XVII", *Quintana*, nº 1, 2002, págs. 84-85.
65. ESTRADA DE GERLERO, E. I., "Los protomártires del Japón en la hagiografía novohispana", en VV.AA., *Los pinceles de la Historia. De la patria criolla a la Nación mexicana. 1750-1860*, Ciudad de México, Fomento Cultural Banamex, 2001, pág. 73. VILA, E., "San Felipe de Jesús, el primer santo criollo", en MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO; Mª del P., *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Woseber*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2015, pág. 283.
66. CURIEL, G., "San Felipe de Jesús. Figura y culto (1629-1862)", en *Historia, leyendas y mitos de México: su expresión en el arte*, XI Coloquio Internacional, Instituto de

Unos meses más tarde, en enero de 1629, el cabildo de Ciudad de México designó al nuevo beato patrono de la misma y estableció la fiesta en su honor el 5 de febrero[67]. A la festividad de 1629 acudieron el virrey Marqués de Cerralvo y el arzobispo Francisco Manso, aunque sobre todo destacó la presencia de la madre del beato, Antonia Martín, a la que se reservó un lugar prominente durante la misa[68]. El acto central de la festividad fue la procesión desde el convento de San Francisco a la catedral metropolitana, portando una imagen del mismo agonizante en la cruz, sin sus compañeros de martirio, como había sido habitual hasta entonces. Este tipo iconográfico fue el más usual a partir de este momento[69], y es el que encontramos en las estampas a las que nos referimos.

Como señalábamos un poco más arriba, el fervor por Felipe de Jesús va a ser promovido por los criollos, porque no sólo lo ven como un héroe-mártir, sino que les permite mostrar que su tierra, la Nueva España, ya no es un territorio de evangelización, sino que es una nación evangelizadora al igual que las naciones católicas europeas[70]. Desde el establecimiento de la fiesta en honor del protomártir hasta el siglo XIX, van a proliferar los sermones y novenas que lo reivindican como criollo e indiano[71].

Felipe de las Casas sigue en gran medida el modelo de mártir fraguado desde los primeros siglos del cristianismo, puesto que muere en Japón, una nación gobernada por un emperador que respondía al prototipo romano de "tirano", que odiaba el cristianismo; y el joven criollo acepta voluntariamente el martirio[72]. Prueba de ello es que cuando su compañero, fray Juan Pobre, se ofrece a sustituirle en el martirio, Felipe de Jesús se niega a hacerlo[73]. Además responde a un nuevo modelo de santidad, el santo adolescente, que tiene dos de sus mejores ejemplos en san Estanislao de Kotska y san Luis Gonzaga,

Investigaciones Estéticas, UNAM, 1988, pág. 78.

67. MEDINA, B., *Vida, Martyrio, y Beatificación del Invicto Proto-Martyr del Japón San Felipe de Jesús, Patrón de México su Patria, Imperial Corte de Nueva España en el Nuevo Mundo*, Ciudad de México, Juan de Ribera, 1683, pág. 163.
68. CURIEL, G., *Op Cit.*, pág. 79.
69. *Ibídem*, pág. 80.
70. RUBIAL GARCÍA, A., "El mártir colonial. Evolución de una figura heroica", en dir. NAVARRETE LINARES, F.; OLIVIER, G., *El héroe entre el mito y la historia*, Ciudad de México, Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos, 2013, pág. 80.
71. MORGAN, R., *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1810*, Tucson, University of Arizona Press, 2002, pág. 147.
72. RUBIAL GARCÍA, A., "El mártir colonial…", pág. 80.
73. MEDINA, B., *Op. Cit.*, págs. 28 y 78.

canonizados en 1726[74]. Ya no es el santo maduro que ha llevado una vida de asceta, sino un joven cuya vida termina en el momento en que comienza a florecer. En el caso del criollo su corta vida culmina de una forma cruenta en el martirio, frente a los dos jesuitas que murieron por enfermedad.

Aunque el libro de fray Baltasar de Medina se escapa del marco cronológico de este trabajo, he decidido incluirlo por la importancia que tuvo en la promoción del culto a Felipe de Jesús, así como porque presenta una iconografía muy interesante del protomártir (Fig. 8)[75]. Este libro hay que encuadrarlo en el género hagiográfico que tuvo su origen en la Europa medieval, que transmigró al Nuevo Mundo, adquiriendo a mediados del siglo XVII un carácter marcadamente novohispano que hace patente la santidad de esta tierra[76].

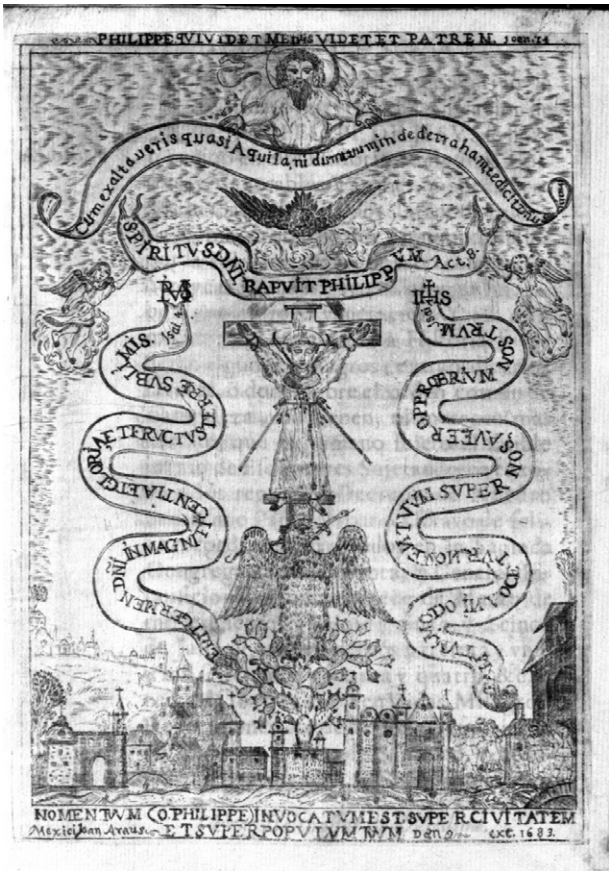


Figura 8. Joan Araus. San Felipe de Jesús. En Baltasar de Medina, *Vida, martyrio y beatificación del invicto protomartir del Japón San Felipe de Jesús, patrón de México su Patria*, México, Imprenta de Juan de Ribera, 1683. Biblioteca Hispánica, AECID, 3GR-7810.

La estampa está firmada por Joan Araus y fechada en 1683 en el margen inferior, en el que leemos un versículo de la profecía de Daniel: "Nomen tuum (o Philippe) invocatum est super civitatem / et super populum tuum. Dan 9"[77], alusivo a como el nombre del beato era invocado por los habitantes de la capital virreinal y por el pueblo novohispano. Desde el punto de vista técnico y estilístico es una obra de poca calidad, con una fuerte impronta popular. La composición está dominada por la figura del beato en la cruz, a la que está sujeto por unas argollas, al tiempo que dos lanzas atraviesan su pecho donde hay una tercera herida producida por otra lanzada. Esta manera

74. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F., "La Fábrica de los nuevos santos: el proyecto hagiográfico jesuita a la altura de 1730", en FERNÁNDEZ ALBADEJO, P. (ed.), *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1767)*, Madrid, Marcial Pons Historia, Universidad Autónoma de Madrid, Casa de Velázquez, 2006, pág. 218.
75. Biblioteca Hispánica, AECID. 3GR-7810.
76. RUBIAL, A., *La santidad controvertida*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pág. 75.
77. Tu nombre se invoca sobre tu ciudad y tu pueblo (Dan. 9, 19).

de representar su martirio va a ser la más frecuente, como vemos en la estampa abierta por Juan Bernabé Palomino, para la segunda edición de este libro hecha en Madrid en 1751[78], o la de Manuel Galicia de Villavicencio, de 1774[79]. Haciendo las veces de peana de la cruz observamos el emblema del águila con la serpiente en su pico, posada sobre el nopal. La presencia de este emblema mexica va a ser habitual en las representaciones del protomártir desde el siglo XVII, como se ve en la entalladura que ilustra el sermón dedicado al protomártir impreso en 1652[80], es una manera de reivindicar su origen novohispano[81]. El tunal brota de uno de los edificios de la ciudad representada en la parte inferior que sería la propia Ciudad de México de la que era originario el protomártir. A los lados hay unas filacterias en las que leemos unos versículos de la profecía de Isaías, en la de la izquierda: "Erit germen Dni. In magnificentia et gloria et fructus terre sublimis. Isai. 4"[82], que alude al protomártir como el germen de Dios, fruto sublime de la tierra mexicana; y en la de la derecha: "Tamtum modo invocetur nomen tuum super nos aveer opprobrium nostrum. Isai. 4"[83], que hace referencia a la invocación del nombre del beato como un medio para liberar a sus conterráneos.

Rematando la composición hay una gloria celestial que está separada de la parte terrenal por una filacteria con un versículo de los Hechos de los Apóstoles: "Spiritus Dni. Rapuit Philippum. Act. 8"[84], que aludiría a como el Espíritu Santo condujo al mexicano a su martirio. Esta filacteria es sostenida por dos ángeles y de ella descienden dos columnas refulgentes que harían referencia a las que iluminaron los cuerpos de los mártires de Nagasaki, el tiempo que pendieron de las cruces tras su muerte[85]. Sobre la cinta se encuentra la paloma del Espíritu Santo. En la parte superior se encuentra Dios-Padre con otra filacteria en la que leemos un versículo de la profecía de Jeremías: "Cum exaltaveris quasi Aquila, nidum (tuum) inde de(t)raham, te dicit Dnu. Jerem. 4"[86].

78. Biblioteca Hispánica, AECID, 3GR-7848.
79. BNE, Sala Goya, Invent/36092.
80. Universidad de Granada, Biblioteca Central, A-31-211(11).
81. Sobre este sermón y su estampa son de gran interés las palabras de ALBERRO, S., *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI –XVII*, Ciudad de México, Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1999, págs. 117-119.
82. El germen de Dios será magnifico y glorioso, y el fruto de la tierra sublime. (Is. 4, 2)
83. Tan solo invocar tu nombre sobre nosotros, arranca nuestro oprobio. (Is. 4, 1).
84. El Espíritu de Dios llevó a Felipe (Hch. 8)
85. MEDINA, B., *Op. Cit.*, pág. 76.
86. Aunque pongas en alto, como el águila, tu nido, de allí te haré bajar, dice el Señor.

La última obra a la que nos vamos a referir está firmada por Manuel Galicia de Villavicencio que nuevamente lo hace como dibujante y grabador (Emmanuel Villavicencio dl. et sc. in urbe Mx. A. Dni. 1774). A diferencia de algunos de sus colegas, Villavicencio no fue un mero grabador, sino un impresor de estampas, entendiendo por tal, el empresario que controlaba todas las facetas de producción de las estampas, desde la realización de los diseños hasta la tirada de las láminas en su taller[87]. La estampa va acompañada de una leyenda que dice: "El Inclyto Proto-Martir del Japon S. Felipe de Jesús de las Casas, Patron y Natural de / esta Imperial Corte de México. Esta imagen está tocada del dedo pulgar de su mano derecha q / (se) venera en el convto. De S. Geronymo de esta Corte. a devoción de un devoto", que indica que se trata de una estampa tocada con una reliquia del beato, que fue una práctica común en Nueva España y en la propia Península, e inciden en su poder devocional y taumatúrgico (Fig. 9).

Figura 9. Manuel Galicia de Villavicencio. San Felipe de Jesús. Biblioteca Nacional de España, Sala Goya, Invent/36092.

Está formada por dos medallones de cueros recortados. En el de la parte inferior observamos una procesión que recorre el Zócalo capitolino, quizás la que tenía lugar anualmente, el 5 de febrero, en honor del patrono. En el cielo, a un lado hay un ángel que despliega una tela en la que se enumeran los diferentes edificios que se observan en la vista de la ciudad, y al otro lado, el águila mexicana sujeta con su pico el escudo que Carlos V otorgó a la ciudad, en 1523[88].

En el medallón superior se presenta a Felipe dispuesto en una cruz, con dos lanzas atravesando su pecho y otra llaga en el centro del

87. DONAHUE-WALLACE, K., "Nuevas aportaciones sobre los grabadores novohispanos", en *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Americano. Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2001, pág. 291.

88. FLORESCANO, E., *La bandera mexicana. Breve historia de su formación y simbolismo*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pág. 40.

mismo. A los lados, hay unos querubes que sostienen la palma martirial y la corona de laurel, debido a que fue el primero de los mártires de Nagasaki en morir como indica Medina[89]. Esta forma de representarle tuvo su origen en la escultura procesional de las fiestas de 1629[90], y va a ser común en las entalladuras que ilustran los sermones que se predicaban por la fiesta que se celebraba el 5 de febrero, como la que ilustra el sermón de Miguel Sánchez, de 1640[91].

A modo de conclusión

Debemos de resaltar en primer lugar la cantidad de estampas en las que se representa a santos franciscanos abiertas en Nueva España en el siglo XVIII. En ellas figuran los principales santos franciscanos como san Francisco o san Antonio de Padua, optándose por tipos iconográficos usuales a ambos lados del océano, como el de san Francisco meditando sobre la cruz o san Antonio con el Niño. La presencia de san Francisco como Atlante lo encontramos en varios grabados novohispanos. También hemos hecho hincapié en las representaciones gráficas del primer mártir mexicano, Felipe de Jesús, entre las que incluimos obras de gran calidad técnica y estilística, frente a otras realizadas por medio de la entalladura.

Algunas de estas obras fueron abiertas por los más destacados grabadores novohispanos de la centuria como Francisco Silverio, Manuel Galicia de Villavicencio o José Benito Ortuño, que emplearon hábilmente la talla dulce sobre plancha de cobre. Aunque el empleo de la misma, no supuso la desaparición de la entalladura que continuaron empleando los grabadores anónimos o el monogramista M.V. que en sus obras muestra un profundo conocimiento de los grabados europeos. Como venimos viendo algunos de estos artistas grabadores se inspiraron en las estampas procedentes de Europa, de los más famosos grabadores italianos y flamencos, como Francesco Vanni, los hermanos Wierix o Paulo Pontius. Aunque este es un aspecto que apenas esbozamos, pero hay que tener en cuenta que hasta ahora no se ha prestado ninguna atención a la influencia de las estampas europeas en la obra de los grabadores novohispanos.

89. MEDINA, B. *Op. Cit.*, pág. 74.
90. CURIEL, G., *Op. Cit.*, pág. 80.
91. BNM, Fondo Reservado, RSM 1640 M4SAN. Citada por CURIEL, G., *Op. Cit.*, págs. 85-86.

Imágenes del beato Toribio de Mogrovejo: otra perspectiva

Images of Blessed Toribio of Mongrojevo: A Different Perspective

Mª Nieves Rupérez Almajano
Universidad de Salamanca
0000-0002-1894-5198 / nruperez@usal.es

Resumen
El artículo da noticia de nuevas pinturas y grabados que ponen de manifiesto la notable diversificación que alcanzó la producción artística en Italia con motivo de la beatificación del arzobispo Mogrovejo en 1679. Se destaca asimismo el peso que tuvieron en la concepción de esas creaciones iconográficas las instituciones destinatarias, desplazando la atención hacia ellas en detrimento del aspecto devocional.
Palabras claves: Santo Toribio de Mogrovejo, Iconografía, Santos Americanos, Colegio de Oviedo, Luigi Garzi, Anton Domenico Gabbiani

Abstract
This article presents new findings on paintings and engravings that represent the remarkable diversity surrounding the artistic work achieved in Italy due to the canonization of Archbishop Mogrovejo in 1679. It also highlights the importance that the institutions concerned had in the conception of these iconographic creations, which became the focus of attention at the expense of its religious aspect.
Keywords: *Saint Toribio of Mogrovejo, Iconography, American saints, College of Oviedo, Luigi Garzi, Anton Domenico Gabbiani*

La beatificación del arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo en junio de 1679 fue la única que tuvo lugar durante el rigorista pontificado de Inocencio XI (1676-1689), pero su celebración en Roma se hizo con un despliegue de medios y una magnificencia más propios de una fiesta de canonización que de una ceremonia de este tipo, como reflejan las diversas relaciones que se escribieron para perpetuar su memoria y de las que se hicieron amplio eco las hagiografías publicadas con posterioridad[1]. Dos de estos opúsculos están dedicados al embajador marqués del Carpio, para el que esta beatificación fue una buena ocasión de desplegar todo el boato y mostrar una imagen de los logros evangélicos en el Nuevo Mundo de la monarquía hispana[2], en un momento de declive de la influencia española en Roma[3]. Don Gaspar de Haro, apasionado coleccionista y sabedor de la importancia de las artes y la imprenta para alcanzar la fama, bien pudo animar al promotor de la causa de Mogrovejo a servirse generosamente de estos recursos.

Francisco A. de Montalvo, en su obra *El Sol del Nuevo Mundo* editada en Roma en 1683[4], dedica todo un capítulo a detallar la gran cantidad de costosas estampas abiertas al buril o al aguafuerte, que el postulador don Juan Francisco de Valladolid mandó imprimir en diversos materiales con el fin de difundir la imagen del nuevo beato, su

1. Se publicaron dos relaciones de la ceremonia de San Pedro, una en italiano y otra en castellano, dedicadas respectivamente al embajador español en Roma, don Gaspar de Haro y Guzmán, marqués del Carpio, y al presidente del Consejo de Indias, el duque de Medinaceli; y una relación de la ceremonia de Santa Anastasia, dedicada también a aquel. VALLADOLID, J. F. de, *Relacion de las solemnes ceremonias y obtentosso aparato, de la basilica de S. Pedro. En la beatificacion del gloriosso sieruo de Dios Toribio* [...]. En Roma, per el Tinas, 1679. COPPA, S. e VAGLIADOLID, G. F. di, *Il trofeo della bontà, per il giorno festivo solennizzato in Roma a 5 di Maggio nell'insigne basilica di S. Anastasia a gloria del B. Toribio [...]* (Roma: Stemperia di Bartolomeo Lupardi, 1680). VALLADOLID, G. F., *Compendio de la Vita, Virtù e Miracoli del B. Toribio Alfonso Mogrovesio [...] con una breve descrittione de la solennità della Beatificacione del medefimo fatta nella Bafilica di S. Pietro e Chiefa di S. Maria di Monferrate, e en l'Antichissima Chiesa collegiata di S. Anastasia* [...]. In Roma, per il Tinassi, 1681. Sobre las celebraciones, JOUVE MARTÍN, J. R., "En olor de santidad: hagiografía, cultos locales y escritura religiosa en Lima, siglo XVII", *Colonial Latin American Review*, 13: 2, 2004, págs. 181-198 (espec. págs. 190-192). CASALE, V., *L'arte per le canonizzazioni: l'attività artistica intorno alle canonizzazioni e alle beatificazioni del Seicento*, Torino, Allemandi, 2011, pág. 187. RUPÉREZ ALMAJANO, M. N., "De América a Roma: producción artística para la beatificación del arzobispo Mogrovejo", *Bulletin of Spanish Visual Studies*, nº 3, 2019, págs. 95-126 (espec. 111-117).
2. FRUTOS, L. de, *El templo de la fama: alegoría del marqués del Carpio*, Madrid, Caja Madrid, 2009, págs. 360-362.
3. *Cf.* DANDELET, Th. J., *La Roma española (1500-1700)*, Barcelona, Crítica, 2002, págs. 257-261.
4. MONTALVO, F. A. de, *El Sol del Nuevo Mundo*, Roma, Angel Bernavò, 1683, págs. 523-529.

vida virtuosa y sus milagros, dando así a este hecho cuando menos la misma relevancia que a la descripción de los festejos.

Una parte importante de esa producción artística generada en Italia ha sido objeto de diversos estudios y es bien conocida[5]. Pretendo, en esta ocasión, dar noticia de otros encargos en los que se plasmaron las creaciones iconográficas del beato Toribio y de nuevas estampas hasta ahora inéditas. Formarían también parte de las obras destinadas a los obligados regalos de compromiso que conllevaba una beatificación o canonización[6], configurando una partida del gasto nada despreciable, pero me gustaría llamar la atención, a tenor de algunas de esas imágenes, sobre el peso que en la fabricación de las mismas tuvieron las instituciones a las que estaban dedicadas, que van a resultar considerablemente enaltecidas gracias a su relación con el beato. Se produce así un desplazamiento del objeto de atención hacia ellas, de manera más o menos intencionada, en detrimento del aspecto devocional.

Pinturas sobre cobre

La localización en lugares tan distantes como la diócesis de Bolonia, Salamanca o Mayorga de Campos (Valladolid) de cuadros prácticamente idénticos con la representación del popular milagro del agua en Macate protagonizado por el arzobispo Mogrovejo, permite suponer que tuvieron un origen común romano, con ocasión de la beatificación, junto con los grabados del mismo tema[7]. Pero, al parecer, no solo se hicieron

5. RUDOLPH, S., "The Toribio Illustrations and Some Considerations of Engravings after Carlo Maratti", *Antologia di Belle Arti*, nº 7-8, 1978, págs. 191–203. RUPÉREZ ALMAJANO, M. N., "De América a Roma…", op. cit.

6. Un buen ejemplo es el centenar de cuadros repartidos a distintas personas e instituciones con motivo de la canonización de este mismo santo (*Cf.* QUILES GARCÍA, F., "Regalos artísticos en Roma. A propósito de la santificación de Santo Toribio de Mogroviejo", *Boletín de Arte*, nº 30-31, 2009-2010, págs. 97-119). Se trataba de una costumbre muy consolidada de la que no era posible sustraerse. En una fecha más cercana a la que nos ocupa, para la canonización de Luis Bertrán se hicieron como mínimo cincuenta y dos copias de un retrato del santo y otras treinta y cuatro de otro, destinadas a cardenales y consultores. *Cf.* CARBONELL BUADES, M., "Las fiestas de canonización de san Luis Bertrán en Roma (1671). Precisiones documentales acerca de los artistas participantes", *Locvs Amoenvs*, nº 16, 2018, págs. 155-181 (esp. 166).

7. Destaca la estampa de Carlo Maratta con dedicatoria al marqués del Carpio, de la que se conserva un dibujo en la Biblioteca Nacional de Madrid. RUDOLPH, S., "The Toribio Illustrations…" op. Ccit., pág. 195. RUPÉREZ ALMAJANO, M. N., "De América a Roma…", op. cit., págs. 119-122. ATERIDO, Á., *El final del siglo de oro: la pintura en Madrid en el cambio dinástico 1685-1726*, Madrid, CSIC, 2015, págs. 48-50.

Fig. 1. Luigi Garzi, *El beato Toribio confirmando a un niño* (c. 1679). Óleo sobre cobre. 40,64 x 35,56 cm. Adquirida a través Julius L. Rolshoven Fund, University of New Mexico Art Museum, Albuquerque USA, 76.380. Image Courtesy of Geistlight Photography

pinturas sobre lienzo, sino también algunos óleos sobre cobre, fáciles de transportar por su menor tamaño y, sin duda, mucho más económicos.

Nos han llegado dos de esas obras, con unas dimensiones muy similares: 40,64 x 35,56 cm., en un caso, y 42,3 x 31,3 cm., en el otro. Los

asuntos abordados en ellas no resultan totalmente novedosos, porque coinciden con las descripciones que Montalvo proporciona de algunas láminas, pero su interés se incrementa al no conocerse los ejemplares en papel. Por otra parte, si para diseñar nuevas imágenes del beato Toribio don Juan Francisco volvió a recurrir en 1679 a Carlo Maratta, que era entonces un maestro plenamente consagrado y al servicio de los grandes príncipes representados en Roma, incluido el marqués del Carpio[8], para estos cobres también se sirvió de otros renombrados pintores que estaban trabajando en la ciudad. No sabemos quiénes fueron los primeros destinatarios o los propietarios antes de que llegasen a manos de destacados coleccionistas, de los que pasaron a los museos donde ahora se encuentran, pero por su carácter debieron de concebirse, al igual que las estampas, para dar a conocer al nuevo beato y estar destinados a un ámbito más doméstico o privado que público. Pudieron asimismo ser parte de los regalos de agradecimiento ofrecidos a quienes habían colaborado en el proceso, según era costumbre.

Una de estas pinturas, identificada como "Santo Toribio confirmando a un niño", está en el University of New Mexico Art Museum (Alburquerque, USA, 76.380)(fig. 1). Esta institución la compró en 1978, a través del fondo Julius L. Rolshoven, a la Galería Heim de Londres, cuyo propietario, el experto en arte Andrzej Ciechanowiecki, atribuyó su autoría a Luigi Garzi (1638-1721), posiblemente a partir de la similitud de los rasgos estilísticos con otras obras de este artista[9] que, al igual que Maratta, había completado su formación con Andrea Sacchi y llegó a ser príncipe de la *Academia* en 1682[10].

8. Según Leticia de FRUTOS (*El templo de la fama…*, op. cit., págs. 358-365), en la protección dispensada por don Gaspar de Haro a Maratta no solo hay que tener en cuenta sus ideales estéticos clasicistas, sino también el prestigio que conllevaba esta relación, buscando sobre todo emular a su homólogo galo.
9. Agradezco de manera especial a Stephen Lockwood, Collections Manager de este Museo, los datos proporcionados sobre la procedencia de esta pintura y la reproducción que me ha facilitado de la misma para su publicación. En los registros de la Heim Gallery (1965-1991), depositados en The Getty Research Institute (Los Angeles), Special Collections (caja 115, carp. 25 y caja 170, carp. 10), hay correspondencia de Ciechanowieck con este Museo y referencias bibliográficas a la obra de Garzi, pero no se recoge ningún dato documental sobre esta pintura de la que se guarda una fotografía.
10. Recientes estudios sobre este maestro en, GRISOLIA, F. e SERAFINELLI, G., coords., *Luigi Garzi pittore romano, 1638-1721*, Milano, Officina Libraria, 2018. FEDERICI, F., "Santi da chiesa e da camera: i dipinti di Luigi Garzi per il cardinale Alderano Cybo", *Predella*, n.° 8, 2013, págs. 13-25. Abundantes referencias bibliográficas en, CASALE, G., "Garzi, Luigi", *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 52, 1999, http://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-garzi_(Dizionario-Biografico) (consultado el 30 de mayo de 2019).

Podemos aportar ahora testimonios documentales de diversos pagos realizados a Garzi por el postulador de la causa de Mogrovejo a través del Banco de Santo Spirito. En concreto, entre julio y diciembre de 1679 recibió un total de 240 escudos a cuenta de las pinturas realizadas, en cinco entregas de entre 30 y 60 escudos, a los hay que sumar otros cinco que le dieron en marzo del año siguiente[11]. A título comparativo, sabemos que este maestro cobró 30 escudos por cada lámina de la vida de Santa Teresa que hizo en 1670 por encargo del cardenal-duque de Montalto[12], por lo que cabe suponer que la pintura que nos ha llegado del arzobispo de Lima no fue la única que realizó Garzi para su beatificación. A tenor de lo pagado pudo pintar, cuando menos, cuatro o cinco láminas en cobre o quizá hacer un número mayor de copias para distribuirlas, cuyo precio era siempre inferior[13].

El tema no parece muy diferente al que, según Francisco A. de Montalvo, llevaba "la hermosa lámina" que el postulador envió al rey y de la que se sacaron estampas, con "el arzobispo exerciendo el acto de la confirmación a un numeroso concurso de yndios de todos sexos y edades". En segundo plano, "valiéndose de la disminución de la distancia", se desarrollaba otra escena en la que se le representaba de nuevo "dando la salud a un enfermo, para que en una misma estampa se viesen unidos los dos más usuales empleos de este gran prelado, que se cifraron siempre en remediar los cuerpos y las almas de sus próximos"[14].

De igual modo la pintura ilustra esta dedicación pastoral del beato Toribio, quien en sus visitas por el extenso territorio de su diócesis dio siempre especial importancia a la administración de ese sacramen-

11. ASBI (Archivio storico della Banca d'Italia), BSS (Banco di Santo Spirito), Libro mastro 1679, ff. 1138, 1280 y 1531. Libro mastro de 1680, fol. 658.
12. LÓPEZ CONDE, R., "Un ciclo pictórico teresiano para el cardenal-duque de Montalto", *Archivo Español de Arte*, 363, 2018, págs. 221-236 (espec. 232-235). Otros pintores que también recibieron encargos, cobraron por los cobres 20, 25, 35 o 45 escudos, en el mejor de los casos, mientras los lienzos que también solicitó el cardenal-duque alcanzaron los 200 escudos. Se trata de cantidades de entidad si tenemos en cuenta, como recuerda CARBONELL BUADES ("Las fiestas de canonización…", op. cit., pág. 180, nota 53), que el salario mensual de un obrero especializado en el siglo XVII era de tres escudos y de medio el salario diario de un maestro de obras.
13. Las copias de los retratos de San Luis Bertrán repartidos a los cardenales en 1671 se pagaron a tres escudos cada una, y todavía menos por las que se hicieron para los consultores y otras personas, mientras que las copias de los cuadros repartidos en la canonización de Santo Toribio no bajaron de 10 escudos, siendo los precios más frecuentes 24 ó 40 escudos, pero lógicamente dependían del tamaño y la técnica. CARBONELL BUADES, M. "Las fiestas de canonización…", op. cit., pág. 166; QUILES GARCÍA, F., "Regalos artísticos…" op. cit., págs. 107-109.
14. MONTALVO, F. A. de, op. cit., pág. 524.

to a los indios, siguiendo las prescripciones de los concilios limenses que él mismo había promovido[15]. Sancho de Ávila, que llevaba más de 24 años a su servicio, testificaba en 1595 que, "por abreviar y darse prisa no confirmaba sentado, como otros Prelados hacían, sino haciendo en la Iglesia muchas hileras de los indios e iba por cada una confirmando en pie, sufriendo su hedor, que en algunas partes era insufrible, y algunas veces confirmaba a las mil ánimas juntas"[16]. Este hecho puede ser la razón de que Garzi represente al arzobispo erguido —vestido de pontifical y acompañado por varios acólitos que sostienen el báculo y los óleos—, ungiendo la frente de un pequeño indígena, mientras otro nutrido grupo espera su turno con veneración. A la izquierda el espacio se abre y deja ver de nuevo a Mogrovejo, esta vez con sotana y bonete negro, repartiendo limosna a la multitud que le rodea, como muestra de su liberalidad con los pobres a los que entregaba todo lo que tenía para socorrer sus necesidades[17].

Fig. 2. Carlo Maratta, inventor, François de Poilly, grabador, *Don Toribio de Mogrovejo confirmando a los fieles y dando la salud a un enfermo* (c.1655). Grabado calcográfico sobre papel, 28 × 20 cm. aprox. © Trustees of the British Museum.

El contenido coincide también con uno de los primeros grabados diseñados por Maratta hacia 1655 (fig. 2), cuando se reactivó la causa de Mogrovejo en Roma[18], que indudablemente fue el modelo de referencia que tomó, o se le impuso, a Luigi Garzi también en lo formal. En la pintura se copió incluso literalmente, en el frente del

15. Los confirmados en las dos primeras Visitas generales rondaron los quinientos mil y en años posteriores algunos testigos hablan incluso de un millón Cf. RODRÍGUEZ VALENCIA, V., *Santo Toribio de Mogrovejo. Organizador y apóstol de Sur-América*, Madrid, CSIC, 1956, vol. I, 493-494. BENITO RODRÍGUEZ, J. A., "Santo Toribio confirmó a Santa Rosa, San Martín y a un millón más. Apuntes a propósito de su visita a Quives en 1598", http://ietoribianos.blogspot.com/2017/09/santo-toribio-confirmo-santa-rosa-san.html (consultado 30 de mayo de 2019).
16. GARCÍA IRIGOYEN, C., *Santo Toribio. Obra escrita con motivo del tercer centenario de la muerte del santo Arzobispo de Lima*, Lima, Imprenta de San Pedro, 1906, Tomo II, pág. 134.
17. Sobe su carácter limosnero, cf. LEON PINELO, A. de, *Vida del ilustrísimo i reverendissimo don Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo de Lima*, Madrid, 1653, págs. 187 y ss.
18. RUPÉREZ ALMAJANO, M. N. "De América a Roma…", op. cit. págs. 106-107.

Fig. 3. Carlo Maratta, inventor, Pietro dell'Aquila (atrib.), *El beato Toribio confirmando a Santa Rosa de Lima* (1679). Grabado calcográfico sobre papel. ©Biblioteca Casanatense. Roma.

escalón, el texto que llevaba esa imagen y la de don Toribio en oración que se incluyó en la biografía de Miguelangelo Lapi[19]: "Venerab. Dei servus D. Turibius Alphonsus Mogravejas Hispanus, Archiep. Limensis/ Peruvianae gentis lumen clarissimum, fidei et Ecclesiast. authoritatis scutum inexpugna/ bile, pietate in Deum, charitate in proximum, prudentia in Regimene, constantia in/ adversis illustris, signis et virtutibus admiradus, obijt die 23 Martij, An. Dom. 1606/ aetat. 68. Pontif. 25". El hecho de que no se haya cambiado el título de Venerable por el de Beato permite fechar la obra en 1679, el mismo año de la beatificación, o incluso un poco antes, porque tras la aprobación del milagro[20] era previsible que no tardase en llegar aquella y había que comenzar con antelación los preparativos necesarios.

19. *Vita del seruo di Dio D. Toriuio Alfonso Mogrouejo Arcivescovo di Lima,* Roma, per Nicolangelo Tinassi, 1655. El texto dice: Venerable Siervo de Dios don Toribio Alfonso de Mogrovejo español, Arzobispo de Lima luz clarísima de la nación peruana, escudo inexpugnable de la fe y de la autoridad eclesiástica, ilustre por su piedad para con Dios, su caridad con el prójimo, su prudencia en el gobierno y su constancia en lo adverso; admirable por sus milagros y virtudes. Murió el 23 de marzo del año del Señor de 1606 a la edad de 68 y 25 de pontificado. Traducción en GARCÍA IRIGOYEN, C., *Santo Toribio*..., op. cit. vol. III, pág. 315.

20. En junio de 1676 la Sagrada Congregación de Ritos revisó los milagros, pero la muerte del papa Clemente X impidió su aprobación. Al año siguiente fueron de nuevo llevados a la Congregación para su examen, que en agosto de nuevo resolvió favorablemente, aunque el decreto papal se retrasó hasta diciembre de 1678. Sobre las dificultades surgidas al respecto, cf. LOREA, Fray A., *El bienaventurado Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo de Lima*, Madrid, Julián de Paredes, 1679, cap. XXVII, págs. 139-142.

Garzi pudo también tener en cuenta otra estampa que hizo Maratta por las mismas fechas en la que el arzobispo aparece de pie, en lugar de sentado, confirmando a santa Rosa de Lima (fig. 3). No obstante, aunque la composición no sea original, el pintor sí que introdujo innovaciones en la ambientación. La escena principal se desarrolla delante de un gran arco de medio punto a través del cual se ve el interior del templo presidido por un gran retablo tetrástilo donde se ubica un cuadro de la Virgen con el Niño, que en pie bendice y sostiene la bola del mundo, con gesto Salvador. Es una manera de recordar la profunda devoción mariana que caracterizó la vida de don Toribio desde su juventud[21]. La imagen del segundo plano, más esbozada, tiene como fondo un pórtico clásico adintelado que se abre a la vegetación. Destaca el uso de los blancos de las vestiduras eclesiásticas y los azules del cielo que proporcionan luminosidad a esta obra donde predominan las tonalidades ocres.

Otro óleo sobre cobre vinculado, sin duda, con la beatificación de Toribio de Mogrovejo, formó parte de la excepcional colección artística de pinturas y esculturas que fue adquiriendo el marchante y conservador de los Museos Reales franceses Bon-Thomas Henry (1766-1836) en sus viajes y, quizá también, por la compra de expolios realizados por soldados franceses durante las guerras napoleónicas. Se ha identificado con una pequeña pintura que figuraba con el número 14 en el catálogo de los cuadros que donó este coleccionista en 1835 al museo que lleva su nombre en Cherbourg-Octeville (Francia), atribuida al maestro florentino Anton Domenico Gabbiani (1652-1726), del que se anota que era alumno de Subtermans, de Vicenzio [Dandini] y de Cirro Ferri (fig. 4). Allí se describía como la Virgen con su divino hijo sobre sus rodillas, apareciéndose en medio de un coro de ángeles a "San Torbido" y a San Bernardo, siendo este último recomendado por San Bruno a la poderosa protección de María[22]. En los actuales inventarios del museo, se identifica al personaje situado a la derecha vestido de pontifical como santo Toribio de Mogrovejo, en lugar del inexistente san Torbido, mientras se mantiene la referencia a San Bruto presentando a San Bernardo, aunque no lleva ninguno de sus atributos característi-

21. LEON PINELO, A. de, *Vida del ilustrísimo*..., op. cit. 17.

22. *Notice des tableaux composant le musée de Cherbourg*, Paris, Impr. A. Mouchel, 1870, pág. 9. La pintura la cita también Bénézit identificando en este caso al santo como "San Urbido". BÉNÉZIT, E., *Dictionnaire critique et documentaire des peintres, sculpteurs, dessinateurs & graveurs de tous les temps et de tous les pays*, Paris, Ernest Gründ Ed., 1924, vol. 2, pág. 356.

cos ni se da explicación para la inusual asociación de estos santos o la indumentaria de este último.

La lectura iconográfica de la obra resulta, sin embargo, completamente esclarecedora a partir de un suceso que habría tenido lugar durante la estancia de don Toribio en el Colegio salmantino de San Salvador de Oviedo, cuando era todavía joven, recogido por Montalvo en su hagiografía *El Sol del Nuevo Mundo*. Ese autor toma como único apoyo de su relato la mención que hiciera León Pinelo en la introducción de su *Vida del ilustrisimo i reverendisimo don Toribio Alfonso Mogrovejo* (Madrid, 1653), de una pintura que acababa de encontrarse en un arca, dejada al parecer en ese Colegio por su antiguo becario, en la que aparecía retratado el propio Mogrovejo "puesto de rodillas, i S. Bernardo poniéndole la beca, i al otro lado S. Toribio echándole la bendición, i en medio un santo crucifixo de vulto".

Los colegiales no se atrevieron entonces a decir si lo que mostraba esa imagen era "devocion, ó revelación"[23], pero para Montalvo lo representado pasa a tener un evidente carácter milagroso, que curiosamente él relaciona con la mitigación, por intervención del rector, de la rigurosa penitencia a la que don Toribio estaba sometiendo su cuerpo en el Colegio. Así, tras hablar de este hecho, se detiene en la pintura hallada en el arca, que no considera un retrato porque en este tipo de representaciones se había extendido el uso de ciertos códigos o convencionalismos, más o menos aceptados, que no estaban presentes en esta obra, al no verse en ella el "retaço de docel, la punta de la mesa para poner la una mano, la carta, ò memorial, en que ocupar la otra, el tintero con su pluma, y la muestra de estante con sus libros, señas todas necessarias para un retrato de Colegial Mayor". En su descripción del lienzo omite la referencia al crucifijo que recogía Pinelo, y menciona, sin embargo, una novedad iconográfica que incrementa la notoriedad del presunto suceso:

> en el medio está una coluna pequeña como el pilar de Zaragoza, y creo que no tienen que enbidiarse, que aunque se diferencian en que sobre la coluna está nuestra Señora delineada, y sobre el pilar esculpida, me persuado, que fueron iguales los motivos, que dio el original, en el buril, y el pincel. A la mano derecha está S. Bernardo, componiendo la veca a nuestro colegial,

Pág anterior Fig. 4. Anton Domenico Gabbiani, *Aparición de la Virgen al beato Toribio en presencia de San Bernardo y Santo Toribio de Liébana* (c. 1679). 42,5 x 31,3 cm. Óleo sobre cobre. © Cherbourg-en-Cotentin, musée Thomas Henry

23. Cf. RUPÉREZ ALMAJANO, M. N., "Toribio Alfonso de Mogrovejo: Iconografía y devoción promovida por los colegiales mayores", *Goya. Revista de Arte*, 360, 2017, págs. 216-39 (espec. 234-236).

> que se muestra de rodillas, puestas las manos juntas delante del pecho, mirando a la imagen, y a la izquierda Santo Toribio hechándole la vendición[24].

Aunque el hagiógrafo señala que no pretende interpretar lo que allí se ve, no deja de hacer una serie de consideraciones que le sugiere la imagen. Así, para él, este diseño o representación debió de tener origen en algún favor particular que "la Reina de los Ángeles comunicó a su siervo para consolar su afligido espíritu por la suspensión de las penalidades, que usaba con su cuerpo, por la obediencia de su rector". Yendo más lejos, pasa después a establecer una comparación entre la actividad evangelizadora del apóstol Santiago y la de don Toribio en las Indias, pues así como el pilar en que se apareció la Virgen era "prenda divina de la fe de España", también lo era de que la "religión, y christiandad, de los Yndios, de cuyas almas estava Toribio destinado Apóstol, y Maestro, no havía de ser menos firme, que lo ha sido siempre la de los Españoles". Concluye el relato señalando que los más altos

> Ministros de España le tenían por el mayor Colegial de su tiempo, y S. Bernardo, y S. Toribio, por el más justo, pues mientras aquellos le señalavan honores, el uno le componía la Veca para merecerlos, y el otro le ponía la cruz de la bendición que le echava, para despreciarlos[25].

Con ocasión de la beatificación, el postulador don Juan Francisco de Valladolid quiso que se recrease en una estampa esta pintura hallada en el Colegio de Oviedo, como muestra de especial homenaje y agradecimiento a esta institución cuya colaboración había sido decisiva en el progreso de la causa, al haber conseguido numerosas cartas postulatorias de otros Colegios Mayores y de antiguos colegiales situados en mitras y cabildos de toda España[26]. Francisco A. Montalvo reproduce el texto de la dedicatoria latina que él mismo compuso para acompañar la imagen, cuya traducción castellana dice así:

> A los insignes Señores, Señores Rector y Colegio Mayor de San Salvador conocido como de Oviedo. En vano podría añadir yo otras cualesquiera dignidades al título que oscurece a todas las demás, al cual del todo se acomo-

24. MONTALVO, Francisco A. de, *El Sol…,* op. cit., pág. 134. La disposición de los personajes está invertida en la pintura, quizá porque Montalvo habla teniendo presente la estampa.
25. MONTALVO, Francisco A. de, *El Sol…,* op. cit., pág. 135. Esta última idea la recoge también en MONTALVO, Francisco A. de, *Breve Teatro de las acciones mas notables de la vida del bienaventurado Toribio*, Roma, Tinassi, 1683, pág. 43, pero sin embargo el grabado que precede al texto no tiene similitudes con la pintura ni con lo descrito.
26. RUPÉREZ ALMAJANO, M. N., "Toribio Alfonso de Mogrovejo…", op. cit., pág. 234.

> da con toda la plenitud de esplendor el que brilla con el nombre de Colegio Mayor Ovetense del Salvador. Pero, si hasta ahora era esplendoroso, más aún célebre, ahora será glorioso, porque desde el Vaticano devuelvo a vuestra capilla al beato Toribio, aquél a quien arropaste honrosamente con la toga vuestra, a quien has regalado al mundo como imponente Inquisidor de Granada y Arzobispo de Lima. Con mis humildes oraciones a Dios tres veces Excelso y Sin Igual pidiendo que en bien de la Religión, del Estado y de la Universidad os guarde con vida y a salvo de todo mal[27].

Como podemos comprobar, no son simples palabras de agradecimiento, sino que constituyen todo un ejercicio de exaltación de la institución colegial y un reconocimiento explícito de la influencia que los Colegios Mayores tenían en esa época no solo en las universidades, por su control de las principales cátedras, sino también en la organización estatal y eclesiástica[28].

No sabemos quién diseñó y grabó la estampa, pero el tema representado era claramente el mismo que vemos en la pintura atribuida a Anton Domenico Gabbiani, con la Virgen sosteniendo en brazos al Niño Dios sobre una columna, e "hincados de rodillas S. Toribio obispo de Astorga de la una parte, y el Bienaventurado Toribio en traje de colegial de la otra, y S. Bernardo que se le ofrece a la Virgen con ademán de encomendarle a su soberana y amorosa protección"[29]. Como se señala, Mogrovejo se singulariza por su vestido: sotana negra bajo el manto pardo oscuro y beca azul, específica de esta comunidad, cruzada en el pecho con los ramales a la espalda. Se le ha dado una apariencia

27. Agradezco la traducción al catedrático Emiliano Fernández Vallina. El texto latino dice así: "Illustrisimis Dominis, Dominis Rectori et Collegio Maiori Sancti Salvatoris Obtetensis nuncupato. Frustra addiderim alia atributa omnia offuscanti titulo, cui omnem splendoris plenitudinem conciliat radians maioris Collegij Obetensis Sancti Salvatoris nomen. Sed si hucusque radians, majus, celebre, nunc gloriosum, quia Capellae vestra e Vaticano reddo Beatum Toribium illum, quem vestra toga decorasti, quem Inquisitorem Granatae, Archiepiscopus Limae, mirabilem mundo dedisti. Dominus ter Opt. Max. Humilissimis precibus orans, ut vos Religioni, Reipublicae, Academiae diu superstites salvos que seruet". MONTALVO, Francisco A. de, *El Sol*..., op. cit., págs. 526-527.

28. La bibliografía al respecto es muy abundante. A título ilustrativo, *cf*. LARIO RAMÍREZ, D., "El contexto hispánico de los colegios seculares", en RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E., coord., *Historia de la Universidad de Salamanca. I. Trayectoria histórica e instituciones vinculadas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, págs. 467-501. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. y POLO RODRÍGUEZ, J. L., "Cátedras y catedráticos: grupos de poder y promoción, siglos XVI-XVIII", en RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E., coord., *Historia de la Universidad de Salamanca. II. Estructuras y flujos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, págs. 468-801.

29. MONTALVO, Francisco A. de, *El Sol*..., op. cit. pág., 526.

juvenil estereotipada, en la que solo el alargamiento del rostro recuerda los rasgos fisonómicos característicos de otros retratos. Tras él, en la actitud indicada, encontramos a San Bernardo, con el hábito blanco de los cistercienses, mientras en la parte derecha, para equilibrar la composición, está también arrodillado su santo patrono, el santo obispo de Astorga o de Liébana (c. 402-476), muy popular en España y a quien debía el nombre nuestro beato. Viste alba blanca, estola y capa pluvial y extiende las manos mientras dirige su mirada suplicante a la Virgen, en una postura similar a la de San Felipe Neri de Guido Reni en la Chiesa Nuova, que repite también Maratta en algunas representaciones de este santo. El tratamiento de los plegados y la imagen de la Virgen con el Niño rodeada de una gloria de ángeles, nos remiten asimismo a obras de Maratta, cuya influencia y la de Pietro da Cortona asimiló bien Gabbiani cuando llegó a Roma en 1673 para completar su formación junto a Cirro Ferri. Después de un breve viaje a Venecia para estudiar a los grandes maestros, estaba de nuevo en Florencia en 1680[30].

Teniendo esto en cuenta, lo más probable es que Gabbiani pintase esta obra hacia 1678 ó 1679, al estar el rostro de don Toribio iluminado ya con resplandores. Sería, por tanto, una de las primeras obras realizadas por este maestro que nos han llegado, aunque no sabemos hasta qué punto es suya la invención, pues pudo partir de un diseño que le proporcionaron o de la estampa ya terminada, de la que no conocemos ningún ejemplar.

Dejando al margen los aspectos formales, considero que la trascendencia que tuvo este tipo iconográfico fue mayor que el de otros que se crearon en Roma para la beatificación. Y es que, en este caso, el Colegio de Oviedo se encargó difundir un contenido de la imagen que, en la práctica, desplazaba sutilmente la atención desde la vida del arzobispo limeño, hacia la institución que le había acogido en su juventud. En contraposición a Montalvo, el Colegio interpreta interesadamente esta aparición milagrosa de la Virgen y de San Bernardo, como una respuesta a las dudas que asaltaban a don Toribio entre hacerse cisterciense para

30. La primera biografía de este maestro fue obra de su alumno, HUGFORD, I., *Vita di Anton Domenico Gabbiani pittor fiorentino*, In Firenze: Per Francesco Moücke all' insegna del SS. Nome di Gesù 1762. Otros estudios, con bibliografía actualizada, en BARBOLANI DI MONTAUTO, N. y TURNER, N., "Dalla collezione gabburri agli Uffizi: i disegni di Anton Domenico Gabbiani", *Paragone*, 75-76 (691-693), 2007, págs. 27-92. SERAFINI, A., "Gabbiani, Anton Domenico", *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 51 (1998) http://www.treccani.it/enciclopedia/anton-domenico-gabbiani_(Dizionario-Biografico) (consultado el 30 de mayo de 2019)

lograr una vida virtuosa o permanecer en esta comunidad. La imposición de la beca por parte de la Señora habría sido la confirmación de que en esa condición también podía merecer.

Consta que en la tribuna de la capilla construida por el Colegio de Oviedo en 1699 en honor de su santo colegial, había una pintura con este tema, según señala el colegial huésped Guerrero Martínez[31], aunque nada se dice de la presencia de Santo Toribio de Liébana. ¿Pudo ser esta misma pintura sobre cobre que se extrajese de Salamanca durante la francesada? Es una pregunta para la que no tenemos respuesta de momento. Lo cierto es que el relato de esta aparición se convirtió en un asunto recurrente en la mayoría de los sermones en honor del santo que se pronunciaron en España durante el siglo XVIII y en un medio de prestigiar a los Colegios Mayores[32]. Era frecuente también que, al menos los colegiales de San Salvador de Oviedo, tuviesen grabados y pinturas de Mogrovejo, como consta en el caso de don Melchor de Navarra y Rocafull, Duque de Palata, que fue además virrey de Perú de 1681 a 1689 y promotor de aquella capilla[33].

No hemos encontrado a Anton Domenico Gabbiani entre los pintores a los que abonaron cantidades a cuenta en 1679 o 1680, a través de la Banca del Espíritu Santo. Por el contrario, además de Luigi Garzi, aparece Francesco Rosa (1638-1687), lo que no es de extrañar pues en 1675 había concluido el cuadro para el altar mayor de la iglesia española de Santa María de Montserrat y realizó numerosas pinturas para el cardenal Luis Fernández Portocarrero, miembro de la Congregación de Ritos desde donde participó activamente en el reconocimiento de los santos y beatos hispanos[34]. En julio de 1679 le pagan a Rosa 20 escudos

31. GUERRERO MARTÍNEZ RUBIO, N. A., *El phenix de las becas, Santo Toribio Alphonso Mogrovejo* [...], Salamanca, viuda de Gregorio Ortiz, 1728, libro primero, pág. 29, Libro tercero, págs. 182, 212. Esta versión fue la que acabó prevaleciendo y la que de algún modo consagró Luis Salvador Carmona cuando hizo el retablo de la capilla. Sobre la capilla, cf. RUPÉREZ ALMAJANO, M. N., "La capilla del Colegio de Oviedo, templo de la ciencia y de la virtud", *Archivo Español de Arte*, 300, 2002, págs. 397-405 (espec. pág. 404).

32. *Cf.* RUPÉREZ ALMAJANO, M. N., "Toribio Alfonso de Mogrovejo...", op. cit., págs. 234-237.

33. Según su inventario tenía al menos dos grabados de Santo Toribio y un lienzo. JIMÉNEZ JIMÉNEZ, I. "La colección pictórica americana del duque de la Palata, virrey del Perú", *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada,* 45, 2014, 113-128 (espec. 124).

34. REDÍN MICHAUS, G., "El cuadro del altar mayor de Santa Maria del Monserrat en Roma, de Francesco Rosa", *Boletin del Museo e Instituto Camón Aznar*, 2001, n. 84, págs. 155-159. MUÑOZ ROJO, M., "Luis Manuel Fernández, cardenal Portocarrero (1635-1709) una vida por escribir", *Hispania Sacra*, vol. 70, nº 142, 2018, págs. 543-553. Sobre

Fig. 5. Carlo Maratta, inventor, Pietro dell'Aquila (atrib.), grabador, *Conversión de pueblos indígenas en la zona de los Andes* (1679). Grabado al aguafuerte sobre papel. Plancha 32,7 x 24,5 cm, hoja 55,6 x 41,5 cm. ©Biblioteca Casanatense. Roma.

a "saldo"[35], lo que podría interpretarse como la cantidad que faltaba para satisfacer el total de lo contratado, aunque no se especifica el tipo de obra. Al año siguiente, Antonio Gherardi recibe 50 escudos "por el resto del quadro del b. Torribio", posiblemente destinado a la fiesta de Santa Anastasia, porque figura entre otros gastos ocasionados con este motivo[36].

Nuevas estampas

Algunas de las estampas que se hicieron del beato Toribio, tuvieron un tamaño igual, o incluso mayor, que los óleos sobre cobre que acabamos de comentar, y no es improbable que hubiese existido también una versión pintada. La prueba la tenemos en un ejemplar, prácticamente desconocido, de 50 x 38 cm, que se encuentra en la Biblioteca Casanatense de Roma[37].

El tema representado es el mismo del grabado que el postulador dedicó en 1679 a la reina Mariana de Austria, firmado por Carlo Maratta como su inventor (fig.5). Recoge un hecho con el que se busca poner de relieve el afán evangelizador del arzobispo Mogrovejo entre los pueblos indígenas y las conversiones que lograba gracias a su mansedumbre y piedad durante las visitas al territorio de su diócesis. Cuentan los biógra-

el pintor, con bibliografía actualizada, NICOLACI, M., "Francesco Rosa", Dizionario Biografico degli Italiani – Vol. 88 (2017) http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-rosa_(Dizionario-Biografico)/ (consultado el 30 de mayo de 2019)

35. ASBI, BSS, Libro mastro 1679, fol. 1280.
36. ASBI, BSS, Libro mastro 1680, fol. 971. En esta misma cuenta se abonan también 40 escudos a un desconocido Bernardo Vasconi, sobrino de Giusepe Vasconi por el resto de un cuadro del beato.
37. Biblioteca Casanatense de Roma, sign. 20 B.I.89 89.

fos que cuando llegó a Andamarca, en una zona de los Andes habitada por "humanos tigres", le salieron al encuentro setenta hombres, siete mujeres y dos muchachos, porque "un mancebo rubio y muy hermoso" les había anunciado su llegada, y le entregaron un breviario, un misal y un sobrepelliz que había dejado en su poder otro sacerdote ya muerto. Tras predicarles la fe, todos recibieron el bautismo. Siguiendo el relato, en la imagen no faltan niños y mujeres entre los indios, ni tampoco el ángel. Destaca la elevada estatura del beato y sus facciones afiladas, con nariz prominente y barbilla saliente, tal como es habitual en sus retratos[38].

Fig. 6. Anónimo, *Conversión de pueblos indígenas en la zona de los Andes* (c. 1679). Grabado a buril sobre papel. 50 x 38 cm ©Biblioteca Casanatense. Roma.

Montalvo especifica que la técnica utilizada para abrir esa estampa había sido el aguafuerte, pero al mismo tiempo nos dice que "la propia historia [...] con la diferencia de ser mucho mayor, de haverse abierto la lamina con el buril, y de adornarse de un hermosísimo país variado de arboles, edificios, campos y montañas", se dedicó al cardenal Flavio Giusi, ponente de la causa de Mogrovejo[39]. No cabe duda de que esa imagen era similar a la conservada, aunque en este caso se ha prescindido del escudo y la dedicatoria a Giusi y solo lleva la inscripción: "Beato Torribius Archiepiscopus Limanus", con el permiso de impresión en Roma (fig.6). Frente al predominio de las figuras en la composición de Maratta, aquí cobra un gran protagonismo el paisaje de ambientación, con abundante vegetación arbórea y una anacrónica construcción religiosa en un territorio de infieles. Los personajes tienen un menor tratamiento plástico y hay una mayor idealización en los rasgos del beato, pero no cabe duda de que en su composición se tuvieron en cuenta varias obras realizadas por aquél durante el proceso de canonización. Así, por ejemplo, el indígena que avanza hacia arzobispo con un arco en una mano y otra sobre el pecho,

38. MONTALVO, F. A. de, *El Sol del...*, op. cit., 305–06. MONTALVO, F. A. de, *Breve Teatro...*, op. cit., págs. 78-79.
39. MONTALVO, F. A. de, *El Sol del ...*, op. cit. pág. *325*

Fig. 7. Carlo Maratta (atrib.), inventor, Étienne Picart, grabador, Frontispicio del libro *Vita del seruo di Dio D. Toriuio Alfonso Mogrouejo* [...] (Roma, N. Tinassi 1655). Cortesía de John Carter Brown Library at Brown University.

es similar al que aparece en el frontispicio grabado por Picart con diseño de Maratta para el libro de Lapi[40]. (fig.7)

Aunque no hay ninguna anotación sobre la autoría de la estampa, posiblemente fue esculpida por el Benoît Thiboust a partir de diseños de Giovanni Battista Caetano (o Gaetano), un pintor actualmente desconocido, pero al que en esos años encontramos trabajando junto a ese grabador francés en diversas obras tanto por encargo de don Juan Francisco de Valladolid, como de otros comitentes[41]. Como inventor y grabador firman, respectivamente, la serie de cuarenta estampas que ilustra el *Breve Teatro de las acciones mas notables de la vida del bienaventurado Toribio* (Roma: Tinassi, 1683), así como la imagen correspondiente a la glorificación de Mogrovejo y el grabado alegórico como sol de Nuevo Mundo que Montalvo incluyó en su libro homónimo[42]. Dada esta actividad no es extraño que Giovanni Battista Gaetano recibiese del postulador, entre 1679 y 1780, un mínimo de 195 escudos por pinturas realizadas, mientras que Thiboust cobró al menos 70 escudos. Son asimismo elevadas las cantidades abonadas en esos años por la impresión de estampas[43].

40. RUDOLPH, S., "The Toribio Illustrations...", op cit., págs. 191-193. El frontispicio se reutilizó en la mayoría de las biografías posteriores. Cf. RUPÉREZ ALMAJANO, M. N., "De América a Roma...", op. cit., pág. 111.
41. A ellos se debe la estampa del venerable Pedro de S. Joseph Betancur, Fundador de la Compañía Bethleemitica en las Indias Occidentales, realizada en 1683 seguramente por mediación de Montalvo que escribió la biografía correspondiente.
42. RUPÉREZ ALMAJANO, M. N., "De América a Roma...", op. cit., págs. 19-20 y 29-30. Sobre el grabado alegórico, MÚJICA PINILLA, R., "Identidades alegóricas: lecturas iconográficas del Barroco al Neoclásico", VV.AA, *El Barroco peruano*, Lima, Banco de Crédito, 2002, págs. 264-267.
43. ASBI, BSS, Libro mastro 1679, ff. 1138, 1280; Libro mastro 1680, ff. 658, 971.

La firma de estos dos artistas aparece también en un curioso grabado realizado a buril, con el que don Juan Francisco, a través del nuevo beato, pretendió rendir un homenaje a todo el clero de Lima[44], en una creación exclusiva y particular (fig. 8). Debió de concebir la idea cuando ya había pasado el momento cumbre de la beatificación y por lo tanto el grabado no forma parte del grupo las imágenes que se repartieron a los fieles ni lo cita Montalvo entre las que se hicieron para manifestar un agradecimiento público a determinados personajes o instituciones. La muerte en 1685 del postulador marca la fecha *ante quem* de su realización. Se trataría de una nueva "edición" o presentación, a la que de algún modo parece aludirse en la dedicatoria latina que la acompaña. Se utiliza en esta una complicada retórica en la que se mezcla la conocida identificación hagiográfica de don Toribio con el sol, con figuras de la mitología y de la Antigüedad clásica. La traducción viene a decir lo siguiente:

Fig. 8. Giovanni Battista Gaetano, inventor, Benoît Thiboust, grabador, Imagen del beato Toribio dedicada al clero de Lima (c. 1680). Grabado a buril sobre papel. 27,3 x 21 cm. ©Biblioteca Casanatense. Roma.

> Al muy docto y muy piadoso clero de Lima
>
> Tienes delante de ti, ilustrísima Agrupación del clero de Lima, a Toribio, que, tras su primera impresión, tantas veces reflejada, de nuevo ahora nace gracias a vuestra piedad, gracias a mi gratitud. Y no hay por qué extrañarse de que este gran arzobispo salga a la luz no tan solo una vez. Pues, como es el Fénix de vuestra virtud y el Sol de la veneración del mundo, también obtiene el privilegio propio del Fénix y del Sol. No una, sino muchas veces comparte días natales, a fin de que en medio de estas realidades de nuestra raza, perecederas e inseguras, renaciendo varias veces, venerable por las obras de la caridad, le toque en suerte la inmortalidad que está prometida al hospital de nombre San Pedro. Por ello, a este Fénix, sol esplendorosísimo

44. Biblioteca Casanatense de Roma, 20 BI92 64. Mide 273x210 mm.

> lo acogerás cual muy excelso con nuevos y muy claros rayos, con los que felizmente le condecoró, cual Atlas de la Iglesia universal, el Santísimo Inocencio XI. Que goces siempre de salud y de vida.
> Vuestro devotísimo Hermano Doctor Don Juan Francisco de Valladolid[45].

En este caso la imagen no destaca ningún suceso milagroso en la vida del arzobispo Mogrovejo, ni guarda relación con su labor evangelizadora. El tema representado no resulta tampoco demasiado claro pero parece que con él se ha querido realzar la preocupación por la situación del clero que tuvo siempre don Toribio, en clara consonancia con las directrices del Concilio de Trento, una prioridad pastoral que compartía con san Carlos Borromeo, con el que gustan compararle con frecuencia sus biógrafos desde que lo hiciera León Pinelo[46].

Se muestra en primer plano al beato Toribio sentado en una silla de tipo savonarola delante de una mesa en la que acaba de escribir, con una pluma que sostiene todavía en su mano derecha, un papel que entrega a un sacerdote arrodillado reverente ante él, en presencia de dos testigos. En la nota aparece escrito: "Datis Limae 4 Martii 1598 Toribius Archiep Limanus", que podría darnos la clave de la interpretación. Ese año, gracias a la generosidad de dos sacerdotes, el canónigo León y el padre Gabriel Solano, se pudo disponer en Lima de una casa en la que atender de manera específica a los sacerdotes necesitados y enfermos, aunque ya desde el año 1594 funcionaba una cofradía de clérigos bajo la advocación de San Pedro destinada a auxiliar a sacerdotes menesterosos. Hay constancia de que don Toribio dispensó su protección a esta institución[47], pero debió de existir además alguna manifestación

45. El texto latino reza así: "Doctissimo atque Piissimo Clero Limensi. Ecce tibi coetus illustrissime Limensis Cleri, Toribius, qui post sui ortum toties replicatum, nuc iterum nascitur e vestra pietate, e mea gratitudine. Nec mireris, magnum hunc Archiepiscopum, non semel in lucem edi. Nan cum sit virtutis vestrae Phenix et venerationis mundi Sol, Phenicis quoque et solis obtinet praerogatiuum. Non unum sea plures sortitur natales diez, ut inter nostraria hec caduca, et fluxa, pluries renascendo a charitatis operibus venerabilis xeno: dochii Sti Petri, Nominis, quam promeretur, sortiatur inmortalitatem. Nunc igitur Phenicem, solemque praeclarissimum excipies novis at nitidis radiis insignitum, quibus eum universalis ecclesie Athlas, Smus Innocentius XI fauste decoravit. Vele et Vive. Vestri devotiss. Frater Dor D. Ioanes Fraciscus de Valladolid". De nuevo agradecemos la traducción del profesor Emiliano Fernández Vallina.

46. LEON PINELO, A., *Vida del ilustrísimo …,* op. cit. Señala la relación en el prólogo y vuelve sobre la misma en distintos capítulos.

47. VARGAS UGARTE, R., *Santo Toribio, segundo arzobispo de Lima*, Lima, Ediciones Paulinas, 2005, págs. 95-96. Según Manuel Atanasio FUENTES en su *Estadística General de Lima* (Lima, Tip. Nacional de M. N. Corpancho, por J. H. del Campo, 1858, pág. 104) el virrey don Luis de Velasco otorgó en 4 de marzo de 1598 la licencia para

más concreta en esa fecha de la que no se ha conservado la noticia. En cualquier caso, la labor asistencial de este hospital queda claramente reflejada en esta estampa. Sirviéndose de una acusada perspectiva, detrás de la escena del primer plano, se desarrolla una amplia estancia en la que se abren a la izquierda varias alcobas, con hombres en actitudes dolientes sobre lechos, hacia los que se dirige un asistente con comida caliente. Presidiendo la pared del fondo hay un gran cuadro con un calvario sobre una mesa de altar con las llaves de san Pedro cruzadas en su frente y un busto sobre el mismo.

El aspecto devocional queda en este caso, como en el de la estampa y la pintura creadas para el colegio de Oviedo, en un segundo plano, y el beato comparte gran parte del protagonismo o de su carácter ejemplarizante con las instituciones a las que se quiere honrar. Como señalaba al principio, en estos casos el encargo de la imagen, su concepción y contenido, están tan relacionados con el destinatario que no pueden entenderse con independencia del mismo.

realizar la obra del hospital, que se compuso de dos patios, uno para enfermos y el otro para convalecientes y menesterosos, construyéndose asimismo una iglesia para decir misa a los enfermos, celebrar entierros y otros oficios.

Los Santos Coronados y la "cofradía Nuestra Señora de los Gozos y Santos Architectos" de la Ciudad de México en el siglo XVIII

The Crowned Saints and 'the brotherhood of Nuestra Señora de los Gozos y Santos Architectos' of Mexico City in the 18th Century

Martha Fernández
Instituto de Investigaciones Estéticas. Universidad Nacional Autónoma de México
ORCID: 0000-0002-1822-2299 / marafermx@yahoo.com

Resumen

Durante el siglo XVIII surgió en México una reorganización de los gremios de artesanos, lo que provocó que sus propias cofradías se modificaran. Uno de esos gremios fue el de los albañiles, cuyo origen se remontaba a los finales del siglo XVI y cuyas *Ordenanzas* fueron expedidas el año de 1599. De esa época no se conoce ningún registro de cofradía alguna; sería hasta el año de 1657 cuando se tiene noticia de la fundación de la cofradía de la Santa Cruz en la capilla de Nuestra Señora de la Soledad de la Catedral de México. Sin embargo, para el siglo XVIII, en pleno desarrollo de la cultura barroca, los albañiles tomaron conciencia de la liberalidad de su arte y de la nobleza del arte de arquitectura, por lo que en la Ciudad de México se fundó otra cofradía que agrupaba arquitectos y canteros, cuya advocación sería la de Nuestra Señora de los Gozos y Santos Architectos. La información que se posee hasta ahora de esa cofradía es muy escasa, apenas una patente y dos documentos que hacen referencia a ella. Por otra parte, conocemos una pintura atribuida al taller de Miguel Cabrera, hoy en el Museo de Arte de Davenport, Estados Unidos, que representa a los Santos Coronados quienes, según la leyenda recogida por Santiago de la Vorágine, eran cinco escultores sacrifica-

Abstract

During the 18th century, a reorganization of the guilds of artisans emerged in Mexico, which caused their own guilds to change. One of these guilds was that of the bricklayers, whose origin dates back to the late 16th century and whose Ordinances They were issued in 1599. At that time, no record of any guild was known. It is not until 1657 when there are news about the founding of the Brotherhood of the Holy Cross in the Chapel of Our Lady of the Solitude of the Cathedral of Mexico. However, in the 18th century, during the very peak of the Baroque culture, the bricklayers became aware of the liberality of their art and the nobility of the art of architecture, so that in Mexico City was founded another brotherhood that grouped architects and stonemasons, that would take the name of Nuestra Señora de los Gozos y Santos Architectos. The information so far possessed of this brotherhood is very scarce, barely a patent and two documents that refer to it. On the other hand, we know a painting attributed to the workshop of Miguel Cabrera, today in the Museum of Art of Davenport, United States, that represents the Crowned Saints who, according to the legend collected by Santiago de la Vorágine, were five sculptors sacrificed in the 3rd century by the emperor Diocletian for refusing to make a

dos en el siglo III por el emperador Diocleciano, al negarse a realizar una escultura de Esculapio. Estos escultores, con el nombre genérico de los Cuatro Santos Coronados, se convirtieron en patronos de los masones durante la época medieval. La hipótesis que planteo en este estudio es que los Santos Architectos de la cofradía de la Ciudad de México, pudieron haber sido precisamente los Santos Coronados.

Palabras clave: Arquitectura, Nueva España, Santos Coronados, Francmasonería, Gremios, Cofradías.

sculpture of Aesculapius. These sculptors, with the generic name of the Four Crowned Saints, became patrons of the Freemasons during the Medieval Edge. The hypothesis raised in this study is that the Saint Architects of the Brotherhood of Mexico City could have been precisely the Crowned Saints.

Keywords: *Architecture, New Spain, Crowned Saints, Freemasonry, Guilds, Brotherhoods.*

De oficios a Artes Liberales y a Bellas Artes

Desde comienzos del siglo XVIII, existen indicios de la reorganización de llevaron a cabo diversos gremios de artesanos en la ciudad de México[1]. Entre las razones que se pueden plantear para explicar ese movimiento, se encuentran dos de capital importancia: la primera, el hecho de que los gremios habían caído en desprestigio, ya no se consideraban organizaciones capaces de fomentar el progreso de los oficios, sino que, por el contrario, se comenzaron a ver como corporaciones cuyo interés se centraba únicamente en la protección de los miembros, ya desvinculados incluso de los perjuicios que con su falta de profesionalismo, ocasionaban a la sociedad. La segunda causa de la crisis gremial puede encontrarse en la penetración de las ideas ilustradas a la Nueva España, cuyas consecuencias no solamente pueden apreciarse en los cambios formales de las obras de arte que se fueron transformando de barrocas a neoclásicas, sino que también impulsaron nuevos procedimientos para desarrollar cada oficio, como consecuencia de la importancia que adquirieron los avances científicos y tecnológicos, novedosos para ese tiempo. Esas circunstancias impulsaron igualmente a los artesanos a tomar conciencia del valor de cada uno de sus oficios hasta llegar a considerarlos no solamente como artes liberales, sino incluso también como bellas artes.

1. Aunque también en la ciudad de Puebla se presentaron cambios en algunos gremios, como lo muestra el artículo: LORENZO MACÍAS, JOSÉ MARÍA, "De mecánico a liberal. La creación del gremio de 'las nobles y muy liberales artes de ensamblar, esculpir, tallar y dorar´ en la ciudad de Puebla", *Boletín de Monumentos Históricos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 6, 2006, págs.. 42-59. *Apud*: Archivo General de la Nación (*Indios*, vol. 57, exp. 138, fs. 145-145 v.) y Archivo General de la Nación (*Indios*, vol. 57, exp. 178).

Esto último, que en Europa fue resuelto desde el Renacimiento, en la Nueva España se abordó apenas en el siglo XVIII, época en la que se planteó la dicotomía entre las Artes Mecánicas y las Artes Liberales. Los pintores, por ejemplo, en 1735 afirmaban que

> estas artes son liberales, científicas, ingenuas y nobles, y han merecido ser ocupación de reyes y príncipes y algunos señores monarcas de España han tenido el recreo del dibujo por desahogo de las fatigas del gobierno, de que hay ejemplos aun en nuestro siglo Y no envilece a los profesores el interés de la obra, porque aún, por el fin de conseguir ese interés, ejercitan sin censura empleo tan honesto los religiosos y clérigos sacerdotes y lo han ejercitado caballeros ilustres y de órdenes militares, y porque la abogacía y medicina y otras artes liberales, se ejercitan por el mismo fin, sin que se pierda lustre distinguiéndose de las mecánicas aún en el nombre que éstas tienen de merced o precio y aquellas de honorario o premio, como que no hay merced o precio que les corresponda, atendido, no el material trabajo sino el intelectual concepto. Contra la general regla de accesorios, cede la tabla a la pintura por derecho de partida traída del civil, en cuyo escollo, insinúan los expositores ser tanta la dignidad, ventaja y nobleza, que en este arte reluce, que merecieron sus obras esta prerrogativa[2].

PATENTE
DE LA COFRADIA DE NUESTRA SEÑORA
DE LOS GOZOS, Y SANTOS ARCHITECTOS.

Mayordomo de la Cofradia de Nuestra Señora de los Gozos, y Santos Architectos, y Oficiales de Canteros, fundada con Authoridad Ordinaria en la Yglesia de el Espiritu Santo de la Sagrada Religion de la Caridad de el Glorioso Martyr San Hippolyto, de la Ciudad de Mexico, por el Gremio de los Architectos en la labor de la Canteria, certifico como se admitiò, y assentò por Herman à Juan Sanchez el qual diò por su ingresso dos tomines, y està obligado à dar medio real de cornadillo cada semana, y [redacted], y rezar catorze Ave Marias en reverencia de los Gozos de Nuestra Señora; y en muriendo le ha de dar la Cofradia veinte y quatro pesos en reales, vna Missa Cãtada, Paño, Ataùd, quatro luces, y Sepultura; y si se enterrare en dicha Yglesia, no tiene obligacion la Cofradia à darle Tumba, y cera. Y para que conste doy la p. [illegible] exico, en 2 Odias de el mes de nobbre de 1750 años.

Joseph Eduardo de Herrera

1. *Patente de la cofradía de Nuestra Señora de los Gozos y Santos Architectos* de la ciudad de México. Tomada de: BAZARTE MARTÍNEZ, ALICIA Y CLARA GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación, las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, CIDE, IPN, UNAM, AGN, 2001, pág. 352. Reprografía: Martha Fernández.

Del mismo modo, en 1754 Joseph Joachín de Ayala y Manuel Ramos, ensambladores de la ciudad de Puebla, hablaban de su trabajo como las "nobles muy liberales artes de ensamblar y tallar, sujetos hoy y regulados al dibujo, y por eso legítimamente hermanadas con la

2. RAMÍREZ MONTES, MINA, "En defensa de la pintura. Ciudad de México, 1753", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Nacional Autónoma de México, 78, 2001, pág. 110. *Apud*: Archivo Histórico de la Ciudad de México: *Artesanos y gremios*: t. 381, exp. 6, fs. 117-118. El análisis de este documento, así como su facsímil se encuentran publicados en el mismo artículo, págs. 103-128.

nobilísima pintura". Y añadían que la diferencia entre el ensamblaje y la carpintería era que, aunque en ambos casos se trabajaba con madera, ésta era "notoriamente material", mientras que "los artes de ensamblar y tallar" no se sujetaban "a la vileza de la materia"[3].

Por su parte, el año de 1746, los arquitectos plantearon una modificación a los reglamentos que los había regido desde el año de 1599 con el título de *Ordenanzas de Albañilería*, por lo que la primera reforma que solicitaron fue que "reconocidas las Reales Ordenanzas, en varias partes de ellas tiene la palabra *Albañilería*, y siendo Arte de Arquitectura, deberá intitularse así y tildarse Albañilería"[4]. Más aun, en la ordenanza número 18 estipularon que, en las tasaciones de obras, los maestros deberían de cobrar un tanto por ciento del total de lo valuado,

> por deberse atender como honorarios al trabajo teórico y práctico que tenemos, no sólo en las medidas y reconocimientos de sitios, paredes, techos, puertas, ventanas, envigados y demás menudencias de que se componen las fábricas, para lo cual es necesario formar varias cuentas y haber trabajado mucho para tener la inteligencia necesaria del valor de cada cosa[5].

Existe, entonces, una confluencia entre pintores, escultores, ensambladores y arquitectos en considerar su quehacer como arte y, por lo tanto, cobrar por sus conocimientos por medio de "honorarios", no de "precios", como precisaron los pintores.

El autor anónimo de un tratado de mediados del siglo XVIII, titulado *Architectura mechánica conforme a la práctica de esta ciudad de México* fue más allá y afirmó directamente que "La Escultura, la Pintura y Architectura, son las tres Bellas Artes, en virtud de las en París y en toda España, a su título se ordenan"[6]. Es de subrayar "las tres Bellas Artes" en la Nueva España, a mediados del siglo XVIII, concepto que ponía a los anteriormente considerados como oficios, al nivel no sólo de Artes Liberales, sino incluso de Bellas Artes, signi-

3. LORENZO MACÍAS, J. M., Op. Cit., págs. 47, 56.
4. FERNÁNDEZ, MARTHA, *Arquitectura y gobierno virreinal. Los maestros mayores de la ciudad de México. Siglo XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1985, págs. 32, 293. *Apud*: Archivo del Ayuntamiento de la Ciudad de México (*Arquitectos*: 380, f. 34 r.-35 vto.).
5. *Ibidem*, págs. 34, 294-295. *Apud*: Archivo del Ayuntamiento de la Ciudad de México (*Arquitectos*: 380, f. 34 r.-35 vto.).
6. El manuscrito se encuentra resguardado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México.

ficación muy moderna introducida por las Academias de Arte europeas. Cabe recordar que la Real Academia de la Tres Nobles Artes de San Fernando de Madrid, fue fundada por decreto real de Fernando VI el 12 de abril de 1752, con lo cual vemos que la Nueva España compartía la modernidad ilustrada de su tiempo.

2. Portada de la capilla de Nuestra Señora de Balvanera, convento de San Francisco de la ciudad de México. Foto: Martha Fernández.

La nueva organización del trabajo

Esta toma de conciencia entre los nuevos artistas supuso igualmente nuevas formas de organización del trabajo. Los pintores, formaron academias. Se sabe que de la existencia de una el año de 1728, dirigida por los hermanos Juan y Nicolás Rodríguez Juárez y de otra, de 1754, fundada por José de Ibarra. A esta última academia pertenecieron pintores muy importantes como Francisco Martínez, Francisco Antonio Vallejo, Miguel Cabrera y Juan Patricio Morlete Ruiz, pero también el maestro de arquitectura Miguel Espinosa de los Monteros, como corrector de matemáticas.

Sobre los arquitectos, todavía no se tienen precisiones acerca de su o sus nuevas formas de organización, pero sabemos que, el año de 1735, un grupo de alarifes de élite, encabezados por el maestro Pedro de Arrieta, llevó a cabo el primer intento por reformar las *Ordenanzas* de 1599. En la tercera disposición especificaron que "por ningún acontecimiento se verifique mezcla con otro gremio, porque éste por sí solo y con los operarios, canteros y demás anexos al arte procurará desempeñarse..."[7] y en la número 9, puntualizaron que "los canteros

7. REYES Y CABAÑAS, ANA EUGENIA, "Las ordenanzas de arquitectura de la ciudad de

carecen de examen porque están sujetos al arte de la arquitectura..."[8] Todo lo cual indica la unión entre canteros y arquitectos, lo que, en términos del arte significa la reunión entre el arte de tallar la piedra, la estereotomía y la arquitectura. Entre quienes participaron en esa reforma se encuentran arquitectos tan prominentes como Miguel Custodio Durán, Miguel Joseph de Rivera y Joseph Eduardo de Herrera.

Igualmente, el autor anónimo del citado tratado titulado *Architectura mechánica conforme a la práctica de esta ciudad de México* definía al arquitecto como "el Príncipe de los Edificios, o fábricas, llámase Príncipe, o principal, por ser el principal edificador, que dé las plantillas de los Arcos, Bóvedas, etc. No es menester que sea de professión Albañil, como quieren algunos: basta que sea práctico en la Architectura, Montea y Cortes de cantería y pueda rayar cualquier género de Arco, o de vuelta." O sea que todo arquitecto debía saber estereotomía.

Sin embargo, resulta aún más interesante su explicación acerca de la manera en que se debían proyectar y construir las portadas de las iglesias novohispanas. Según sus propias palabras,

> Llaman obras de talla a las portadas que ahora están usando y verdaderamente no vienen a ser otra cosa que unos colaterales en la calle. El orden que ha de guardar el architecto ha de ser el siguiente:
>
> La planta de una portada, bien la puede hacer cualquier pintor, siendo diestro, pero éste ha de ser bajo aquel repartimiento que le diere el maestro, verbi gracia, los tamaños que le corresponden al primero, segundo cuerpo, etcétera.
>
> Mejor se juzgue que dicha planta o, como otros dicen, el alzado, lo haya de sacar un maestro de esamblador [sic]. Ensambladores son aquellos artífices de colaterales: dícese pues, que éstos saben muy bien lo que es alzado y las molduras que pueden entrar, las voladas y prosecturas, cuánto han de tener en todo lo demás que debe registrar y corregir el architecto antes de comenzar la obra, porque si sabe dibujar, vista la planta que le trae el ensamblador, veerá si es agradable a la vista y si tiene algunos defectos que corregir, verbi gracia, que le falte proporción a la cornisa, que los pedestales se reduzgan a aquél orden que deben tener, porque ya

México de 1735", *Boletín de Monumentos Históricos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, tercera época, 1, 2004, pág. 45, *Apud*, Archivo Histórico del Distrito Federal (*Ramo Ordenanzas*, v. 2984, exp. 14, fs. 1-7 v.).

8. *Ibidem*, pág. 47, *Apud*: Archivo Histórico del Distrito Federal (*Ramo Ordenanzas*, v. 2984, exp. 14, fs. 1-7 v.).

3. Retablos del presbiterio de la iglesia de San Francisco Xavier, Tepotzotlán, Estado de México. Foto: Martha Fernández.

> se vee que es importante que cargue lo cano [toscano] sobre lo dórico y otras cosas a este tenor.
> Corregida la planta y habiendo salido a toda su contemplanción, llamará a los talladores sobre piedra y, con el capataz de los canteros, conferirá todo lo conveniente para dar principio a su obra, que estén trabajando arreglados a la planta de proespectiva [sic] e inhnográfica, [sic] sin exceder los límites de lo que ha mandado el maestro.

Esto quiere decir que para levantar una portada-retablo, obviamente de las que conocemos como barrocas, se requería de un trabajo interdisciplinario en el que intervenían, pintores, ensambladores, canteros y arquitectos. Al mismo tiempo, recordemos que el arquitecto Miguel Espinosa de los Monteros formaba parte de la Academia de Pintura como corrector de matemáticas. Asimismo, en el citado documento de los ensambladores poblanos del año de 1754 se reconoce que el arquitecto José Manuel de Santa María examinó como maestro de ensamblador a Pablo Antonio Palacios[9]. Y, no se puede obviar el hecho ya muy conocido de que los tres retablos del presbiterio de la iglesia de San Francisco Xavier en Tepotzotlán fueron contratados por Isidoro Vicente de Balbás, "maestro arquitecto, ensamblador, escultor y dorador"[10], el pintor Miguel Cabrera y el ensamblador Higinio Chávez, el 13 de diciembre de 1753[11].

9. LORENZO MACÍAS, J. M., *Op. Cit.*, págs.. 47, 56.
10. TOVAR DE TERESA, GUILLERMO: *Repertorio de artistas en México*, 3 t., México, Grupo Financiero Bancomer, 1995, t. I, pág. 124.
11. *Ibidem*, pág. 260.

Las cofradías de arquitectos en la Ciudad de México

Al tiempo que los artistas se reorganizaban laboralmente, también lo hicieron en la composición de sus cofradías. En el caso de los arquitectos de la ciudad de México, existieron varias congregaciones de esa naturaleza. La primera y más antigua, corresponde a la del gremio fundado en el siglo XVI. De ella sabemos que, hacia el año de 1657, don Fernando Altamirano, conde de Santiago de Calimaya, siendo mayordomo de la fábrica material de la Catedral de México, solicitó se les otorgase una capilla a los albañiles que construían ese edificio, lo que el virrey duque de Alburquerque, le concedió, pero al carecer de recursos suficientes para levantar un retablo, los operarios colocaron en ella una gran cruz de madera que se dedicó el 15 de agosto de ese mismo año[12]. A partir de entonces, se estableció a la Santa Cruz como patrona de la cofradía de albañiles, canteros y de todos los artistas dedicados a la construcción. Hacia 1670-1680, pudieron mandar construir el retablo que conocemos, dedicado a Nuestra Señora de la Soledad y colocaron una cruz torneada que todavía vemos en su ventana.

Pero en el siglo XVIII, un grupo de canteros fundó otra cofradía. De ella sabemos que fue establecida el 30 de octubre de 1722 por Lorenzo Xavier de Cuevas, Antonio Martín del Riego, y Lucas Gómez en la iglesia del Hospital de Belén y San Francisco Xavier. La imagen titular que proporcionarían los frailes sería la de Nuestra Señora de los Dolores, quien estaría acompañada por San Juan, la Magdalena y Cristo crucificado. A estas representaciones los canteros incorporarían las imágenes de "los santos de su arte"[13].

Esa cofradía tuvo una vida muy corta, de manera que el 17 de agosto de 1723, los mismos canteros fundaron otra, pero esta vez en la iglesia del Hospital del Espíritu Santo de la Orden de San Hipólito. Los fundadores se presentaron como "oficiales del arte de arquitectura en la labor de cantería", lo que prueba nuevamente la vinculación entre arquitectos y canteros. Esa cofradía tuvo la advocación de Nuestra Señora de los Gozos "y demás santos, sus patronos y de dicho su arte"[14].

12. FERNÁNDEZ, M., *Op. Cit.*, pág. 59.
13. Archivo General de Notarías (*Notaría 391, Felipe Muñoz de Castro*, año 1722, fs. 323-326). El documento está mencionado en: OLVERA CALVO, MARÍA DEL CARMEN Y ANA EUGENIA REYES Y CABAÑAS, "El gremio y la cofradía de los canteros de la Ciudad de México", *Boletín de Monumentos Históricos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2 2004, pág. 47, nota 52.
14. OLVERA CALVO MARÍA DEL CARMEN Y ANA EUGENIA REYES Y CABAÑAS, Op.

A esta cofradía hacen referencia los arquitectos encabezados por Pedro de Arrieta en las mencionadas reformas a las *Ordenanzas* que propusieron el año de 1735; de hecho, en la primera disposición propusieron que para que "haya quien cele, vele y cuide el cumplimiento de estas ordenanzas, anualmente haya de celebrarse elección de un alcalde y dos veedores..." y para "mejor acierto y lustre la referida elección haya de celebrarse en la iglesia del Espíritu Santo, por tener en este templo nuestro gremio altar con la advocación de Nuestra Señora de los Gozos"[15]. Esta cofradía tuvo el compromiso de sacar todos los viernes santos el paso del Santo Ángel San Gudiel "con las insignias de las coronas y azotes" en la procesión del Santo Entierro que salía de la iglesia de Santo Domingo. Para ello, tenían dispuestos "andas, lobas y arandelas y demás ropaje necesario para el mayor lustre del Santo Ángel y permanencia de sus bienes..."[16].

4. Retablo mayor de la capilla de Nuestra Señora de la Soledad, Catedral de México. Foto: Eumelia Hernández y Gerardo Vázquez. Archivo Fotográfico "Manuel Toussaint". Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Al parecer, gracias a la unión entre canteros y arquitectos, esa agrupación se llegó a intitular: "Cofradía de Nuestra Señora de los Gozos y Santos Architectos"; tal como se puede constatar en una patente del 2 de noviembre de 1750 firmada por el maestro Joseph Eduardo de Herrera[17]. Quizá en ello tuvo que ver la valoración de la arquitectura como una de las bellas artes.

Cit.,, pág. 51. *Apud*: Archivo General de Notarías (*Notaría 391, Felipe Muñoz de Castro*, libro 2580, fs. 475 v.-476 v.).

15. REYES Y CABAÑAS A. E., *Op. Cit.*, pág. 44. *Apud*: Archivo Histórico del Distrito Federal (*Ramo Ordenanzas*, v. 2984, exp. 14, fs. 1-7 v.).

16. *Ibidem*, pág. 44, *Apud*: Archivo Histórico del Distrito Federal (*Ramo Ordenanzas*, v. 2984, exp. 14, fs. 1-7 v.).

17. BAZARTE MARTÍNEZ, ALICIA Y CLARA GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación, las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, Centro de Investigación y Docencia Económica, Instituto Politécnico Nacional, Universidad Nacional Autónoma de México, Archivo General de la Nación, 2001, pág. 352.

5. Iglesia de los Santos Coronados de la ciudad de Roma, Italia. Foto: Martha Fernández.

¿Quiénes fueron esos "santos architectos"? La pregunta tiene sentido porque tanto el retablo de la Virgen de los Dolores, como el de Nuestra Señora de los Gozos desaparecieron de las iglesias junto con las imágenes; de hecho, la iglesia del Espíritu Santo fue destruida en el siglo XIX. Así que, para responder esa interrogante, me remitiré a la francmasonería medieval.

Los Santos Coronados en la Ciudad de México

Como afirma José Antonio Ferrer Benemeli, junto con san Juan Bautista y san Juan Evangelista, los llamados "Santos Coronados" fueron los patronos del gremio de albañiles durante la llamada época medieval[18] y sus nombres aparecen en estatutos de diferentes corporaciones de aquella época. Por ejemplo, el *Manuscrito Regius* del año de 1390, tiene un capítulo dedicado a "El arte de los Cuatro Coronados" que comienza con las siguientes palabras:

> Oremos ahora al Dios Omnipotente, y a su radiante madre María, a fin de que podamos seguir estos artículos y los puntos, todos juntos, como hicieron los cuatro santos mártires, que en ese oficio tuvieron gran estima. Fueron ellos tan buenos masones como pueda hallarse sobre la tierra, escultores e

18. FERRER BENEMELI, JOSÉ ANTONIO, *La masonería española durante el siglo XVIII*, Siglo XXI de España Editores, 1974, pág. 19.

> imagineros también eran, por ser de los obreros mejores, y en gran estima el emperador los tenía...[19]

Por su parte, los *Estatutos de Ratisbona*, elaborados por la Asociación de Talladores de Piedras y Albañiles el año de 1459 comienzan de esta forma: 'En el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo y Santa María, madre de Dios, de sus bienaventurados santos servidores, los Cuatro Santos Coronados de eterna memoria..."[20]

Existen varias leyendas alrededor de los Coronados. Santiago de la Vorágine habla, primero, de cuatro soldados que fueron sacrificados en tiempos del emperador Diocleciano, "a fuerza de innumerables azotes que los verdugos les propinaron con látigos interiormente guarnecidos de trozos de plomo"[21]. Según otras leyendas, esto sucedió, al parecer, porque se negaron a adorar a Esculapio por haberse convertido al cristianismo. De la Vorágine afirma que al principio no se conocía los nombres de los soldados, pero un tiempo después "se supo por revelación divina que se habían llamado en vida Severo, Severiano, Carpóforo y Victoriano; mas, cuando Dios dio a conocer el nombre de cada uno de ellos, ya estaba establecida la costumbre entre los fieles de venerar su memoria..."[22]. Una vez que los soldados habían fallecido, fueron llevados a la plaza para ser devorados por los perros, pero éstos no quisieron tocarlos, de manera que al cabo de cinco días, fueron recogidos por los cristianos y llevados a enterrar a la Vía Laviana, en el Arenal de Roma[23].

Esta tradición se unió a otra en torno a cinco escultores mártires de Panonia (hoy Hungría), llamados Claudio, Castorio (o Castor), Sinforiano, Nicóstrato y Simplicio, quienes se negaron a esculpir una escultura de Esculapio para el mismo Diocleciano. Según Santiago de la Vorágine, el emperador "ordenó que fuesen encerrados vivos en sendas cajas de plomo y arrojados al mar. De este modo murieron hacia el año 287"[24].

---

19. CORRAL BACIERO, MANUEL Y ÁNGEL LUIS ENCINAS MORAL, *Antiguos documentos masónicos. Introducción a la historia de la francmasonería*, Madrid, Miraguano Ediciones, 2009, pág. 152.
20. *Ibidem*, pág. 185.
21. VORÁGINE, SANTIAGO DE LA, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza Forma, 2008, t. II, pág. 717.
22. *Ibidem*, t. II, pág. 717.
23. *Ars Memoriae. Masonería regular y de tradición*, masoneriatradicional.blogspot.com/2009/08/cuatro-santos-coronados.html Consultado el 19 de enero de 2019.
24. VORÁGINE, S., t. II, pág. 717.

6. *Los Cinco Santos Coronados*. Tomada de: BURKE B., MARCUS, "The Five Pannonian Masons as Woodcarvers", *Treasures of Mexican Colonial Painting, Davenport*, The Davenport Museum of Art, 1998, t. II, pág. 64. Reprografía: Martha Fernández.

Las leyendas han tratado de unir a los dos grupos de mártires, así que amén de haber sido sacrificados por el mismo emperador a causa de venerar al mismo dios pagano, dicen que fueron enterrados en el mismo sitio, donde se levantaría una iglesia que, finalmente, llevaría el nombre de los Santos Coronados. Según Santiago de la Vorágine, fue el papa Melquiades quien dispuso que el mismo día se celebrara la fiesta de ambos grupos de mártires (los cuatro soldados y los cinco escultores)[25], la cual quedó fijada para el 8 de noviembre de cada año, debido a que, dice la tradición, ese día fueron sacrificados los cinco escultores mencionados.

De los nueve mártires, los que adoptaron como patronos los francmasones fueron cuatro: Claudio, Nicóstrato, Simplicio y Sinforiano. Los relatos dicen que los escultores fueron sepultados con sus "reliquias", o sea, sus instrumentos de trabajo, que eran: sierra, martillo, mazo, compás y escuadra[26], los cuales se convirtieron en sus atributos y por lo mismo, siempre son representados con ellos, como se puede apreciar, por ejemplo, en la Basílica de los Santos Coronados de Roma y en un nicho del Or San Michele de Florencia.

25. *Ibidem*, t. II, pág. 717.
26. *Ars Memoriae. Masonería regular y de tradición*, masoneriatradicional.blogspot.com/2009/08/cuatro-santos-coronados.html Consultado el 19 de enero de 2019.

Esta historia se vincula a la Nueva España porque en el Museo de Arte de Davenport en Iowa, Estados Unidos, existe una pintura del siglo XVIII que se considera del círculo de Miguel Cabrera –uno de los pintores más importantes de la Nueva España y miembro de la Academia fundada por José de Ibarra, como mencioné antes– en el que están representados *Cinco Santos Coronados*, esto es, los cinco escultores originales sacrificados el siglo III por el emperador Diocleciano. Sus nombres están escritos sobre sus cabezas, de manera que, de izquierda a derecha, quienes están figurados son: Claudio, Sinforiano, Simplicio, Custerio (Castorio), Hincastrato (Nicóstrato).

7. Portada de la capilla del colegio de las Vizcaínas de la ciudad de México. Foto: Martha Fernández.

Los instrumentos que portan en las manos, así como las obras con las que se vinculan, indican que son ensambladores y escultores o talladores en madera, pero como ya mencioné antes, si según el autor del tratado titulado *Architectura mechánica conforme a la práctica de esta ciudad de México*, para levantar una portada de cantería, intervenían pintores, ensambladores, canteros y arquitectos, podemos estar de acuerdo con Marcus B. Burke cuando afirma que no puede uno menos que relacionar a los *Santos Coronados* de la pintura novohispana con las comunidades masónicas de arquitectos medievales[27].

Incluso cuando apreciamos que la pilastra estípite central de la pintura, que claramente debió de estar inspirada en los dibujos de Wendel Dietterlin, guarda una estrecha relación con las que tiene la portada de la capilla del Colegio de las Vizcaínas de la Ciudad de México, construida por el arquitecto Lorenzo Rodríguez el año de 1771, lo que indica la similitud de modelos entre los artífices de diferentes corporaciones.

27. BURKE B., MARCUS, "The Five Pannonian Masons as Woodcarvers", *Treasures of Mexican Colonial Painting, Davenport*, The Davenport Museum of Art, 1998, t. II, págs. 65-67.

8. Retrato de uno de los arquitectos constructores de la Catedral de México. Escultura ubicada en el primer cuerpo de la portada poniente del crucero. Foto: Martha Fernández.

Como he tenido ocasión de plantear en otro estudio[28], la vinculación que la sociedad novohispana de tiempos del barroco estableció con la francmasonería se manifiesta en varios elementos iconográficos que encontramos en pinturas, esculturas y relieves del siglo XVIII como el águila bicéfala, las espadas flamígeras, el ojo que todo lo ve, las cadenas de la unión y, por supuesto, el hexagrama o sello de Salomón, formado básicamente por la escuadra y el compás; instrumentos ambos característicos de los Santos Coronados, pero también de canteros, escultores en piedra y, desde luego albañiles y arquitectos. Con ellos fueron retratados muchos maestros masones en Europa, esto es, maestros de la masonería operativa, como Antón Pilgram, autor de una de las etapas constructivas más importantes de la Catedral de San Esteban de Viena. Con esos mismos aparejos encontramos el retrato de uno de uno de los arquitectos de la Catedral de México, en el primer cuerpo de la portada poniente del crucero de ese templo[29]. Asimismo, la escuadra y el compás aparecen en el relieve que representa "La Arquitectura", ya como Arte Liberal, en la portada del palacio de los condes de Jaral de Berrio o Palacio Moncada, mejor conocido como Palacio de Iturbide, de la ciudad de México. Más aun, en otro relieve de este edificio, se encuentra la figura de Dios Padre portando un compás en la mano y acompañado por un ángel ya sin alas, clara referencia al Gran Arquitecto del Universo, concepto surgido en las comunidades de francmasones de la época medieval, cuya representación iconográfi-

28. FERNÁNDEZ, MARTHA: "Arte y cultura masónica en el México barroco" en *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña* (REHMLAC), Universidad de Costa Rica, v. 8, núm. 2 (San José de Costa Rica, diciembre de 2016-abril de 2017), pp. 148-194. [ISNN: 1659-4223]. Versión digital: www.revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/18014/27347

29. *Ibidem*. En ese artículo planteo explico algunas hipótesis que me han llevado a considerar que el arquitecto ahí retratado pudiera ser: Cristóbal de Medina Vargas o Pedro de Arrieta.

ca es precisamente la del Creador, trazando el universo con un compás[30]. No ahondaré más en esto último, pero creo que vale la pena recordar las palabras del padre jesuita Juan de Goycoechea, en la obra que escribió con motivo de la inauguración del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe de la ciudad de México el año de 1709, porque se refiere al "Soberano Artífice" que hizo los cielos y "fabricó para su adoración un Templo"; "el Templo de el Mundo":

> porque lo fundó sobre los mares ... e ideó la machina sobre las corrientes de las aguas ... Él arqueó de la nada, sin la cimbra de la materia las bóvedas; Él sin profundar cimientos, estableció la Tierra ... Su Amor Artífice, trazó diligente essa maravilla sobre las ondas ... y de la transparencia de el Abysmo se congelaron las christalinas rocas de el Firmamento ... y quedaron unas bóvedas de los Cielos ... Mucho tiene de parecido al Templo de el Mundo, este MARIANO Templo de GUADALUPE, fundado en el sitio inconstante de el Mexicano Lago, pero con la firmeza de aquel hermoso Cielo, que Trassumptó en el Ayate su dueño: y si copia el Templo a su Imagen, es este Templo una Imagen del Cielo[31].

9. Relieve con la representación de *El Gran Arquitecto del Universo*. Fachada del palacio de Iturbide de la ciudad de México. Foto: Martha Fernández.

Esta cita es importante como muestra de que, en la Nueva España, no se trataban de simples curiosidades iconográficas, sino que existía la conciencia de los símbolos representados y, en ese caso, de uno de los conceptos fundamentales de la francmasonería medieval,

30. FERRER BENEMELI, J. A., *Op. Cit.,* pág. 14.

31. GOYCOECHEA, JUAN DE, *La maravilla inmarcesible, y milagro continuado de María Santíssima Señora Nuestra, en su prodigiosa imagen de Guadalupe de México. Compite firmezas con su nuevo Templo, que la copia: adelanta duraciones al Cielo, que a su Efigie traslada; iguala permanencias con el Augusto Sacramento, de quien imita la Milagrosa Presencia en su Pintura*. Reproducido en: BRAIDING, DAVID, *Nueve Sermones Guadalupanos (1661-1758)*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2005, págs.. 110-111.

10. Juan Rodríguez Juárez: *Autorretrato*. Museo Nacional de Arte, ciudad de México. Foto: Archivo Fotográfico "Manuel Toussaint". Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

es decir, el del Gran Arquitecto del Universo, razón por la cual considero que, obviamente, debió de ocurrir lo mismo con los Santos Coronados.

Dos hipótesis

En concreto, gracias a la pintura conservada en el Museo de Davenport, sabemos que los "Santos Coronados" tuvieron culto y devoción en la Nueva España, por lo menos en el siglo XVIII. El cuadro deja ver, de entrada, que fueron escultores en madera y ensambladores los que cultivaron la adhesión a ellos, interés que retomaron de la antigua tradición francmasónica medieval y fueron coherentes con ella, puesto que los cinco santos de Panonia eran precisamente escultores. Pero en este sentido es claro que ellos no fueron los únicos que se acercaron a esa

añeja cultura corporativa en la modernidad del barroco novohispano; de ella participaron también pintores, arquitectos y canteros. Quizá por eso, el pintor Juan Rodríguez Juárez se autorretrató con el pincel y la espátula en la mano formando con ambos un compás.

Por otra parte, así como la toma de conciencia de la liberalidad y artisticidad de sus quehaceres llevó a todos los artífices de diferentes oficios a establecer nuevos sistemas de organización laboral, en el ámbito religioso sus cofradías tuvieron también movimientos y novedades. En el caso concreto de los arquitectos sabemos que existieron y coexistieron dos cofradías para el mismo gremio: la de la Santa Cruz que nunca dejó de ser la titular de los agremiados y la de Nuestra Señora de los Gozos, que un grupo de élite eligió como patrona. En medio de estos cambios, se ubica la adopción de los Santos Coronados y en vista de la relación laboral que establecieron pintores, arquitectos, canteros, escultores y ensambladores, todos de alguna manera cerca de una cultura masónica, la hipótesis que planteo es que los "Santos Architectos" de la cofradía de Nuestra Señora de los Gozos de la Ciudad de México pudieron ser precisamente los "Coronados". Aunque, por esas mismas razones, considero que se puede dejar abierta la posibilidad de que, en realidad, los Santos Coronados se hubieran convertido en patronos de las artes reivindicadas ya como liberales en la Nueva España, incluidas, por supuesto, las tres bellas artes: pintura, escultura y arquitectura, "en virtud de las que en París y en toda España, a su título se ordenan".

“Carne jugosa y olores ricos del cielo”.
Las inspecciones al cuerpo incorrupto de fray Sebastián de Aparicio en el inicio y desarrollo de su causa de beatificación (1600-1770)

“Carne jugosa y olores ricos del cielo”. Inspections to the incorrupt body of friar Sebastián de Aparicio at the beginnig and development of his cause for beatification (1600-1770)

Montserrat A. Báez Hernández
Museo de Arte Historia de Guanajuato
https://orcid.org/0000-0001-5770-7048 / montse_baez@hotmail.com

Resumen

La Iglesia contrarreformista, especialmente a partir de las reformas efectuadas por el papa Urbano VIII (1568-1644), se esforzó por regular y documentar de forma rigurosa las señales corpóreas asociadas a la santidad —la incorruptibilidad cadavérica, los olores fragantes y la efusión de líquidos milagrosos—, por medio de inspecciones oficiales donde intervenían autoridades eclesiásticas y profesionales de la medicina. De este modo, el examen *post mortem* de los cuerpos de los pretendidos venerables se convirtió en parte de la normativa vigente en el desarrollo de las causas de beatificación y canonización durante los primeros 200 años posteriores al Concilio de Trento (1545-1563). En la ciudad de Puebla de los Ángeles, Nueva España (hoy México) destaca el caso del lego franciscano Sebastián de Aparicio (ca. 1510-1600), quien murió con fama de santidad en los albores del siglo XVII y cuyo cuerpo se halló incorrupto cinco meses después de su entierro. Aunque el comportamiento prodigioso de su cadáver no resulta único en la Nueva España, la manera en que se conservó a manera de prueba durante el proceso de beatificación y las inspecciones a las que fue sujeto, lo convierten en un caso atípico en el que vale la pena detenerse. El objetivo de este artículo es argumentar, por

Abstract

The Counter-Reformation Church, especially after the reforms carried out by Pope Urban VIII (1568-1644), tried to regulate and document the corporeal signs usually considered as proofs of sanctity such as corpse incorruptibility, fragrant smells and effusion of miraculous liquids, by performing official inspections where ecclesiastical authorities and medical professionals were involved. So, the post mortem *examination of the corpses of the people dead with reputation of sanctity became the norm in the cases of beatification and canonization during the first 200 years after the Council of Trent (1545-1563). In the city of Puebla de los Ángeles, New Spain (now Mexico) the case of the Franciscan lay-brother Sebastián de Aparicio (ca. 1510-1600) stands out, because after a life with sanctity fame, his body was found incorrupt five months after his funeral, and although the prodigious behavior of his corpse is not unique in New Spain, thanks to its miraculous preservation, it was used as a proof during the beatification process. The aim of this paper is to discuss, through new found documentation, the importance of the incorrupt body of Sebastián de Aparicio in the beginning and development of the beatification process. At the same time it will be presented the physical transformation of*

medio de documentación inédita, la relevancia que tuvieron los exámenes al cuerpo incorrupto de Sebastián de Aparicio entre 1602 y 1770, momentos que corresponden al inicio y desarrollo de su causa de beatificación.
Palabras clave: Nueva España, santidad, incorrupción, reliquias, franciscano

the body in the inspections made between 1600 and 1770.
Keywords: *New Spain, holiness, incorruptibility, relics, Franciscan*

Introducción

En 1588, como consecuencia del Concilio de Trento, el papa Sixto V instauró la Sagrada Congregación de Ritos (1545-1563)[1], organismo de la Curia Romana asignado para regular, revisar y dar seguimiento a los procesos de beatificación y canonización con el objetivo de ejercer mayor vigilancia y evitar el surgimiento de cultos no autorizados. Aunque la normativa de los procesos alcanzó una gran definición a partir de la creación e intervención de figuras como el procurador de la causa y el fiscal o promotor de fe, sería hasta el gobierno de Urbano VIII (1568-1644), que se aplicaron, por medio de varios decretos entre 1623 y 1634, una serie de reformas que buscaban otorgar mayor control y poder a la Santa Sede. Las reformas plantearon el arranque en la fase diocesana, que iniciaba cuando el obispo del sitio donde el candidato a la santidad había vivido, realizaba una recopilación de testimonios que daban cuenta de los pormenores de su vida, muerte y fama, para lograr, por este medio proponer el caso a Roma; sin embargo una vez iniciada la fase apostólica, las sucesivas etapas de revisión del caso recaían directamente en la burocracia de la Santa Sede y concedían al papado la última palabra sobre el decreto de beatificación, y en consecuencia, el de canonización.

Esta normativa modificó no solamente el desarrollo de los casos de santidad europeos, sino también los de los pretendidos venerables que florecieron en la Nueva España en la primera mitad del siglo XVII. Dentro de las restricciones destaca el hecho de que no podían iniciarse procesos de beatificación y canonización para personajes muertos en los primeros cincuenta años (diez años para la fase diocesana y cuarenta para la fase apostólica); debía observarse la sentencia

1. BIENKO DE PERALTA, D., "El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús de Tomellín (1597-1637), monja concepcionista poblana" en ALBANI B., edit. *Normatividades e instituciones en la Nueva España, siglos XVI-XIX*, *Global Perspectives on Legal History,* Frankfurt am Main, Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication, 2018, pág. 236.

de *non cultu*, es decir, que el personaje y sus reliquias no podían recibir culto público, amén de la prohibición de la circulación de imágenes suyas con aureolas o halos de santidad; y principalmente, como ya se mencionó, el obispo era quien debía recopilar inicialmente las noticias de la vida, milagros y fama del venerable con el objetivo de crear interés y detonar la causa. En este punto y sólo después de que la Sagrada Congregación de Ritos evaluara la veracidad de la información, emitía las Letras Remisoriales y el *Rótulo*, documentos con los que el obispo procedía a registrar de forma oficial, por medio de preguntas protocolarias, todos los testimonios y pruebas para remitirlos de nuevo a la Santa Sede[2]. Es en este contexto que se circunscriben especialmente las inspecciones y exámenes realizados a los cuerpos de los venerables, los cuales debían documentar detalladamente —de haberlas— todas aquellas señales que se tenían por manifestaciones de lo divino: el olor de santidad, la aparición de licores y aceites fragantes y por supuesto, la incorruptibilidad de las carnes. Como lo ha señalado Bradford A. Bouley en su obra *Pious postmortems,* prácticamente todos los cuerpos de los candidatos a santidad entre 1550 y 1700, pasaron por exámenes *post mortem,* incluyendo autopsias completas[3].

En la Nueva España, hoy México, durante el siglo XVII y también a lo largo del siglo XVIII, surgieron numerosos personajes con fama de santidad; como muestra, en la ciudad de Puebla de los Ángeles, entre 1600 y 1729, a partir de la publicación de sus biografías (o menciones escritas de sus vidas) se contabilizan once venerables de los cuales solamente uno alcanzó la beatificación: el lego franciscano fray Sebastián de Aparicio[4]. Este último, además, está incluido en los cuatro venerables que fueron nombrados siervos de Dios por la Sagrada Congregación de Ritos: fray Bartolomé Gutiérrez, mártir en Japón; Gregorio López, er-

2. RUBIAL, A., *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, págs. 27-29.
3. BOULEY, B., *Pious postmortems. Anatomy, Sanctity, and the Catholic Church in Early Modern Europe*, USA, University of Pennsylvania Press, 2017, pág.2.
4. El grupo de venerables registrados en menciones escritas en la ciudad de Puebla incluye al dominico Pedro de Solórzano, las carmelitas Ana de Jesús e Isabel de la Encarnación, las concepcionistas María de Jesús de Tomellín y Bárbara Josepha de San Francisco, la dominica María Anna Águeda de San Ignacio, la agustina Mariana de San Joseph, Catarina de San Juan, y por último el obispo Juan de Palafox y Mendoza, quien fue beatificado en 2011. Para más información véase BÁEZ HERNÁNDEZ, M., *De los despojos corporales a la reliquia y su imagen: el caso angelopolitano de Sebastián de Aparicio. Ensayo académico que para optar por el grado de Maestra en Historia del Arte presenta Montserrat A. Báez Hernández*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

mitaño y la concepcionista poblana sor María de Jesús de Tomellín[5]. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de la Nueva España por incrementar su santoral, sólo consiguieron llegar al altar los franciscanos Felipe de Jesús en 1627, por el mismo Urbano VIII, y el ya mencionado Sebastián de Aparicio en 1789, por Pío VI (1775-1799).

Sebastián de Aparicio murió en 1600 con fama de santidad en la ciudad de Puebla de los Ángeles. El devenir de su caso resalta de todos los mencionados anteriormente debido a que su cuerpo se conservó a manera de prueba material durante su largo proceso de beatificación. En la *Primera parte de las informaciones de la vida y milagros del B. P. Fr. Sebastián de Aparicio*[6], documento levantado entre 1600 y 1604 por órdenes del obispo Diego Romano y Gobea (1578-1606), y que sustentó el inicio de la fase diocesana, son patentes las numerosas menciones tanto a los milagros producidos por las reliquias extraídas de su cuerpo, como las visitas de carácter oficial y no oficial que recibió por parte de autoridades civiles y eclesiásticas, las cuales tuvieron lugar en 1600, 1602 y 1604; y por otro lado, ya en la fase apostólica, también fueron relevantes –aunque en menor medida— las visitas suscitadas tras la emisión del *Rótulo* y las Letras Remisoriales en 1632 y 1770[7].

Acerca de la vida del franciscano, sus datos biográficos son sucintos y se desprenden principalmente de los testimonios de quienes lo conocieron en vida y de los consignados de su propia voz al momento de su profesión en la Orden de Frailes Menores: así, se sabe que nació en la primera década del siglo XVI, entre 1510 y 1514, fue "hijo legítimo de Juan de Aparicio y Teresa del Prado"[8], y de "nación gallego de hacia el condado

5. RUBIAL, A., *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pág. 53.
6. El documento había permanecido inédito hasta su descubrimiento, por quien suscribe, en el Archivo Histórico de la Provincia del Santo Evangelio, en Cholula, Puebla. Tras un exhaustivo análisis del mismo, pude concluir que se trata, en efecto, de las primeras averiguaciones levantadas por el obispo Diego Romano y Gobea, título que anteriormente había ostentado el documento intitulado *Manuscrito poblano,* también presente en el AHPSE.
7. BÁEZ HERNÁNDEZ, M., *De los despojos corporales a la reliquia y su imagen: el caso angelopolitano de Sebastián de Aparicio. Ensayo académico que para optar por el grado de Maestra en Historia del Arte presenta Montserrat A. Báez Hernández*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, págs. 53-119.
8. Bancroft Library. Mexican Manuscripts. *Libro de tomas de hábito del Convento de san Francisco*. f. 107v. El documento fue publicado por primera vez por Francisco Morales Valerio en "La biografía del beato Sebastián de Aparicio por fray Juan de Torquemada. Notas sobre la formación de un texto" en *Camino a la santidad, siglos XVI-XX,* México, Centro de Estudios de Historia de Mexico Condumex, 2002, págs.

de Monterrey" de la Villa de Gudiña, Galicia[9]. A edad temprana dejó la casa paterna para buscar suerte en las poblaciones de Salamanca, Ayamonte y Sanlúcar de Barrameda, esta última de la provincia de Cádiz, puerto desde donde se embarcó a la Nueva España. A su llegada a territorio americano se dedicó al oficio de carretonero y agricultor, y después de acumular alguna fortuna adquirió tierras de labranza entre Tlalnepantla y Azcapotzalco, y acogió en sucesivos matrimonios a dos doncellas que fallecieron al poco tiempo[10]. Finalmente, en su edad madura obsequió a las monjas clarisas de la Ciudad de México su hacienda, y solicitó el hábito franciscano en el convento de San Francisco el Grande de la Ciudad de México, capital de la Nueva España, en donde realizó solemne profesión el 13 de junio de 1575[11]. Desde su ingreso a la orden se desempeñó en atender la huerta y en el aprovisionamiento de vituallas para su comunidad conventual; destacó como fraile limosnero, deber que realizaba utilizando carretas y bueyes. Tras una temporada en el establecimiento franciscano de México, fue enviado al convento de Tecali y luego al de San Francisco de Puebla. Murió el 25 de febrero de 1600 ya reputado por la opinión popular como santo. Durante su entierro, al contacto con su cuerpo y hábito, se suscitaron curaciones, milagros y portentos como el olor a santidad y flexibilidad en los miembros. Estos prodigios alcanzaron su punto más álgido cuando cinco meses después, al momento de enterrar a otro fraile en el espacio donde había sido depositado Aparicio, su cuerpo fue hallado sin signos de corrupción[12].

Las inspecciones en la fase diocesana: 1600 a 1604

Cinco meses después de que Sebastián de Aparicio había sido enterrado, a instancia y persuasión de los frailes del convento de San Francisco de Puebla, acudió el Ministro Provincial fray Buenaventura de Paredes, quien ordenó que se abriera la sepultura para atestiguar el estado del cuerpo. El Provincial estaba acompañado de fray Diego Muñoz, Comisario General, fray Pedro de la Cruz y otros cuatro defini-

139-159.

9. Archivo Histórico de la Provincia del Santo Evangelio, Caja. 8, *Primera parte de las informaciones de la vida y milagros del B. P. Fr. Sebastián de Aparicio,* f. 87 v. (En adelante AHPSE).
10. AHPSE, Caja.8, *Primera parte...,* f.87 v.
11. BÁEZ HERNÁNDEZ, M., *De los despojos corporales...,* págs.15 y 16.
12. Para una revisión más extensa del proceso de beatificación de Sebastián de Aparicio se encuentra en BÁEZ HERNÁNDEZ, M. "El proceso apostólico de Sebastián de Aparicio. Patrono no jurado de la Ciudad de los Ángeles" en *Cuetlaxcoapan. Revista del centro histórico de la Ciudad de Puebla*. Año 4, No. 14, Verano 2018, págs. 16-21.

dores procedentes del capítulo provincial en Cholula, quienes asistieron con el propósito de "ver y visitar" el cuerpo[13]. En presencia de los personajes ya mencionados, el guardián del convento de Puebla fray Pedro de Castañeda, el guardián del Convento de Tecamachalco fray Diego Márquez, y algunos miembros de la comunidad del convento angelopolitano, la noche de 20 de julio de 1600 a las 20:00 horas comenzaron a escarbar el sepulcro, descubriendo el cadáver de las costras cal que lo cubrían. Los testimonios de los presentes revelan que observaron "miraculosas carnes tan blancas como el día que expiró y sus coyunturas con tanta agilidad y blandura que a cada miembro se hazia, sonava a manera de castañetas"[14]. Después, el cuerpo volvió a sepultarse con la misma cal y tierra, mientras que el Provincial pidió a su notario diera fe y testimonio para su posterior traslado auténtico. Tras esta primera inspección de carácter no oficial, tendrían que pasar dos años para que el cuerpo volviera a ver la luz para ser examinado. Fray Cristóbal de Cea, guardián del convento de San Francisco —y sucesor de fray Pedro de Castañeda— dirigió al obispo Diego Romano una carta donde comunicó que conjuntamente con el Padre Provincial fray Pedro de la Cruz (gobernó de 1602 a 1605)[15] y el Comisario General fray Diego Caro (en funciones de 1601 a 1603)[16], el 29 de junio de 1602 se desenterró el cuerpo de Sebastián de Aparicio para colocarlo con más decencia en una caja de madera encontrándose el cuerpo "sano sin deformación, ni descompostura, excepto la cabeza que ya estaba separada y descarnada"[17], por lo que solicitaba el nombramiento de notario apostólico para realizar testimonio auténtico de su estado. El obispo respondió con un auto de 5 de julio del mismo año autorizando dicha averiguación, nombrando al racionero catedralicio Melchor Márquez de Amarillas y al notario Antonio Hernández para levantar dichas noticias.

13. AHPSE. Caja 8. *Primera parte…,* f. 80r.
14. AHPSE. Caja 8. *Primera parte…,* f. 72r.
15. Bancroft Library. Ayer Collection. "Serie cronológica y menológica de todos ntros. Reverendos Padres, Ministros y Vicarios Provinciales que han gobernado esta Santa Provincia del Santo Evangelio desde los primeros nuestros Venerables Padres Fundadores siendo Custodia" en *Becerro General menológico y chronológico de todos los religiosos que de las tres parcialidades, conviene a saber, padres de España, hijos de Provincia y criollos, ha habido en esta Sta. Provincia del Sto. Evangelio, desde su fundación hasta el presente año de 1764, y todos los prelados, así nuestros muy reverendos Padres Comisiarios como reverendos Padres Provinciales que la han gobernado. Dispuesto y elaborado con la posible proligidad y claridad por Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, predicador y notario apostólico, notario y revisor por el Santo Oficio, archivero de esta Santa Provincia y bibliotecario de este convento de México,* Copia mecanografiada, pág. 88.
16. Bancroft Library. Ayer collection, *Becerro general…*, pág. 53.
17. AHPSE. Caja 8. *Primera parte…,* f. 77v. y r.

El 7 de julio de 1602, a instancias del mitrado, se presentaron en el convento de San Francisco los dos personajes ya nombrados, fray Cristóbal de Cea, el sacristán fray Francisco de Guzmán, los seglares Jiusepe Lozano y Marcial Ramírez de Aguilera, el médico Alonso Díaz de Herrera, el cirujano Juan Bautista de Almenara y el boticario Francisco Sánchez[18]. La hoja 78 del legajo intitulada "visita del cuerpo" detalla que:

> Estaba tapado el cuerpo del beato Sebastián Aparicio, el cual estaba entero todo el cuerpo excepto la cabeza que estaba algo separada y la carne de todo el cuerpo, pies, manos, brazos, piernas, muy enteras y tratables aunque faltó la calor natural estava consumida y le tomé yo el dicho notario los braxos y se los menie de un cabo a otro y las piernas y las alle tratables y que se bolbian a la parte que las querian llevar y todos los huesos cubiertos de carne y la piel entera y en la parte del bientre por haber sido abierto para sacar las tripas al tiempo y cuando se enterró lo tenía tan jugosos [...] y filosomía de su rostro aunque consumido se dejaba conocer a las personas que de el tenían noticia en vida y le vieron después de muerto ser el propio beato Aparicio y tener como tenía los dedos de los pies y manos los más de ellos cortados que por deboción algunas personas después de muerto le cortaron[19].

El notario afirmó además que en el cuerpo "no se viese ni sintiese ningún género de corrupción ni mal olor, sino antes, bueno y no hubo ni hay género de olor, perfume, ni otra cosa que se pueda atribuir a curiosidad ni industria humana"[20]. De acuerdo con lo señalado, persistía en el cuerpo la flexibilidad en las coyunturas, las carnes aunque tratables y enteras, ya no eran blancas y suaves, antes bien se habían desecado y pegado al hueso, tenía una cavidad en el abdomen de donde habían extraído las vísceras, le faltaban varios dedos que se extrajeron durante el entierro para hacer reliquias, y la cabeza estaba bastante maltratada. Esta última, aunque ya casi descarnada y separada del cuerpo, conservaba los rasgos característicos del lego.

Esta visita, ya de carácter oficial, generó que el Comisario General fray Diego Caro comunicara al rey —en correspondencia entre julio de 1602 e inicios de 1603— los milagros de fray Sebastián de

18. AHPSE. Caja 8. *Primera parte...*, f. 77r.
19. AHPSE. Caja 8. *Primera parte...*, f. 78v. y r. En todas las transcripciones se ha conservado la ortografía de la época.
20. AHPSE. Caja 8. *Primera parte...*, f. 78r.

Aparicio. A su vez, Felipe III solicitó al obispo en una carta del 20 de diciembre de 1603, que por medio de fray Gerónimo de la Fuente "le enviase autorizado ante notario y en modo que hiciese fe el nacimiento natural, vida, muerte y milagros del dicho fray Aparicio"[21]. Esta demanda generó el primer traslado oficial de las informaciones efectuadas de 1600 a 1603, así como la recopilación de más testimonios, averiguación que se cerró en abril de 1604[22]. Este legajo dirigido al rey inicia con una carta de Diego Romano donde informa que además de las informaciones solicitadas por él, incluye las que ya se habían realizado anteriormente (que iban de 1600 a 1602), así como la noticia de "las cosas que se echaron de ver" en el cuerpo de Aparicio durante el cambio de sepultura que se le hizo en 1602. La recopilación concluye con una visita al cuerpo el dos de mayo de 1604, testimonio del notario Antonio Hernández[23]. La inspección fue efectuada por el prelado angelopolitano en persona, acompañado por primera vez por autoridades de los dos poderes de la ciudad, el Cabildo Catedralicio y el Cabildo Civil, así como el doctor Pedro de Porrás, y expertos en medicina: los médicos licenciados Alonso Díaz de Herrera y Julián de Rivera, el cirujano Juan Bautista de Almenares y el boticario Francisco Sánchez[24]. Se cita que en un altar portátil estaba una caja tumbada guarnecida de hoja de lata, barreteada con barras de hierro y cerrada con tres cerraduras, cubierta con un "paño de seda china, bordada de oro y seda de diferentes colores" y encima unos candeleros de plata con cera ardiendo. Las llaves para abrir la caja fueron entregadas por fray Juan Matías de Gamarra[25]. Una vez abierto el obispo observó el cuerpo de Aparicio cubierto con un paño de lienzo de blanco:

21. AHPSE. Caja 8. *Primera parte…,* f. 83v.
22. Archivo General de Indias. Patronato. 250. R.1 *Relación de la vida, muerte y milagros del bien abenturado fray Sebastián Aparicio dela orden de Sanct Francisco, frayle lego del Monasterio dela Ciudad de los Angeles. Obispado de Tlaxcala en el Reynado Mexicano de Indias.*
23. Este testimonio cierra tanto el legajo de la *Primera parte* ya citada, como la *Relación de la vida* de Sebastián de Aparicio enviada al rey en 1604, que actualmente se conserva en el Archivo General de Indias.
24. Pedro Gutiérrez de Pisa, Chantre de la Catedral, el licenciado maestrescuela Pedro de la Vega Sarmiento y los canónigos Agustín de Salazar y Francisco de Torres; del segundo, el alcalde ordinario Alonso de Barrera Barrientos, el alguacil mayor Miguel Rodríguez de Guevara, los regidores Antonio Rodríguez y Melchor de Cuéllar regidores, y una persona principal de la ciudad, Antonio Arellano Caballero. También se presentaron las autoridades de la orden franciscana: fray Juan de Zabiaurre, guardián del convento; fray Buenaventura de Paredes, Ministro Provincial; fray Matías Zumarra y fray Cristóbal de Cea. P
25. AHPSE. Caja 8. *Primera parte…,* f. 141v.

> sin corrupción alguna ni mal olor, el cuerpo entero, excepto algunos dedos de los pies y manos [...] y la cabeza apartada y dividida del cuerpo, y la carne del dicho cuerpo, manos, piernas, brazos y pies muy enteros y tratables, aunque como falto de calor natural, la carne consumida, debajo del cuerpo, y pegada a los huesos; y en la parte de vientre, por parecer haber sido abierto, según dicen antes que lo enterrasen para sacarle las tripas, estaba jugoso y de buen olor, y yo el dicho notario tenté con mis manos el dicho cuerpo [...] y por la abertura de vientre, le metí la mano hasta dar con la garganta y estaba por dentro, jugoso y fresco y la cabeza separada y de cuerpo aunque no tenia ojos y sin la carne en las mejillas no tenía demostración de haber sido comido por naturaleza...[26]

Los frailes presentes comunicaron al notario y al obispo que los ojos habían sido "sacados a mano" y la carne de las mejillas, de la frente y la cabeza "quitada" mostrando que en la parte de la nuca conservaba aún un poco que no se había podido arrancar. Asimismo, el notario y los frailes reconocieron que el cuerpo era sin duda de Aparicio por haberlo conocido en vida. Por último, el notario, quien había observado el cuerpo a las trece horas que murió en la capilla mayor y en la revisión del 7 de julio de 1602, manifestó en el cierre del documento que:

> colijo del dicho cuerpo y me parece, dejando aparte las reglas de medicina y filosofía que por no ser de mi facultad [...] sino guiado de una razón natural que estar un cuerpo humano de tanto tiempo muerto y tratable y con tantas muestras, como las referidas y sin corrupción ni mal olor que conforme a la naturaleza y lo que ordinario se ve en los cuerpos muertos de pocas horas y días, que están corruptibles y con mal olor y algún horror; que en este del Beato Aparicio ha concurrido y concurre la voluntad de Dios, por lo que su Majestad sabe y es servido; y para mí yo lo tengo por santo y bienaventurado y que está gozando de Dios[27].

Derivado de las opiniones vertidas en el documento, la opinión de los médicos, el cirujano y el boticario, demuestran que a pesar de su conocimiento científico, continuaban apelando a causas sobrenaturales y a la intervención divina para explicar el pretendido portento de la incorrupción del lego franciscano.

26. AHPSE. Caja 8. *Primera parte...,* f. 141v. y r.
27. AHPSE. Caja 8. *Primera parte...,* f. 141v.

Las inspecciones en la fase apostólica: 1632 y 1770

A partir de 1605 la fama del cuerpo muerto de Aparicio ya poseía un innegable estatus de reliquia insigne para la ciudad de Puebla, y gracias a los informes enviados al rey en 1604, en 1606 se produjo el primer intento de abrir el proceso de beatificación apelando directamente al poder monárquico por medio de cartas al Consejo de Indias de febrero, mayo y septiembre. Sin embargo, fue necesario esperar hasta 1625, año en que inició formalmente la fase apostólica del proceso de Sebastián de Aparicio con la expedición del *Rótulo* y las Letras Remisoriales por Urbano VIII, con 208 artículos que contenían el interrogatorio de las virtudes, vida y milagros del franciscano, documento inédito que se conserva íntegro, en latín y su traslado al castellano[28]. Aunque lo tocante a virtudes, antecedentes de vida en el siglo y milagros componen mayoritariamente los 208 artículos, del número cuarenta al cuarenta y cinco están dedicados a cuestiones sobre el cuerpo, su estado material y los prodigios observados en él desde el lecho de muerte hasta el entierro. Si bien se menciona la tratabilidad y el sudor copioso, es el olor suave "que procede de virtud sobrenatural y virtuosa" lo que aparece reiteradamente señalado[29]. Es importante apuntar que el único caso en la ciudad de Puebla que obtuvo la apertura de la fase apostólica entre los siglos XVII y XVIII, además del lego franciscano, fue la monja concepcionista María de Jesús de Tomellín, cuyo *Rótulo* fue recibido en 1736[30].

Cabe señalar que en 1634, Felice Contelori, uno de los asesores legales de Urbano VIII, publicó un manual de canonización intitulado *Tractatus et praxis de canonizatione,* donde especificó que los cuerpos que estuvieran incorruptos y que exudaran dulces olores podían ser sujetos de procesos de beatificación y canonización, dando de este modo, preeminencia a estos dos signos sobre otros como las carnes blancas, suaves y las articulaciones[31]. Por tanto, una vez iniciada la fase apostólica, el obispo efectuó una nueva visita al cuerpo el 28 de abril de 1632 en presencia de los prebendados de la Catedral, capitulares de la ciudad y de los médicos Josef de Valencia y Gaspar Franco Risueño"[32].

28. AHPSE. Caja 8. *Proceso remisorial de la vida y milagros del siervo de Dios fray Sebastián de Aparicio Religioso de la orden de San Francisco. primero de la causa del Santo Apparicio.*
29. AHPSE. Caja 8. *Proceso remisorial de la vida y milagros …*, f. 61r., 62v. y r.
30. BIENKO, "El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús de Tomellín (1597-1637)…", pág. 248.
31. BOULEY, B., *Pious postmortems…*, págs. 73-75.
32. ÁLVAREZ, J., *Relación auténtica sumaria de la vida, virtudes y maravillas del V. P. Fr. Sebastián de Aparicio, lego franciscano de la Provincia de México que hace su procurador Fray Bartolomé de Letona. Año de 1662, descubierta y pub-*

También estaban presentes los cirujanos Gaspar de Molina y Francisco de Mota, quienes junto con otras autoridades y 27 testigos entre filósofos, teólogos y caballeros "graves" de la ciudad, firmaron de juramento haber presenciado la incorrupción del cuerpo de Sebastián de Aparicio por una calidad "sobrenatural y milagrosa"[33]. Aunque por el momento no poseo los informes detallados derivados de esta visita, es importante señalar su relevancia ya que evidencia la primera revisión oficial ordenada por la Santa Sede con el objetivo de localizar la santidad en el mapa anatómico de Aparicio, la cual debía de haber quedado impresa en su carne tanto en lo espiritual como en lo físico. De igual modo, es notable la cantidad de autoridades involucradas en comparación con las visitas de los primeros años de la causa. Sin embargo, ya que la beatificación y canonización debía estar sustentada en la heroicidad de las virtudes en vida y la veracidad de los milagros, el papel del cuerpo como una manifestación más de la santidad de Aparicio en esta parte parece diluirse tomando un papel secundario. Asimismo, en las reformas de Urbano VIII la incorrupción y los fenómenos asociados a ella no eran un signo infalible para probar la santidad, sin embargo este periodo es el más prolífico en lo tocante a la producción de biografías del lego, y en todas ellas el estado del cuerpo y los milagros obrados por él tienen una constante y detallada mención.

Fue hasta el 13 de junio de 1693 que el papa Inocencio XII (1691-1700) emitió el decreto *Constare de fama sanctatis, virtutum & miracolurum in genere* de Sebastián de Aparicio, noticia que llegó a Nueva España en 1695[34], y casi 150 años después del recibimiento de las Letras Apostólicas, el dos de mayo de 1768, se obtuvo el Decreto de Clemente XIII (1758-1769) donde se declaró que el lego poseía las virtudes teologales, las cardinales y "anexas" en grado heroico[35]. El 28 de septiembre

licada por Fr. José Álvarez O.F.M. Año 4, Julio y septiembre, Núm. 3, México, Anales de la Provincia del Santo Evangelio, 1947, pág. 79.

33. ÁLVAREZ, J. *Relación auténtica sumaria*..., pág.70

34. SAN MIGUEL, I., *Parayso cultivado de la más senzilla prudencia , virtudes practicadas en la Inocentissima vida del v. Siervo de Dios y Portentoso varón Fr. Sebastián de Aparicio, religioso lego de la regular observancia de nuestro P. S. Francisco, hijo de la Santa Provincia del Santo Evangelio de México. Dedicado a la sacrac catholica, y real majestad de la Reina nuestra señora por Fray Ysidro de S. Miguel. Hijo de la Santa Provincia de San Pedro de Alcántara de Menores Descalzos en el Reyno de Nápoles*, Nápoles, Stamperia de Iuan Vernuccio y Nicolás Layno, 1695, pág. 155.

35. AHPSE. Caja 9. *Decreto de N. Santísimo Padre el Sr. Clemente XVII en la causa mexicana de Beatificación y Canonización del V. Siervo de Dios Sebastián de Aparicio. Lego profeso del orden de los religiosos menores de la observancia de S. Francisco,* Roma, Imprenta de la rev. Cámara Apostólica, 1768.

de 1768 el Cabildo Civil, las religiones, colegios y nobleza entonaron el *Te Deum* en el convento de San Francisco. Es en esta centuria que resulta notoria una visita de carácter oficial al cuerpo —la última de la que tengo noticia— y que da luces sobre su estado material de manera detallada. Intitulado como *Inspección requerida en derecho del cadáver del Siervo de Dios Fr. Sebastián de Aparicio,* es el único momento del siglo XVIII en el que parece que el cuerpo se insertó en las averiguaciones de la causa. De este modo, el procurador en Roma solicitó se llevara a cabo una "información jurídica" acerca de la incorrupción del cuerpo. El mitrado nombró para tal efecto a Manuel Ignacio de Gorospe y Padilla, canónigo doctoral de la Catedral, juez provisor y vicario general del obispado como comisionado para la averiguación, a Victoriano López como secretario y al notario Antonio Valentín Criado y Buitrago[36]. El 5 de marzo de 1770 se envió auto a Juan Antonio de Tapia, Promotor Fiscal del obispado y al Licenciado Fernando Redondo, Abogado de la Real Audiencia de México, a fungir como Promotores fiscales. También fueron convocados el médico Joseph Palafox Loria, los cirujanos Juan Maetagart y Fernando Pociño Balenzuela[37].

El 13 de marzo del mismo año, a las 7 de la mañana, el notario Criado y Buitrago convocó a los anteriormente nombrados para efectuar la visita. El cuerpo de Aparicio continuaba resguardado en la sacristía del Convento de San Francisco, oculto en un nicho con puerta y cerrado con tres barras de fierro; al abrirlo se halló un cofre de cedro forrado por fuera con hoja de lata y abrazaderas de hierro, y en su interior otra caja de cedro forrada por el exterior con "baqueta delgada o badana colorada con tachuelas doradas y una cerraja también dorada y forrada en el interior con tafetán encarnado y galón o encaje de falsa plata"[38]. El cuerpo estaba vestido con hábito de color blanquecino y paños menores de lienzo blanco de lino, en la capilla del hábito se apreciaba una calavera sobre dos almohadas pequeñas y saliendo del hábito "dos pies de color moreno no muy obscuro con algún moho y picaduras que parecían a las

36. Como testigos se llamó a Esteban Bravo de Rivero, Coronel de los Reales Ejercicios del Gobernador Político y Militar de Nueva España; Joseph Duarte Buxon, Tesorero de Catedral; Joseph Merino del Regimiento de Dragones; fray Cristóbal Corichi Provincial de la orden de Predicadores; Eugenio González Maldonado, Coronel de Comercio de la Ciudad; Joseph Antonio del Moral, canónigo de Catedral; Joseph Toledo, alguacil mayor y regidor de la Ciudad; y a Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, el célebre historiador poblano.

37. AHPSE. Caja10. *Inspección requerida en derecho del cadáver del Siervo de Dios Sebastián de Aparicio. Año de 1770.* f. 1-3v. y r.

38. AHPSE. Caja10. *Inspección requerida…,* f. 4r.

de polillas"[39]. Sacado a una mesa en la sacristía, se procedió a realizar la inspección no sin antes señalar que por mandato del obispo no se debían extraer pedazos del cuerpo para hacer reliquias.

A diferencia de las inspecciones efectuadas en el siglo XVII, esta se realizó en un clima ilustrado influido por las normas sobre canonización y beatificación dictadas por el papa Benedicto XIV (1740-1758) entre 1734 y 1738. Precedido por el tratado *De incorruptione cadaverum* de 1651 del teólogo jesuita Theófilo Reynaud (1583-1663) que ya distinguía la incorrupción como un fenómeno asociado a causas naturales, mecánicas, intervención humana, divinas e inclusive demoniacas[40], en el artículo "De cadaverum incorruptione" Benedicto XIV disertó ampliamente sobre dicha condición inserta en las causas de los venerables. De este modo afirmó que la incorrupción, fuera o no comprobada por causa divina o natural, debía ser incluida en conjunto con otros milagros atribuidos al personaje, y estableció que si la causa era sobrenatural debía poseer cualidades específicas normalmente ausentes en los cadáveres como la flexibilidad, el flujo de sangre y licores y la emisión de un buen olor no causado por agentes externos[41]. Asimismo, quedó de manifiesto la creciente confianza de la Santa Sede en los profesionales de la medicina para definir de manera concreta las características de los cuerpos que podían o no estar realmente incorruptos; el método empírico utilizado para comprobar el estado del cuerpo contemplaba la observación, los tocamientos de la carne en varios puntos, los cortes en la misma, y por supuesto la descripción anatómica detallada tanto del interior como del exterior[42].

Entre las notas que proporciona el documento destaca que la calavera se encontró descarnada a excepción de pequeñas porciones de piel en el parietal siniestro, sin quijada ni dientes; que el cuerpo poseía un color moreno oscuro en donde aún se apreciaban la piel, las carnes secas y duras, estaban ausentes varios huesos como las vértebras de cuello y tres de la espalda, algunas costillas y falanges en los pies. Faltaba toda la carne en el cuello, la espalda, costados, lomos,

39. AHPSE. Caja10. *Inspección requerida...,* f. 4r.
40. REYNAUD, T., *De incorruptione cadaverum,* Aravisioni, Typis Eduardi Rabani, Celsitudinis sua, Urbis & Universitatis Typog., 1651.
41. AZEVEDO, E., *Benedicto XIV. Pont. Opt. Max. Doctrinam de servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione redactam in synopsim Emmanuel de Azevedo, Auctori suo, Magistro, Ac. patrono D. D. D.,* Romae: Typis Generosi Salomini Bibliopolae, 1757, págs. 414-423.
42. BOULEY, B., *Pious postmortems...*, págs. 76-78.

nalgas y parte posterior y lateral de los muslos, aunque las extremidades permanecían unidas por sus articulaciones naturales. En el pecho se observaron algunos "pelos canos y otros cuyo color parecía azafranado obscuro", y se tiñeron algunos lienzos blancos de la poca humedad que se encontró. Sobre el olor prodigioso "no tenía el cadáver licor ni olor suave o fragancia alguna, no hedia, el olor que se percivía de algunas partes [...] era de humedad no ingrata"[43]. En este punto, aunque el concepto asociado a la incorruptibilidad del cadáver distaba mucho de las primeras averiguaciones operadas en 1600-1604, se reconocía que continuaba en el mismo estado, aunque incompleto debido a la extracción de las muy necesarias reliquias. La detallada inspección del cuerpo, una autopsia en toda la norma, describió cada miembro utilizando lenguaje anatómico correcto revelando el gran daño que había padecido a lo largo de los siglos, aunque para los frailes interrogados, aún poseía cualidades de "cuerpo vivo", ya no representadas por la flexibilidad y la blancura de las carnes tan celebradas en el siglo XVII, sino —siguiendo a Benedicto XIV— por su milagrosa conservación y la emisión de sangre, licores y una especie de "sanguaza" que a 170 años *post mortem* continuaba mojando los lienzos que lo tocaban.

Epílogo

El 27 de marzo de 1789 el papa Pío VI emitió un breve donde se declaraba beato a Sebastián de Aparicio, ordenando al mismo tiempo que la fiesta del nombramiento debía celebrarse en la Basílica Vaticana el 17 de mayo del mismo año, y después en toda la religión de San Francisco, el Arzobispado de México, la ciudad de Puebla y la villa de Gudiña. Tras 189 años, Sebastián de Aparicio por fin se convertía en beato. Esta noticia, en lo que respecta al cuerpo, motivó la autorización de su traslado para ser puesto a la veneración pública, decisión patente en la misiva del 29 de agosto de 1789 del cardenal Giovanni Archinto (1776-1799), donde se dirigió al obispo angelopolitano Salvador Biempica y Sotomayor (1790-1802):

> Como quiera que el P. Fr. Matheo Ximenez, Postulador de la causa de B. Sebastián de Aparicio, haya suplicado a N. Ssmo. P. el Señor Pio VI Pontífice Máximo, se dignara conceder a tu Grandeza facultad para extraer del sepulchro en que ahora está, el cuerpo del B. Sebastián de Aparicio y trans-

43. AHPSE. Caja10. *Inspección requerida* f. 5r.

> portarlo a otro nuevo sepulchro de mejor fábrica en la Iglesia pública, para que se aparezca a la veneración de los fieles[44].

El documento continúa con una "Ynstrucción para el Rmo. Obispo de Puebla" para llevar a cabo la diligencia del traslado a un nuevo sepulcro de mayor decencia y adorno, lamentablemente está incompleto[45]. Por tanto, aunque no se conoce el momento exacto en que el cuerpo fue trasladado a la Capilla de la Virgen Conquistadora, del Convento de San Francisco de Puebla, —su actual emplazamiento—, es posible que después de 1790 comenzaran las adecuaciones para que pudiera recibir pública veneración en el recinto.

Por medio de la documentación citada se evidenciaron dos cuestiones fundamentales: el interés por el cuerpo como motivo de arranque para la causa de beatificación, y la manera como la importancia del mismo continuó vigente durante la fase diocesana, aunque con una relevancia parcial en la fase apostólica con respecto a lo que significó en un inicio. El cuerpo de Sebastián de Aparicio con sus "carnes jugosas", como figuraban en las descripciones del siglo XVII, y los "olores ricos del cielo", expresión dada por fray Diego de Leyba en su biografía de 1687, *Virtudes y Milagros en vida y muerte del V. P. Sebastian de Aparicio...*[46] no sólo permiten conocer por medio de la documentación el papel de lo corpóreo y sus manifestaciones en las causas de los santos de la Iglesia contrarreformista, sino también la evolución de dichas inspecciones en el clima de los estudios anatómicos, las cuales evolucionaron de meras descripciones a verdaderos "retratos" empíricos de la santidad manifestada en la materia humana.

44. OCARANZA, F., *La beatificación del venerable Sebastián de Aparicio,* México, 1934, pág. 129.
45. BNM UNAM. Fondo franciscano. Caja 126. *Decreto de la Sagrada Congregación de Ritos dirigido al obispo de Puebla para que traslade el cuerpo del beato Aparicio*. f. 24v.
46. LEYBA, D. *Virtudes y milagros en vida, y muerte del V. P. Fr. Sebastian de Aparicio, Religoso Lego de la Regular Observancia de N. S. P. S. Francisco, è hijo de la Provincia del Santo Evangelio de Mexico, en la Nueva España, que floreciò en el Convento de la Puebla de los Angeles. Dedicase a la excelma. Señora Doña Inès de Züñiga, Fonseca, Azevedo, Ayala, y Toledo, Condesa de Monterrey de Aylala, y de Fuentes, etc. Por el R. P. Fr. Diego de Leyba, Predicar, Pro Ministro de la misma Provincia del Santo Evangelio, y procurador en la Curia Romana de la Canonización de Dicho Siervo de Dios. Con Privilegio*, Sevilla, Imprenta de Lucas Marín de Hermosilla, Impresor y Mercader de libros en calle de Génova, 1687, pág.47

Florido jardín emblemático
para una beata Rosa, en el 350 aniversario de su beatificación

Flowering emblematic garden for a Blessed Rose, on the 350th Anniversary of her Beatification

Silvia Cazalla Canto / José Javier Azanza López
Grupo TriviUN. Universidad de Navarra
https://orcid.org/0000-0002-0375-7899 / jazanza@unav.es

Resumen
Los sermones predicados en 1668 con motivo de la beatificación de Rosa de Lima contienen un conjunto de referencias que tejen una "biografía emblematizada" de la que forman parte la vida, virtudes y experiencias místicas de la beata. Este trabajo muestra el valor de la emblemática como transmisora de significados dentro de los códigos cifrados de la Edad Moderna.
Palabras clave: Rosa de Lima; oratoria sagrada; emblemática; siglo XVII; Roma y Madrid.

Abstract
Sermons preached in 1668 on the occasion of the beatification of Rose of Lima contain a set of references that weave an "embematic biography" of which life, virtues and mystical experiences are part. This paper shows the value of symbolism as a transmitter of meanings whithin the encrypted codes of the Modern Age.
Key words: *Rose of Lima; Sacred Oratory; Emblematic Literature; 17th Century; Roma and Madrid.*

Introducción

El 12 de febrero de 1668, el papa Clemente IX emitía el decreto de beatificación de la limeña Rosa de Santa María. Dos meses después, el 15 de abril, tenían lugar los festejos por su beatificación en la basílica de San Pedro. Tendremos que esperar hasta octubre para asistir a los fastos madrileños, en tanto que en Lima las celebraciones se retrasaron a abril de 1669, coincidiendo con su declaración oficial como patrona de Lima y del Perú.

Diversas relaciones festivas se hicieron eco de los festejos (fig. 1). En el caso de Roma y sus variados escenarios (basílicas de San Pedro del Vaticano y de Santa María sopra Minerva, Colegio Romano de la Compañía de Jesús, iglesia de Santiago de los Españoles), fueron recopilados por Francisco de Córdoba en sus *Festivos Cultos* que dedicaba al cardenal Tomás Rospigliosi, sobrino de Clemente IX[1]. Para Lima, las celebraciones que a solicitud del virrey conde de Lemos y de fr. Bernardo Carrasco, prior de la Provincia de San Juan Bautista del Perú de la orden de Predicadores, acogió el convento de Nuestra Señora del Rosario, quedaron plasmadas en la *Festiva Pompa* de fr. Juan Meléndez, regente mayor del Colegio de Santo Tomás, quien en su Advertencia al lector justificaba el retraso de la publicación por las difíciles condiciones de la imprenta en el virreinato[2].

Por su parte, los festejos de Madrid fueron compilados en un extenso volumen —que incluye igualmente los de Roma— por el dominico fr. Jacinto de Parra3; dedicado a Álvaro de Ibarra, presidente de

1. CÓRDOBA Y CASTRO, F., *Festivos cultos, célebres aclamaciones que la siempre triumphante Roma dio a la bienaventurada Rosa de S. María, Virgen de Lima*, Roma, Nicolás Ángel Tinas, 1668.
2. "No hay poder en un Religioso particular para costear una imprenta, según es de costosa en este Perú (solo desgraciado en esto), que siempre anduvieron justas necesidades y letras…". MELÉNDEZ, J., *Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente, fiesta, aclamación y aplauso. A la feliz beatificación de la Bienaventurada Virgen Rosa de S. Maria*, Lima, s.e., 1671. El lamento de Meléndez por las precarias condiciones de la imprenta limeña no resulta aislado, por cuanto encontramos una reflexión similar en la censura firmada por el jesuita Antonio Goyeneche en el Colegio Imperial de Madrid en 1735 a los dos tomos de sermones del predicador real fr. Pedro Rodríguez Guillén, al justificar su impresión en la Villa y Corte porque "allá no tienen la imprenta, a lo menos tan extendida y perfecta, como la tenemos en estos Reinos". RODRÍGUEZ GUILLÉN, P., *Sermones varios, panegyricos, políticos, históricos, y morales, predicados en los principales templos, y más autorizados concursos de la Ciudad de los Reyes Lima, Cabeza, y Corte del Imperio Peruano*, Tomo Primero, Madrid, Imprenta de la Causa de la Venerable Madre María de Jesús de Ágreda, 1736, s. p.
3. Fr. Jacinto de Parra realizó su profesión religiosa en el convento de Santo Tomás de Madrid en 1635. Fue colegial en Valladolid y Cuenca, maestro de estudiantes en Palencia y regente mayor en Ávila; definidor y maestro del número de su

FESTIVOS CVLTOS
Celebres Aclamaciones
QVE
La siempre triumphante Roma
DIO
A LA BIENAVENTVRADA
ROSA DE S. MARIA
VIRGEN DE LIMA
EN SV SOLEMNE BEATIFICACION
Los escriue con el Compendio de su vida
D. FRANCISCO DE CORDOVA Y CASTRO
Y Consagra
Al Illustriss. y Excelentissimo
SEÑOR
THOMAS ROSPILLOSI
Sobrino de la Santidad de Nuestro Señor
CLEMENTE NONO.
En ROMA, Por Nicolas Angel Tinas 1668.
Con Licencia delos Superiores.

FESTIVA POMPA,
CVLTO RELIGIOSO,
VENERACION REVERENTE,
FIESTA, ACLAMACION, Y APLAUSO.
A LA
FELIZ BEATIFICACION
DE LA BIENAVENTURADA VIRGEN
ROSA DE S. MARIA.
TERCERA
Del Orden de Predicadores.
SEGUNDA
CATALINA SENENSE DE LA IGLESIA.
PRIMERA
FragranteFlor, y Fruto Opimo desta Plaga Meridional.
TESORO ESCONDIDO
En el Campo fertil desta muy Noble, y muy Leal
CIVDAD DE LIMA.
DESCUBIERTO
POR N. B. P. CLEMENTE NONO.
PATRONA TVTELAR VNIVERSAL
De su dichosa Patria, y dilatados Reynos del Peru.
EN ESTE CONVENTO DEL SS. ROSARIO
DE LA MISMA ORDEN.
A LA REYNA N. S.
ESCRIBIOLA
EL MAESTRO FR. IVAN MELENDEZ
Regente del Colegio de S. Thomas.
Con licencia. En Lima, Año de 1670.

ROSA
LAVREADA
ENTRE LOS SANTOS.
EPITALAMIOS
SACROS DE LA CORTE,
ACLAMACIONES DE ESPAÑA, APLAVSOS DE ROMA,
CONGRATVLACIONES FESTIVAS DEL
CLERO, Y RELIGIONES,
AL FELIZ DESPOSORIO
QVE CELEBRO EN LA GLORIA CON CHRISTO
la Beata Virgen Rosa de Santa Maria de la Tercera
Orden de Predicadores, Patrona
del Perù.
YBEATIFICACION SOLEMNE
QVE PROMVLGO EN LA IGLESIA MILITANTE
la Santidad de Clemente Nono, de felize recordacion,
en 15. de Abril de 1668.
OFRECELA AL PATROCINIO
DEL SEÑOR DON ALBARO DE TBARRA,
Presidente de la Real Audiencia de Quito, Inquisidor mas antiguo del
Perù, Oidor mas antiguo de la Real Audiencia de la Ciudad
de los Reyes, y Visitador por su
Magestad Catolica,
EL MVY R. P. M. Fr. IACINTO DE PARRA,
Matritense, de la Orden de Santo Domingo, siendo
Prior del Convento de Santo Tomas
de Madrid.
CON PRIVILEGIO.
En Madrid: Por Domingo Garcia Morràs, Impressor del Estado Eclesiastico de la
Corona de Castilla y Leon. Año de 1670.

Fig. 1. Relaciones de Francisco de Córdoba (Roma, 1668), Juan Meléndez (Lima, 1671) y Jacinto de Parra (Madrid, 1670) con motivo de la beatificación de Rosa de Lima.

la Real Cancillería de San Francisco de Quito y el oidor e inquisidor más antiguo del Perú, lleva por título *Rosa laureada entre los santos*, y vio la luz en 1670 en las prensas madrileñas de Domingo García Morrás[4]. Fr. Jacinto de Parra se convierte así en un personaje fundamental para la consolidación del culto santarrosino a través de sus escritos, por cuanto dos años antes había firmado *La bienaventurada Rosa peruana*[5], traducción del original latino *Vita marabilis et mors pretiosa venerabilis*

Provincia de España, calificador y miembro de la Junta del Consejo Supremo de la Inquisición, y examinador general del gran Priorato de San Juan en los Reinos de Castilla y León. Fue también prior de los conventos de Santa Cruz de Segovia, San Ildefonso de Toro y Santo Tomás de Madrid. A la conclusión de sus exequias en este último, y dando el pésame a la comunidad, fr. Manuel Guerra lamentaba: "VV. RR. tienen mucha razón para llorar la falta de un varón tan eminente, y aunque la Orden de Santo Domingo es terreno feraz de semejantes frutos, me atrevo a decir será necesario mucho tiempo para madurar una parta tan colmada de suavísimos frutos de la Sabiduría". MEDRANO, M. J., *Patrocinio de Nuestra Señora en España. Noticias de su Imagen del Rey Casto, y vida del Ilmo. Señor D. Fr. Thomas Reluz, Obispo de Oviedo*, Oviedo, Francisco Plaza, 1719, pág. 105. Aporta igualmente datos biográficos ANGULO, D., *Santa Rosa de Santa María. Estudio bibliográfico*, Lima, Sanmarti y Cía, 1917, págs. 35-36.

4. PARRA, J., *Rosa laureada entre los santos. Epitalamios sacros de la Corte, aclamaciones de España, aplausos de Roma, congratulaciones festivas del clero y religiones al feliz desposorio que celebró en gloria con Cristo la beata Virgen Rosa de Santa María, de la Tercera Orden de Predicadores, patrona del Perú, y beatificación solemne que promulgó en la Iglesia militante la santidad de Clemente Nono, de felice recordación*, Madrid, Domingo García Morrás, 1670.
5. PARRA, J., *La bienaventurada Rosa peruana de S. María, de la Tercera Orden de Santo Domingo. Su admirable vida y preciosa muerte. Restituida del latino idioma en que la historió el M. R. Padre Maestro Fr. Leonardo Hansen,* Madrid, Melchor Sánchez, 1668.

sorosis Rosae de S. Maria Limensis (Romae, Nicolai Angeli Tinassii, 1664), de Leonardo Hansen[6].

Transitaremos en nuestro estudio por diversos escenarios festivos, prestando especial atención a los sermones predicados en honor a la nueva beata, en los cuales se adivina la presencia de un lenguaje simbólico basado en los códigos del jeroglífico, el emblema y la empresa; los predicadores enriquecen su homilía con citas a autoridades en la materia, incorporando un rico universo de imágenes que se insertan en el discurso y contribuyen a clarificar su mensaje, mostrando su eficacia dentro de los mecanismos de la retórica del Siglo de Oro.

Los motivos emblemáticos ilustran mayoritariamente episodios de su vida, dando lugar a una "biografía emblematizada" que abarca desde su linaje y nacimiento hasta su temprana muerte, sin olvidar sus virtudes y experiencias místicas. La emblemática asume así valores de muy diversa índole, y se convierte en excepcional muestra de su innegable valor como vehículo transmisor de significados dentro de los códigos cifrados de la Edad Moderna.

"La singularidad de su prodigiosa vida": florido jardín biográfico

El jardín biográfico da principio con una reflexión del dominico fr. Antonio de Vergara[7] en su oración panegírica predicada en Santa María sopra Minerva el 26 de Agosto de 1668[8]. Dada su patria ultramarina, hablar del origen y nacimiento de Rosa le lleva a referirse necesariamente al mar y a las plantas que lo pueblan; y se sirve para ello de la empresa VI del Libro II de las *Imprese sacre* del obispo de Tortona Paolo Aresi[9], dedica-

6. ZUGASTI, M., "Cuatro villancicos de Agustín Moreto a la beatificación de Rosa de Lima", *eHumanista*, 23, 2013, págs. 326-352.
7. Fr. Antonio de Vergara (1637-1693) vistió el hábito dominico en el convento de San Pablo de Sevilla. Fue prior de Santo Domingo en Cádiz y vicario general de su provincia, arzobispo de Sassaria y Cagliari en Cerdeña y después de Zamora (España). Felipe IV lo nombró predicador real. ARANA DE VARFLORA, F., *Hijos de Sevilla ilustres en santidad, letras, armas, artes o dignidad*, nº 1, Sevilla, Vázquez e Hidalgo, 1791, pág. 49.
8. PARRA, J., *Rosa laureada entre los santos*..., págs. 124-132.
9. Sobre la figura del teatino Paolo Aresi (Cremona, 1574-Tortona, 1644) y el temprano conocimiento y aplicación homilética de sus *Imprese sacre* en España, véase AZANZA LÓPEZ, J. J., "Imágenes para la predicación del Evangelio. Presencia de las *Imprese sacre* del obispo Aresi en la oratoria sagrada española de la Edad Moderna", *Hispania Sacra*, 138, 2016, págs. 659-674.

da a san Pedro[10]. Lleva por mote *Indurabitur* (Firme), y muestra en su *pictura* una rama de coral en medio del mar para dar a entender que, al igual que el coral era considerada una planta dura como la piedra que crece en el mar (Vergara lo presenta como tal, aunque en realidad es un animal), así también el apóstol fue un pescador que se convirtió en roca firme sobre la que Cristo edificó su Iglesia (fig. 2).

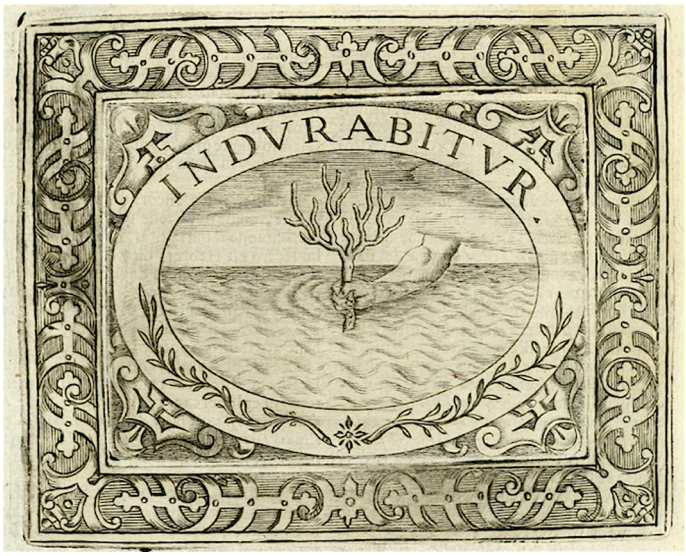


Fig. 2. Paolo Aresi, *Imprese Sacre*, Libro II, Empresa II. *Indurabitur* (Firme).

La referencia al coral como especie que puebla las aguas de mares y océanos da pie a Aresi a enumerar otras plantas marinas, y de este recorrido se sirve Vergara para relacionar la empresa italiana con los padres de Rosa, el arcabucero Gaspar Flores y la limeña María de Oliva. El mar contiene flores, a las que Cristóbal Colón aludía durante su travesía por el océano al afirmar que parecían conformar un vistoso jardín[11]. Pero el mar también contiene olivas, tal y como refiere Plinio en el Libro XIII de su *Historia Natural*, cita recogida por Aresi y que recuerda Vergara: "Es llamativo también que en el mar Rojo haya bosques verdes, siendo el laurel y el olivo los que dan frutos"[12].

Flores y Oliva son los padres de Rosa, y a ambos se les descubre en el mar. Pero también a su hija, pues como dice Aresi a partir de una sentencia de la Sabiduría[13], los israelitas atravesaron el mar Rojo como por un jardín vestido de hierba y flores; si en el mar Rojo florecieron flores, estas debían ser rosas, dado el color del que se tiñeron sus aguas[14].

10. ARESI, P., *Imprese Sacre con triplicati discorsi illustrate & arricchite*, Libro Secondo, Milano, Impressori Archiepiscopali, 1625, pág. 164.
11. "Tantas (flores) descubrió Colón en el mar cuando caminaba a descubrir el Nuevo Mundo que parecían las aguas movedizos jardines". PARRA, J., *Rosa laureada entre los santos…*, pág. 124.
12. PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural. Libros XII-XVI* (traducción y notas de F. Manzanero Cano, I. García Arribas, M. L. Arribas Hernáez, A. M. Moure Casas, J. L. Sancho Bermejo), Madrid, Gredos, 2010, pág. 170.
13. Sab 19,7-8: "Dios los hizo pasar por lo profundo del mar Rojo, como por un campo vestido de verde yerba y de flores en la estación más apacible de todo el año".
14. La misma referencia será empleada por el franciscano Pedro Rodríguez Guillén en un sermón a María como Rosa mística predicado en la iglesia de San Pedro de Lima en una fecha indeterminada del primer tercio del siglo XVIII. RODRÍGUEZ

En las aguas del mar hay por tanto flores, olivas y rosas, referencias al origen familiar de la beata, cuyo nacimiento tuvo lugar al otro lado del océano. Y concluye el orador con una enseñanza: al igual que a Rosa de Lima se la encuentra en el mar, así también hay que buscar la enseñanza de Dios en el mar y en el puerto del Evangelio.

Todavía en clave biográfica, refiere el propio fr. Antonio de Vergara en su sermón que Rosa de Lima vistió el hábito de la orden dominica; y se pregunta por los motivos que le llevaron a tomar tal decisión[15], máxime cuando sus confesores y su madre le instaban a profesar en el monasterio agustino de la Encarnación, el más antiguo de Lima fundado en 1558 por la salmantina Leonor de Portocarrero y su hija; o en el franciscano de monjas clarisas de Santa Clara de Lima, fundado en 1604[16]. Sin embargo, la beata Rosa siempre perseveró en querer ser hija de santo Domingo.

Encuentra Vergara dos razones para ello. En primer lugar, santo Domingo muestra el lirio como atributo por partida doble, como santo confesor[17] y por su pureza. Además el lirio es atributo de María en su virginidad, y por ello se representa en la Anunciación. También Rosa de Lima aspiraba a una vida virtuosa de castidad, de ahí que escogiera la Tercera Orden de Santo Domingo para su retiro, pues el lirio dominico le condujo a ello.

Al anterior se suma un segundo motivo que justifica el que vistiera el hábito dominico: se trata de la primera beata americana; y si había sido "la primera flor de santidad del Nuevo mundo", en justa correspondencia debía vestir el hábito de la primera orden en evangelizar el Perú. En efecto, durante el momento inicial de la conquista, la orden de Predicadores estuvo representada por fr. Vicente Valverde, obispo de Cuzco y protector de indios frente a los abusos españoles; y dominicos fueron también fr. Juan de Olías, fr. Jerónimo de Loaysa (arzobispo de

GUILLÉN, P., *Sermones varios, panegyricos, políticos, históricos, y morales, predicados en los principales templos, y más autorizados concursos de la Ciudad de los Reyes Lima,* Tomo Primero, Madrid, Imprenta de la Causa de la Venerable Madre María de Jesús de Ágreda, 1736, pág. 255.

15. PARRA, J., *Rosa laureada entre los santos*..., pág. 128.

16. Según sus biógrafos, antes de que Alonso Velásquez le impusiera el 10 de agosto de 1606 el hábito de terciaria dominica en la capilla del Rosario, Rosa ya había vestido por varios años el franciscano. MUJICA PINILLA, R., *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, IFEA Fondo de Cultura Económica/Banco Central de Reserva de Perú, 2001, pág. 85.

17. GARCÍA MAHÍQUES, R., *Flora emblemática. Aproximación descriptiva del código icónico*, Valencia, Universidad de Valencia, 1991, pág. 430.

Fig. 3. Paolo Aresi, *Imprese Sacre*, Libro II, Empresa IX. *Generationem eius quis enarrabit?* (Su generación, ¿quién la contará?).

Lima) y fr. Gaspar de Carvajal, quien acompañó a Francisco de Orellana en el descubrimiento del Amazonas en 1542[18].

En definitiva, Rosa vistió el hábito dominico porque el lirio de santo Domingo se convierte en atributo de su pureza y porque era de justicia que como primer fruto de santidad ingresase en la orden que tomó la delantera en la evangelización del Perú. Y en este sentido, Vergara establece un paralelismo con una referencia tomada nuevamente de las *Imprese sacre* de Aresi. Se trata de la empresa IX del Libro II, *Melagrana* (Granada), que muestra una granada con los granos a la vista, y lleva por mote *Generationem eius quis enarrabit?* (Su generación, ¿quién la contará?, Is 53,8). Está dedicada a san Esteban, primer mártir de la iglesia católica que derramó su sangre por Cristo. La granada se convierte en símbolo de la sangre de los mártires, como rojo es cada uno de sus granos (fig. 3).

Una fruta, la granada, y un color, el rojo, son atributo del primero de los mártires, al que siguieron muchos más en la Iglesia de Cristo. Los mártires visten además vestiduras blancas ante Dios, recuerda Vergara.

18. LOHMANN VILLENA, G., "Los dominicos en la vida cultural y académica del Perú en el siglo XVI", en BARRADO, J., ed., *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional* (Salamanca, 28 de marzo-1 de abril de 1989), Salamanca, Editorial San Esteban, 1990, págs. 403-432.

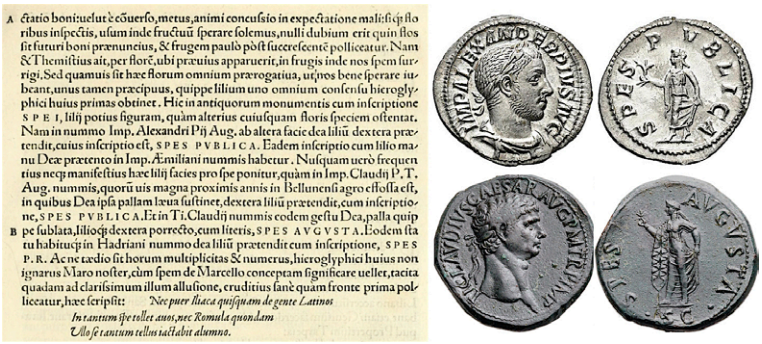


Fig. 4. Pierio Valeriano, *Hieroglyphica. De lilio*. Monedas romanas de Alejandro Pío Augusto y de Claudio I.

Pues bien, una flor, el lirio, y un color, el blanco del hábito dominico, se convierten en atributo de la primera beata del Nuevo Mundo, a la que seguirán muchas más flores en santidad en América; y así como el color rojo es símbolo de la sangre derramada por san Esteban en su martirio, el blanco es símbolo de la pureza de Rosa de Lima, concluye el predicador dominico.

Una última referencia biográfica viene de la mano del criollo franciscano fr. Gonzalo Tenorio[19], amigo personal de la familia de la beata (a la que, según confesión propia, conoció personalmente) y de sus confesores, quien repara en su sermón en su temprana muerte[20]. Y refiere al respecto que la rosa es símbolo de la belleza y fragilidad humanas, dado que se marchita con rapidez; así lo recoge Pierio Valeriano en el Libro LV de sus *Hieroglyphica*, al significar que la rosa es jeroglífico de la brevedad de nuestra vida, de los bienes fugaces y de la belleza caduca[21]. Siguiendo los pasos de Valeriano, Tenorio recuerda a su auditorio el verso 43 del poema *De rosis nascentibus*, *El nacimiento de las rosas* (¿Ausonio o Virgilio?): *Quam longa una dies, aetas tam longa rosarum* (Cuanto dura un día, tanto dura la vida de las rosas[22]). En consecuencia,

19. Fr. Gonzalo Tenorio era natural de Jaén de Bracamoros, donde nació a comienzos del siglo XVII (en 1659 contaba con 57 años). Con el patrocinio de Felipe III estudió en el Colegio de San Martín de Lima, donde estuvo al frente de diversas cátedras. Fue custodio, provincial y comisario general de la Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles del Perú. Además de su labor intelectual (ámbito en el que sus teorías inmaculistas generaron controversia), se dedicó también a tareas misioneras. Sus contemporáneos lo definían como "muy buen predicador". EGUILUZ, A., "Fr. Gonzalo Tenorio, O.F.M., y sus Teorías escatológico-providencialistas sobre las Indias", *Missionalia Hispanica*, XVI, 48, 1959, págs. 257-322.

20. PARRA, J., *Rosa laureada entre los santos*..., págs. 630-631. El sermón de fr. Gonzalo Tenorio es trascrito y analizado en clave de "desposorio místico" de Dios con la beata Rosa por MUJICA PINILLA, R., Op. Cit., págs. 316-323 y 383-419.

21. VALERIANO, P., *Hieroglyphica, sive de Sacris Aegyptiorum literis commentarii*, Basileae, Imp. Maiest., 1556, f. 399v.

22. El orador introduce una variante con respecto al verso original, por cuanto dice: *Quam una dies brevis, aetas tam longa rosarum* (Cuan breve es un día, tanto dura la

no hay mejor símbolo para ejemplificar la temprana muerte de Rosa, a quien a los 31 años "la cortó el cielo de la tierra tan en flor para que en el Paraíso respirase fragancias de eterna suavidad", concluye el orador.

"Teatro de la virtud más heroica": florido jardín virtuoso

Ingresando en el jardín virtuoso de Rosa de Lima, retoma fr. Antonio de Vergara una idea anteriormente apuntada: el lirio como atributo propio de la beata, tanto más cuanto según afirman autores dominicos como fr. Tomás Maluenda y Michael Ghislerio, la palabra *lilium* significa rosa[23]. Mas, ¿qué otras propiedades manifiesta el lirio, además de la pureza?, se pregunta. Y es aquí donde recurre a los *Hieroglyphica* de Valeriano, quien considera que toda flor es símbolo de esperanza, porque anuncia un bien que va a venir: el fruto.

A partir de esta idea general, el humanista italiano (y con él el predicador español) significa que los antiguos recurrieron al lirio para manifestar la esperanza, concediéndole este privilegio; y se fija en el caso de los romanos, quienes tuvieron al lirio por esperanza de felicidades[24]. Este hecho quedó reflejado en numerosas monedas, en las que en el reverso figura una imagen de la Esperanza que sostiene un ramo de lirio o azucena en su mano derecha, en tanto que con la izquierda se levanta ligeramente la estola, acción esta última que significa esperanza, por la propiedad de manifestar algún viso de lo que no se ve. Cita el caso de una moneda del emperador Alejandro Pío Augusto que muestra a la Esperanza con la inscripción: SPES PUBLICA; una moneda similar tuvo el emperador Claudio I, con la Esperanza avanzando junto a la sentencia SPES AUGUSTA SC; y añade a las anteriores sendas monedas de los emperadores Tiberio y Adriano con las inscripciones SPES AUGUSTA y SPES P. R. respectivamente[25] (fig. 4).

vida de las rosas).

23. PARRA, J., *Rosa laureada entre los santos*…, pág. 125.

24. VALERIANO, P., Op. Cit., ff. 401v-402r.

25. Acerca de la presencia de la Esperanza en la numismática romana, véase GUSSEME T. A., *Diccionario numismático general, para la perfecta inteligencia de las medallas antiguas*… Tomo Tercero, Madrid, Joachin Ibarra, 1775, págs. 165-168. Refiere a propósito de la Esperanza en monedas: "Los emperadores en las suyas hicieron ostentación de la que se tenía en ellos, o de la que tenían sobre la fidelidad de sus súbditos", si bien identifica la flor con una espiga de trigo sobre la que se funda la esperanza de la cosecha.

Pues bien, concluye el orador: los romanos de la antigüedad tenían fundada su esperanza en el lirio; y el lirio es símbolo de Rosa de Lima. De igual forma, es tanta la devoción de Roma a la bienaventurada, que tiene librada en ella la esperanza de sus dichas: *Spes populi Romani*. Comprobamos que la esperanza no es tanto una virtud de la beata sino hacia la beata, en quien confían los romanos su prosperidad; y con los romanos, todo el pueblo cristiano.

Aunque no en el marco de un sermón pero sí en el de los festejos celebrados en Roma por la beatificación, fr. Jacinto de Parra recoge el mismo argumento (cita incluida a Valeriano y a la numismática romana) para concluir que con firme esperanza deben pedir los fieles de todo el orbe mercedes a la beata por ser "la protección y el amparo" de Roma y de la cristiandad[26].

En la línea de la Esperanza se mantiene el trinitario descalzo fr. Francisco de Santiago en su sermón predicado en el convento de Santo Tomás de Madrid[27]. El punto de partida es el mismo que el anterior: Valeriano en su significación del lirio como símbolo de la esperanza. Pero sostiene el orador que hay otros atributos de dicha virtud, como el ancla, que se convierte asimismo en el máximo atributo de Rosa de Lima; de hecho, en el período virreinal se muestra sosteniendo en su mano izquierda una maqueta de la ciudad de Lima sobre un ancla[28] y en su mano derecha al Niño Eucarístico entre flores y olivas, tal y como la vemos en infinidad de esculturas, pinturas cuzqueñas y grabados. Rosa se convierte en el ancla de nuestra esperanza de alcanzar la gracia ante Dios, concluye el orador.

Cambiando de registro, en su sermón predicado en la catedral de Pamplona[29], el dominico fr. Bernardo Cano se detiene en la vida de mortificación de la beata; fue tal su ardor en hacer penitencia que "por extremada pudo parecer crueldad, y a no ser por inspiración divina, se opusiera a la caridad cristiana". Y va desgranando todas las mortificaciones por las que atravesó, desde cilicios y disciplinas hasta la cama de leños sin desbastar como potro de tortura, pasando por la corona

26. PARRA, J., *Rosa laureada entre los santos*..., págs. 79-80. Cit. por MUJICA PINILLA, R., Op. Cit., págs. 51-52, aunque sin la mención a Valeriano.
27. PARRA, J., *Rosa laureada entre los santos*..., pág. 381.
28. Según Mujica Pinilla se significa con ello el patrocinio con que Rosa la atiende y la esperanza de un Nuevo Mundo que renovará el imperio católico. MUJICA PINILLA, R., Op. Cit, pág. 214.
29. PARRA, J., *Rosa laureada entre los santos*..., pág. 551.

de 99 púas que ajustó a su cabeza o las cadenas de hierro que ciñó a su cuerpo a imitación de santa Catalina de Siena.

Para Cano, el objetivo con el que Rosa se entregó a estas prácticas era claro: a través de ellas aumentaba su virtud y fortalecía su gracia. Y se sirve para ello de una sentencia de Pierio Valeriano, según la cual la rosa crece entre el rigor de las espinas, que como centinelas protegen su belleza[30]. Así también Rosa creció en medio de ayunos, penitencias y disciplinas que preservaron su humildad y pureza. Quiso Dios arraigar su gracia en el alma de Rosa, y por eso "le imprimió un ardor de penitencias tan grande... porque en tiempo de calma no se percibe el buen olor de las flores, y es menester que las mueva el aire para que goce el mundo de su fragancia", concluye el orador. En definitiva, las disciplinas y trabajos mantuvieron a salvo la virtud de Rosa, y esta llegó en forma de beneficios a todos sus devotos.

"Arder en las llamas del divino Amor": florido jardín místico

Asomémonos ahora al jardín místico de la mano del trinitario y predicador real fr. Juan Bautista Ruiz, quien en su sermón[31] predicado en el madrileño Colegio de Santo Tomás con presencia de los condes de Ayala, se refiere a un episodio concreto de la vida de la beata en el que una noche, faltándole el espíritu con un desmayo, le alivió su médico celestial Cristo, dándole a gustar la llaga del costado; y así la Esposa sanó de su dolencia. Es más, a juicio del predicador por medio de esta experiencia mística Rosa quedó revestida con las luces de la divinidad.

"Una historia humana ilustrará el pensamiento con un ingenioso emblema, que hizo Alciato", significa el trinitario. Refiere la misma que tras el nacimiento de Hércules, su padre Júpiter intentó elevarlo a la divinidad, y para ello dispuso una artimaña: estando durmiendo Juno, le dio a probar el alimento de su pecho, y una vez lo hizo adquirió el derecho divino. El orador se refiere al emblema 138 (así lo cita expresamente) de Alciato, que lleva por mote *In nothos* (Sobre los bastardos) y dedica a Hércules, el cual, a pesar de ser un hijo ilegítimo nacido de Júpiter y

30. Valeriano, P., Op. Cit., ff. 400r-401v.
31. PARRA, J., *Rosa laureada entre los santos*..., pág. 227. Alude al emblema de Alciato, si bien lo pone en boca de fr. Jacinto de Parra y no de fr. Juan Bautista Ruiz, MUJICA PINILLA, R., Op. Cit., pág. 51.

Fig. 5. Alciato, *Emblematum Liber*. *In nothos* (Sobre los bastardos).

Alcmena, se convirtió en el favorito de su padre y alcanzó la virtud gracias a que mamó la leche de Juno mientras esta dormía; cuando la diosa se dio cuenta del engaño lo apartó de sí, pero Hércules tenía la boca llena de su leche, y al proyectarla sobre el cielo dejó señalada la Vía Láctea (fig. 5). Aunque con variantes, la mayoría de ediciones recoge en su *pictura* el momento en el que Júpiter coloca al bebé sobre Juno para que se alimente de su pecho. El emblema pudo tener influencia en sendas pinturas de Tintoretto y Rubens que representan el mismo momento del origen de la Vía Láctea plasmado en el grabado[32].

Este emblema destaca el hecho de cómo ser bastardo no impide la consecución de la virtud, pues la sangre favorece su actuación moral. Hércules es un paradigma para ellos, el primero en alcanzar la fama y el honor legítimo de la inmortalidad por sus persistentes trabajos en defensa de la virtud[33]. Junto a las fuentes antiguas y modernas que recogen la tradición mitológica de la creación de la Vía Láctea, es imprescindible para comprender este emblema recordar que Alciato era un jurista profesional. En su obra *Parergon Iuris* (1547, Lib, IV, cap. III), recoge el episodio mitológico como ejemplo de que dejar a un niño sobre el regazo de una mujer significa un acto de adopción; desde el momento en que la leche ha sido consumida, la adopción se considera consumada.

Llega así fr. Juan Bautista Ruiz a la conclusión de su argumento. Si Hércules, gustando mediante el engaño el alimento del pecho de Juno, alcanzó el rango de divinidad, con mayor propiedad la beata Rosa, que gustó el néctar divino al arrimarle Cristo voluntariamente la llaga del

32. ASENCIO GONZÁLEZ, E., *La mitología clásica en la emblemática española*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Córdoba. Córdoba, Universidad, 2004, págs. 81-88. Consultada el 14-3-2018.
33. ALCIATO, *Emblemas* (ed. Santiago Sebastián), Madrid, Akal, 1993, págs. 180-181.

Fig. 6. Claude Mignault, *Andrea Alciati. V. C. Emblemata. Anteros, id est, amor virtutis* (Anteros, es decir, el amor a la virtud).

Fig. 7. Claude Mignault, *Andrea Alciati. V. C. Emblemata. Anteros, Amor virtutis alium Cupidinem superans* (Anteros, el amor a la virtud vence al otro Cupido).

costado, podrá participar de la luz de la divinidad. Es decir, no plantea tan solo una similitud visual o iconográfica, sino también conceptual, con la que el orador aclara su razonamiento: ambos, Hércules y Rosa, se vieron elevados a la categoría de divinidad tras probar, uno la leche de Juno, otra el néctar de la llaga de Cristo.

Abundando en la unión mística de Rosa con Cristo, en su sermón proclamado en Toledo[34], el dominico fr. Tomas Navarro (predicador en el auto de fe celebrado en la Plaza Mayor de Madrid en 1680 con asistencia de Carlos II) se detiene en el episodio del Niño Dios que, celoso de las flores que cultivaba la beata en su huerto, las arrancó y tiró al suelo; y al preguntarle por los motivos de su actuación, el Niño lo justificó por el amor que profesaba hacia ella, de manera que buscaba la misma correspondencia; era tal el amor mutuo que no cabía nada más. Semejante amor de Cristo a Rosa le hizo afianzar su fuerza interior, significa.

Para expresar los beneficios de este amor mutuo, fr. Tomás Navarro recurre a los emblemas 109 y 110 de Alciato, en su explicación por parte del comentarista francés Claude Mignault[35] (figs. 6 y 7). El

34. PARRA, J., *Rosa laureada entre los santos*…, pág. 490.

35. *Andrea Alciati. V. C. Emblemata. Cum Claudii Minois Divionensis ad eadem Commentariis*, Lugduni Batavorum, Ex Officina Plantiniana, 1594, págs. 393-401. En las ediciones anteriores no aparece recogido el argumento del que se sirve el predicador dominico.

primero lleva por mote *Anteros, id est, amor virtutis* (Anteros, es decir, el amor a la virtud), y muestra en su *pictura* a Anteros, hijo de Venus, portando en su brazo derecho tres coronas que representan otras tantas virtudes: fortaleza, justicia y templanza, en tanto que la cuarta que ciñe su sien es corona de sabiduría. A este sigue el emblema 110, *Amor virtutis alium cupidinem superans* (Anteros, el amor a la virtud vence al otro Cupido), en el que Cupido, junto al que arde una hoguera en la que se consumen sus atributos característicos del arco y las flechas, aparece sometido a Anteros, quien lo amarra a un árbol.

Siguiendo de cerca el razonamiento de Mignault, explica el dominico que Venus, preocupada porque su hijo Cupido no crecía, consultó el oráculo de Temis en busca de una solución; a lo que respondió el oráculo que, si bien el niño había nacido solo, para crecer sano debía darle otro amor semejante a él, de suerte que, apoyándose el uno en el otro, ambos fueran creciendo. Y así, Venus alumbró otro hijo al que llamó Anteros, que quiere decir "Amor que mira y corresponde a otro Amor". Anteros llegó a ser el símbolo del amor mutuo, ya que, como decían los antiguos, el amor crece en aquel que ama y es amado al mismo tiempo por un amor igual al suyo. Generalmente Cupido y Anteros aparecen disputándose una palma, pero aquí el primero figura sometido al segundo; la moralidad del emblema resulta evidente con la victoria del amor virtuoso[36].

"Ésta es ficción del mitológico y verdad en nuestra santa", refiere Navarro. Rosa estaba acompañada del amor del Niño Dios: leía y jugaba, reía y oraba, siempre asistida del amor divino. Y el Niño requiere la misma correspondencia hacia él, apartándola de todo aquello que pudiera suponer una distracción, por loable que parezca. Al igual que Eros y Anteros crecieron asistiéndose el uno al otro, así también se requería la comunicación de la santa con Dios y de Dios con la santa; y fruto de ello el amor de Rosa hacia Dios creció hasta convertirse en infinito, concluye.

También el doctor José Millares[37] insiste en la idea del amor de Dios a la beata, al punto de ofrecerle su corazón mismo; y concluye que Dios quedó cautivo del amor de Rosa. Para ejemplificar la estrecha relación entre esta y el amor divino recurre a un par de ejemplos del universo emblemático en los que amor y rosa aparecen juntos: "Varias pinturas hicieron del amor los profanos", significa, recordando a con-

36. Alciato, Op. Cit., págs. 144-147.
37. PARRA, J., *Rosa laureada entre los santos…*, pág. 586.

tinuación que "Oton Vaenio Lugdinense in *Emblem. Amoris*, le pintó con una guirnalda de rosas, y Alciato emblema 106 con una rosa en la mano".

La primera cita hace referencia al *Amorum emblemata* (1608) del neerlandés Otto Vaenius. La mención a la "guirnalda de rosas" con que pintó Vaenius al amor resulta ambigua, por cuanto las rosas hacen acto de presencia en dos ocasiones en su repertorio emblemático. Una de ellas corresponde al emblema 81[38], que lleva por mote *Armat spina rosas, mella tegunt apes* (Arma la espina las rosas, guardan la miel las abejas) y muestra a Cupido que, incauto, se apresta a coger una rosa del rosal, lastimándose al mismo tiempo el cuerpo al pincharse con las espinas (fig. 8); la imagen da a entender que el amor se alimenta de sentimientos contrapuestos, pues alegrías y penas se dan conjuntamente en él[39]. La segunda es el emblema 116, *Semper idem* (Siempre el mismo), en el que aparece Cupido con un ramillete de flores en la mano izquierda y una rosa en derecha[40] (fig. 9). Quiere Vaenius mostrar que una de las contradicciones del amor es la duración; promete mucho pero no resiste, es tan fugaz como las flores de primavera. Por eso el emblema nos presenta la invariable condición de Cupido, que toma la flor mientras dura la primavera, al igual que la amada es querida mientras dura la belleza de su juventud[41].

Arriba Fig. 8. Otto Vaenius, *Amorum emblemata. Armat spina rosas, mella tegunt apes* (Arma la espina las rosas, guardan la miel las abejas).

Abajo Fig. 9. Otto Vaenius, *Amorum emblemata. Semper idem* (Siempre el mismo).

La segunda cita de Millares corresponde al emblema *Potentia amoris* (El poder del amor) de Alciato, que muestra a Cupido sosteniendo

38. VAENIUS, O., *Amorum Emblemata, figuris aeneis incisa*, Antuerpiae, Hieronymum Verdussen, 1608, págs. 160-161.
39. SEBASTIÁN, S., "Lectura crítica de la *Amorum Emblemata* de Otto Vaenius", *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, XXI, 1985, págs. 38-39 y 90.
40. VAENIUS, O., Op. Cit., págs. 230-231.
41. SEBASTIÁN, S., "Lectura crítica de la *Amorum Emblemata...*", págs. 47 y 108.

EMBLEMATA. 385

Potentia amoris.

EMBLEMA CVI.

NVDVS Amor videt vt videt, placidumq; tuetur:
Nec faculas, nec quâ cornua flectat, habet:
Altera sed manuum flores gerit, altera piscem,
Scilicet vt terræ iura det atque mari.

ID transtulit è Græco Epigrammate:

Emblematis fons

id est, Nudus amor blandis iocisque arridet ocellis,
Non arcus, aut minacia tela gerit.

b Nec

Fig. 10. Alciato, *Emblematum Liber. Potentia amoris* (El poder del amor).

un ramo de flores en una mano y un pez en la otra (fig. 10), acompañado del epigrama: "¿No ves cómo el amor todo desnudo sonríe? En una de sus manos sostiene flores, y en la otra un pez, para imponer su dominio en tierra y mar". Las flores son propias de Cupido porque fue concebido en el jardín de Zeus[42]. En las ediciones de Alciato de la segunda mitad del siglo XVI figura ya como emblema 106 (al que se refiere el orador) y en algunas de ellas (París 1584, Leiden 1594) las flores se concretan en rosas: "por la rosa o flor, que significa la tierra: y por el pez que representa el mar".

Pues si la rosa es símbolo propio del amor, no debe extrañar que Dios, que ve en la beata todas las perfecciones, emplee en ella su amoroso cuidado en favorecerla. Dios le muestra todo su amor, favoreciéndola con el amor divino, concluye Millares.

Conclusión

Una aproximación al conjunto de sermones predicados en distintas ciudades y por diversos oradores sagrados con motivo de las fiestas de beatificación de Rosa de Lima en 1668 pone de manifiesto el recurso a la literatura emblemática como una de sus principales fuentes de inspiración a la hora de glosar sus pasajes biográficos, virtudes y episodios místicos.

La elevación a los altares de la primera beata americana dio pie a desarrollar un conjunto de ideas apoyadas en autores como Alciato, Claude Mignault, Pierio Valeriano, Otto Vaenius o Paolo Aresi entre otros. Con el apoyo de las imágenes emblemáticas, la oratoria sagrada se convierte en vehículo transmisor de un mensaje que queda fijado en la mente de cuantos lo escuchan para aproximar al auditorio algunos de los rasgos más significativos de la personalidad de la Rosa limeña.

42. ALCIATO, A., *Il libro degli Emblemi. Secondo le edizioni del 1531 e del 1534* (introduzione, traduzione e commento di Mino Gabriele), Milano, Adelphi Edizioni, 2009, págs. 406-407.

¿La santidad de Rosa de Santa María como modelo del vasallo hispano? Lima y México, 1668-1737

Rose of Lima´s sainthood like a hispanic vassal model? Lima and Mexico, 1668-1737

Ybeth Arias Cuba
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
https://orcid.org/0000-0001-7995-8032 / ybeth.arias@gmail.com

Resumen
El artículo intenta mostrar los principales lineamientos de la santidad de Rosa de Santa María en calidad de arquetipo de vasalla hispana lo que implicó seguir su ejemplo. En ese sentido, los devotos de la santa le rindieron culto por su cristianismo perfecto y su excelente calidad de súbdita de la Monarquía Hispana.
Palabras claves: Homo Hispanicus/santa Rosa de Lima/Monarquía Hispana/siglos XVII y XVIII

Abstract
The aim of this paper is to show the main guidelines of Rose of Lima's sanctity as an archetype of the Hispanic vassal, which implied following her example. In this sense, their devotees worshiped her because of her perfect Christianity and her representation of a good vassal of the Hispanic Monarchy.
Keywords: *Homo Hispanicus/saint Rose of Lima/ Spanish Monarchy/17th and 18th Centuries*

Estudiar la santidad hoy responde a varias razones que nos enfrentan a la necesidad de comprender las religiosidades en contextos difíciles como el actual. Religiosidades que han seguido a personas consideradas santas. En ese sentido, partimos de que a lo largo de la historia los santos han cumplido el rol de modelos de conducta que han transmitido valores y actitudes vigentes.[1] Este estudio se centra en una santa indiana cuya fama tuvo una enorme popularidad en el mundo católico en la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII. Además fue la única santa canonizada nacida en las Indias durante la época virreinal.

Isabel Flores de Oliva nació en 1586 y murió en 1617. Vivió en Lima, centro del virreinato peruano y uno de los principales de las Indias. Desde niña, su madre la llamó Rosa, pero ella solo lo aceptó cuando tuvo una visión mística con la Virgen del Rosario tomando su nombre religioso de Rosa de Santa María. En la actualidad es más conocida como santa Rosa de Lima. Después de su muerte, la orden de predicadores, por ser terciaria dominica, comenzó a tomar testimonios para ratificar su santidad. Luego de varios vaivenes desde Lima, las Indias, Sevilla, Madrid y Roma, se la proclamó beata en 1668 y santa canonizada en 1671. También tuvo el título de patrona de Lima y del virreinato peruano en 1669 y se extendió su patronazgo sobre las Indias y Las Filipinas, en 1670.

De otro lado, los habitantes de las Indias trataron de cumplir determinados rasgos de un modelo hispánico común como la adscripción lingüística y cultural, la forma de vestirse, de hablar y de comportarse, y tomaron en cuenta el relativo peso del fenotipo en el establecimiento de la jerarquía social.[2] La adscripción cultural se fijaba mediante la religiosidad junto con las prácticas étnicas. Estos rasgos formaron los llamados "marcadores de hispanidad" formando el paradigma del *Homo Hispanicus*, un modelo hispano hegemónico, a pesar de la diversidad étnica de los reinos. Al mismo tiempo, esa noción pudo integrar a los naturales (nacidos) y vecinos (residentes) de una patria específica, pues todos trataron de cumplir ciertos requisitos socioculturales y religiosos que compartían los vasallos de la Monarquía en general.[3]

1. RUBIAL GARCÍA, A., *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pág. 12.
2. ZÚÑIGA, J., "Figuras del poder: presentación y representación en la América Hispana: de la identificación étnica como símbolo del poder, siglos XVII-XVIII", en MAZÍN, O., ed., *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012, págs. 416-417.
3. Ibidem, págs. 422-425.

Es conocido que algunos personajes de sectores populares estuvieron presentes en el momento de la muerte de la santa aunque la mayoría fueron españoles. Ello indica que en su trato cotidiano, la santa interactuaba de forma constante con los esclavos y criados de su hogar y de las casas que solía visitar y habitar. Tal acercamiento también se observa en los testimonios que declararon las virtudes de Rosa para proclamarla santa, sin embargo la cantidad de testigos en su mayoría provenían de las elites y los sectores medios. También se evidenció la heterogeneidad de los devotos de la santa en los milagros declarados. En otras palabras, sus devotos tuvieron distinto índole social y trataron de cumplir con su modelo de vida.

Con los datos presentados es evidente la importancia de la santa para el mundo indiano e hispano. Retomando el tema de los santos como modelos de conducta, el fin de este artículo reside en mostrar cómo la figura de santa Rosa de Santa María trascendió el ámbito religioso y se convirtió en un modelo de vasallo perfecto hispano. Su origen indiano reforzó y diversificó la construcción del *Homo Hispanicus*, es decir un ethos hispano que implicó elementos sociales, culturales y políticos que los vasallos hispanos compartían en sus localidades y regiones que involucraron Europa, América y Asia.

Modelo hispano y origen indiano

Dentro de la lógica de los marcadores de hispanidad, el modelo de la santidad de Rosa fue importante porque recurrentemente en los relatos la santa fue presentada como una persona obediente. La obediencia era una consecuencia deseable de la fidelidad pero en la práctica dependía de las circunstancias de la relación entre ambas partes.[4] La importancia de esta virtud en su modelo de santidad se expresó en que algunos autores sobre la santa llegaron a conceptualizarla:

> "Obediencia perfecta es la que no examina preceptos, dixo san Bernardo, que tiene con la fe vínculos de amistad estrecha (...). Con la obediencia se conservan los imperios, se sugetan las provincias, y los tiranos quedan

4. VALLADARES, R., "El problema de la obediencia en la Monarquía Hispánica", en ESTEBAN ESTRINGANA, A., ed., *Servir al rey en la Monarquía de los Austrias. Medios, fines y logros del servicio al soberano en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sílex ediciones, 2012, pág. 144.

> castigados. (...) Por eso dixo san Agustín, que la obediencia era origen de las demás virtudes, que en ella se aseguran con felicidad.
> (...) Hallabase Rosa con el precepto de amar, honrar, y amar a Dios mas que a los hombres todos, y que los respetos que en el mundo parecen primeros, son en el cielo últimos: hacia propositos de obedecer a sus padres, decía que aviendoselos Dios dado por superiores, en ellos obedecia lo que Dios mandaba".[5]

En este sentido, esta virtud tendría que ser imitado por sus devotos. Existía un vínculo cercano entre la obediencia y la fe por lo que explicita la concepción dual del poder monárquico hispano: poder temporal y poder eclesiástico. La cita anterior muestra con claridad el afán de la Monarquía de que sus vasallos cumplieran con ese requisito. Y es que la obediencia sería la piedra angular de la duración de los imperios. De esta manera, los vasallos hispanos debían obedecer las leyes temporales y eclesiásticas dictadas por las corporaciones de la monarquía. Tal cumplimiento les daría felicidad al alcanzar el perfeccionamiento personal.

Al mismo tiempo, los vasallos hispanos asumieron que ante todo tendrían que amar y obedecer a Dios pues si cumplían con ello, podrían amar y obedecer a su rey. El orden social en la Monarquía Hispana se justificaba por las relaciones afectivas que tenían su fundamento en la obediencia a los padres. El padre era considerado el soberano en su casa y el rey era visto como el padre de su reino. Las relaciones con el padre y con el rey implican deberes y obligaciones dentro de un marco afectivo basado en la confianza interpersonal que conllevan a un intercambio de favores y dones.[6]

En relación con el tema de ser un buen cristiano, Rosa era el mayor ejemplo de ello en las Indias por el éxito de su canonización: el mayor logro de un mortal en el mundo terrenal. Además, ella cumplía con los preceptos dictados por la ley temporal y eclesiástica. "Se creía que los hombres, con ser bien gobernados, podrían aproximarse a la beatitud y a la salvación".[7] Por eso la vida de Rosa como modelo fortalecía el cumplimiento de la obediencia y el amor a Dios y al rey logrando convertir a sus devotos en buenos cristianos y buenos vasallos.

5. GONZÁLEZ DE ACUÑA, A., *Rosa mística. Vida y muerte de Santa Rosa de S. María virgen*, Roma, Tinas, 1671, págs. 119-121.
6. CARDIM, P., ""Gobierno" y "Política" en el Portugal del seiscientos: la mirada de Antonio Veira", *Historias*, 76, 2010, pág. 114.
7. Ibidem, pág. 110.

Por la presencia de algunos personajes santos que vivieron en Lima y México, la gente de saber destacó que estas ciudades eran espacios elegidos por la providencia divina, lugares donde transcurrió la vida heroica de los santos al cumplir los mandamientos y las leyes de Dios. Así se transmutaban en urbes comparables a Jerusalén, y algunas, según decían los cronistas, llegaban a ser diseñadas por el mismo Dios.[8] Los santos eran una proyección de la imagen de Jesucristo en la tierra, quienes por su intermediación podían contribuir a que se recuperara la inocencia original perdida con la expulsión del paraíso. Tal condición fue asumida por Rosa en su lecho de muerte, cuando padeció los dolores correspondientes de Cristo en el calvario, al igual que cuando ejercitaba penitencias similares a Cristo en su *vía crucis*.[9]

También podríamos indicar que la devoción rosista tuvo como contexto la edad de oro de la autonomía de las poblaciones urbanas indianas produciendo una retórica triunfalista en la cual la santa fue presentada como su mayor logro.[10] Lima, o la ciudad de los reyes, es presentada en calidad de centro cristiano por el nacimiento de Rosa cuya santidad aumentaba la fama de la misma ciudad. Además de convertirse en su patrona por su condición de intermediaria celestial. Habría que recordar que solo dos autores que escribieron historias de vida fueron indianos, el resto peninsulares. Aunque los los indianos sobresalieron en escribir sermones y novenas sobre la santa.

Las amplias potestades de las elites indianas durante los siglos XVI y XVII se lograron mediante el saber, la milicia, el oficio y el privilegio. Dinámica a la que luego se integraron los comerciantes, los caciques y los principales indios[11] de la ciudad. De ahí el interés de los integrantes de las elites por acercarse al virrey de turno, quien disponía de recursos políticos para alcanzar el acceso a oficios, beneficios, mercedes y bienes. Su obtención era un símbolo de prestigio social y político.[12]

8. MAZZOTTI, J. A., "La ciudad de los reyes en diseño textual", en FERNÁNDEZ, M., GONZÁLEZ-SÁNCHEZ, C. A. y MAILLARD, N., coords., *Testigo del tiempo, memoria del universo. Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Ediciones Rubeo, 2009, págs. 309-310, 313, 318.
9. MUJICA PINILLA, R., *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América,* 2° ed., México, Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 2005, pág. 250.
10. SILVA PRADA, N., *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2007, pág. 30.
11. Las palabras indios(as) y negros(as) son usados acorde a la época, es decir en referencia a estos grupos étnicos.
12. CARMAGNANI, M., "El virrey y la corte virreinal en Nueva España", en CANTÚ, F.,

Tales condiciones influyeron en los autores, los calificadores, los patrocinadores de los textos referidos a la devoción rosista (historias de vida, sermones, novenas, relaciones de fiesta, poemas, comedias), además de los financistas y gestores de la causa de canonización y los cofrades españoles de la santa limeña.

Estas condiciones mencionadas líneas arriba tuvieron como contexto el reinado de Carlos II, quien gobernó entre 1665 a 1700, en el cual prevalecieron los intereses aristocráticos, siendo la monarquía un conjunto de repúblicas en que los sectores con títulos nobiliarios y aquellos con grandes riquezas dominaron las políticas y destinos globales, regionales y locales. Los puestos más buscados fueron los virreinatos de Italia y las Indias.[13] Es interesante que el mayor número de títulos nobiliarios se otorgó durante ese reinado y, a pesar de ello, la valoración de los títulos no decayó porque aparecieron nuevos mecanismos de diferenciación interna en la nobleza. Para finales del siglo XVII, los cabildos municipales de las grandes ciudades, los colegios mayores y los administradores reales tenían como integrantes mayormente a nobles titulados que adquirieron esa condición durante su gestión.[14]

Para inicios del siglo XVIII, Felipe V de Borbón, quien gobernó entre 1700 a 1746, enfrentó un ambiente bélico adverso, aunque al menos obtuvo el apoyo popular mientras la aristocracia se mantenía cauta. El cambio dinástico fue aceptado rápidamente por la nobleza y las elites locales con el fin de mantener el respeto de los privilegios que habían alcanzado.[15] Durante su reinado se luchó contra el dominio aristocrático de la corona, empero se dejó que los nobles fueran poderosos en sus regiones. De ahí que se promovió la centralización del poder en Castilla y se nombraron ministros de manera directa. Estas reformas fueron acompañadas de nuevas leyes, instituciones y cargos.[16]

La liberalidad formó parte de las prácticas de la nobleza durante la época de estudio. Al recibir una gracia, uno estaba obligado por gratitud a servir a quien le concediera ese favor. En lo posible, para salvar

ed., *Las cortes virreinales de la monarquía española*, Roma, Viella, 2008, págs. 68-69, 73.

13. LYNCH, J., *Spain under the Habsburgs*, Oxford, Basil Blackwell, 1969, pág. 232, 234.
14. RUIZ IBÁÑEZ, J. J. y VINCENT, B., *Los siglos XVI-XVII. Política y sociedad,* Madrid, Editorial Síntesis, 2007, pág. 80, 83.
15. Ibidem, págs. 295-296. LYNCH, J., *Bourbon Spain, 1700-1808,* Oxford, Basil Blackwell, 1989, págs. 22-35.
16. Ibidem, págs. 60-61, 63.

la dignidad personal y colectiva, se devolvía más de lo que se recibía.[17] La canonización de Rosa fue interpretada como una gracia recibida a la que los nobles y las elites de la monarquía respondieron mediante el financiamiento de impresos, imágenes y la construcción de capillas en su honor, las cuales tuvieron en ocasiones sus propias cofradías. Asimismo, algunos autores y calificadores de los impresos sobre la santa estuvieron relacionados entre sí, por lo que el desarrollo de la devoción rosista estuvo enmarcado por el ejercicio de la liberalidad.

¿Rosa luchó contra la idolatría?

El paganismo fue uno de los obstáculos para alcanzar el arquetipo del *Homo Hispanicus*. Los indígenas hasta el siglo XVII eran vistos como neófitos en el cristianismo. Para su tarea evangelizadora, el clero se sirvió de numerosos recursos como los catecismos en lenguas nativas, las imágenes, los sermones, las cofradías, entre otros. Durante los siglos XVI y XVII se denunciaron casos de heterodoxia religiosa en algunas poblaciones indias. De ellos, los que más han destacado en la historiografía han sido las campañas o los juicios por idolatrías. Este tema es relevante en la devoción de santa Rosa de Lima porque su proceso de canonización se desarrolló en el contexto de las campañas de idolatrías en el arzobispado de Lima y porque en distintas fuentes ha sido presentada como aquella que erradicó la idolatría en el Nuevo Mundo.

Habría que comprender que los juicios por idolatrías partieron de concepciones que provienen de los doctores de la Iglesia. "La idolatría no era la mera adoración de falsos ídolos, sino la falsa religión, que en su forma más negativa, se traducía como algo demoniaco: una desviación que implicaba el rechazo del Dios único y verdadero a través de la adoración de falsos dioses".[18] Este mal era doblemente maligno para los indios porque ellos eran considerados menores de edad y por su supuesto adolecían de "falta de entendimiento", si bien tenían un tipo de conciencia rustica que les permitía reconocer las verdades del cristianismo sin dejar su condición de "ignorancia invencible". De ahí, la necesidad de vigilar su religiosidad.

17. CAÑEQUE, A., "De parientes, criados y gracias. Cultura del don y poder en el México colonial", *Histórica*, 29, 1, 2005, págs. 15-17.
18. LARA CISNEROS, G., *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pág. 14, 86.

El monarca hispano se consideró el responsable de la salvación de las almas de los indios, por lo que mandó implantar el catolicismo en sus reinos indianos y destruir los templos e ídolos nativos. Además del conocimiento de la doctrina y el cumplimiento de los sacramentos también se cuidó de los comportamientos, sobre todo los supersticiosos. Así se implantaron jueces y fiscales eclesiásticos para vigilar esas conductas.[19] La vigilancia de la ortodoxia religiosa recaía no solo en el rey y las corporaciones sino también en todos los sectores sociales para mantener la prosperidad de los reinos, evitando la ira divina.[20]

"A partir del conocimiento de las prácticas religiosas de los indios americanos se asumió que estos eran presa del demonio pues eran idólatras, caníbales, tenían cultos sangrientos y practicaban ritos adivinatorios".[21] De esta manera, surgieron diversos estereotipos sobre la religiosidad indígena que se plasmaron en documentos y textos impresos de origen temporal y eclesiástico. Tales estereotipos han sido refutados por una corriente historiográfica crítica liderada por Juan Carlos Estenssoro, quien ha enfatizado la rápida adopción del cristianismo por las poblaciones indias y sobre todo en las elites nativas, especialmente a partir de las imágenes, más que desde los catecismos o los sermones.[22] Su cristianismo también se evidenció en su deseo de alcanzar la perfección cristiana. De ahí que no sorprendía que una india noble descendiente de la elite nativa del valle de Chincha, Magdalena Chimaso, casada con un español noble, Francisco de Morales, se acercara a santa Rosa.[23] Ella estaba enferma y recurrió a la santa para su sanación que se consideró un milagro siendo uno de los aprobados para su beatificación. Entonces, se puede identificar una devoción temprana entre los indios por la santa limeña.

Algunos estudios han resaltado la existencia de Rosa como un elemento purificador de la idolatría en las Indias. Uno de los últimos ha sido el literato Elio Vélez Marquina, quien analizó principalmente el poema heroico del conde de la Granja destacando que el discurso de orgullo criollo reivindicativo subrayaba la otredad de los indios (su

19. LARA CISNEROS, G., "La lucha contra las supersticiones…", págs. 138-139.
20. LARA CISNEROS, G., ¿Ignorancia invencible?…, págs. 64-65.
21. LARA CISNEROS, G., "La lucha contra las supersticiones…", págs. 137-138.
22. ESTENSSORO, J. C., *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, págs. 281-282.
23. HANSEN, L., *La bienaventurada Rosa de S. María de la tercera orden de Santo Domingo. Su admirable vida, y preciosa muerte*, Madrid, Melchor Sánchez, 1668, págs. 433-434.

pasado prehispánico y pagano).[24] Aunque esta idea es anterior, pues en una carta del cabildo limeño inserta en el proceso apostólico que data del primero de junio de 1632 se afirmó:

> Nascio santísimo padre, este encarnado ángel en esta venturosa ciudad de los reyes y nosotros como regidores della acudiendo a la común aclamación así de su sus moradores, (...) se sirva de canonizarnosla dando lugar a que teniéndola en altares públicos y ofreciendo a Dios nuestras misas y sacrificios en su honra y memoria sea este reyno tan distante amparado con su intercesión y ella venerar con igual deçencia, mayormente entre estos miserables naturales, en cuias pechos prenda tan dificultosamente la fe que necesitan de semejantes exemplos vivos, y aiudara mucho sin duda a su total conversión ver practicada la verdad de nuestra religión catholica.[25]

Los representantes de la ciudad reiteraban la condición de idólatras de los indios y elogiaban a Rosa en calidad de ángel enviado por la divinidad para cumplir la misión de erradicar el mal del paganismo a partir de su ejemplo de vida y por los milagros que ella realizaba cotidianamente. Destacaron su sorpresa ante esta mujer santa en los distantes espacios indianos los cuales, por su propia lejanía, parecía facilitar el ingreso del demonio. No obstante, la aparición de Rosa se convirtió en una luz cristiana que garantizaba la atención de Dios a estas tierras que muy a menudo eran objeto de la ira de Dios por los numerosos sismos y desastres naturales que habían sufrido. Asimismo, los regidores de Lima confiaban en que los indios, teniendo a Rosa como modelo, se convertirían de forma definitiva al cristianismo, ya que su modelo les era cercano.

Estas ideas también fueron presentadas en Europa, pues en la fiesta de beatificación de Rosa en la octava celebrada en el monasterio de Santo Domingo el Real, se pidió por el feliz estado de la Iglesia Católica, la extirpación de las herejías y la paz y la concordia entre los príncipes cristianos.[26] De acuerdo con la retórica de la época,

24. VÉLEZ MARQUINA, E., "Rosa de Indias: discursividad criolla y representación simbólica de la comunidad de Lima en *Vida de Santa Rosa de Santa María* del Conde de la Granja (1711)", Tesis de licenciatura en Lingüística y Literatura, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010, pág. 150.

25. Archivio Segreto Vaticano (en adelante ASV), *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1573.

26. CAMPO Y LA RINAGA, N. M. del, *Rasgo breve, disceño corto del religioso culto que la nobleza peruana consagró en el real convento de Santo Domingo de esta corte a la bienaventurada Rosa de Santa María, natural de la ciudad de Lima, en obsequio de su solemne beatificación,* Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 1668, f. 5.

el enemigo común era sin duda el demonio.[27] Esta idea del reino de la idolatría presente en las Indias antes de la llegada de los españoles y su respectiva cristianización estuvo presente en las representaciones de la santa. En la historia de vida escrita por fray Andrés Ferrer de Valdecebro (1666) se comenta que en estos lares "vivían innumerables almas, engañadas por el demonio".[28] Se destacó el hecho de que Rosa rehuía del juego con muñecas por el temor a que éstas se relacionaran con las prácticas idolátricas de los indios, pues había escuchado que alguna muñeca había chillado como ave.[29] Los autores describieron la presencia demoniaca en las Indias en tiempos prehispánicos. Por ello, ella tuvo que enfrentar directamente al maligno para vencerlo y así garantizar el fin de los actos idolátricos cometidos por los indios, quienes estaban bajo el dominio demoniaco. Según los escritores de la época, con la cristianización y sus actos de oración y penitencia, ella logró vencer al maligno y erradicar la idolatría.

Las vidas de los santos locales fueron utilizadas para cristianizar a los indios de las zonas rurales para que se identificaran con personajes reales,[30] siendo uno de ellos Rosa y al nacer y vivir en el virreinato, sus habitantes la sintieron más cercana. Además, la santa en vida contó con la compañía de su criada india Mariana. En sus historias de vida se relata cómo esta criada la ayudó numerosas veces con pedidos bizarros de parte de la santa a fin de cumplir sus penitencias y ocultarlas a su madre. De otra parte, su estancia cuando era adolescente en Canta fue analizada por Millones.[31] En la traducción castellana de la historia de vida de fray Leonard Hansen se indicó: "*Canta* es un lugar afamado, y celebre en el reyno del Perú, por las muchas minas, que enriquezen su distrito. Pero es mal sano, por las exalaciones corruptas, y los frios dañosos, y pestilentes".[32] En este espacio tuvo la oportunidad de conocer las condiciones en que vivían los indios que trabajaban en los obrajes. Según refieren sus hagiógrafos, su sufrimiento no dejó de afectar a la santa, quien más bien sintió empatía por ellos, aunque su mentalidad los veía

27. MORETO, A. Y LANINI Y SAGREDO, P., "La Rosa del Perú", en: *Parte treinta y seis. Comedias escritas por los mejores ingenios de España*, Madrid, Joseph Fernández de Buendía, 1671, f. 9.
28. FERRER DE VALDECEBRO, A., *Historia de la maravillosa, y admirable vida de la venerable madre, y esclarecida virgen sor Rosa de Santa María, de la Tercera orden de Santo Domingo,* Madrid, Pablo de Val, 1666, pág. 1.
29. Ibidem, pág. 154. HANSEN, L., Op. Cit., pág. 91.
30. CUSSEN, C., "La búsqueda de los ancestros sagrados en el Perú colonial", *Historia indígena*, 9, 2005-2006, págs. 105-134.
31. MILLONES, L., *Una partecita del cielo: la vida de Santa Rosa de Lima narrada por don Gonzalo de la Maza a quien ella llamaba padre*, Lima, Editorial Horizonte, 1993.
32. HANSEN, L., Op. Cit., pág. 18.

aún como los otros. Además, estaba frustrada de no ser varón para actuar en calidad de misionero y salvar las almas paganas de los indios.

El fraile dominico novohispano Pedro del Castillo, destacó que la lucha contra el demonio fue continua por parte de la santa. Logró convertir a los indios en verdaderos cristianos. Sin embargo, el enemigo siempre quería regresar y tenía un centro de poder en las zonas retiradas del reino de Chile donde vivían indios que todavía no habían recibido la cristianización. Su preocupación fue constante por estos indios.[33] Otros autores subrayaron que no sólo se preocupó por los indios peruanos sino también de otros ámbitos indianos y hasta asiáticos.[34]

El culto y la población negra de Lima

La ciudad de Lima tuvo una importante población negra durante la época virreinal, a diferencia de la ciudad de México, la cual tenía una mayoría demográfica india. No obstante, los indios y los negros y demás grupos subalternos también desearon cumplir con el arquetipo del *Homo Hispanicus*. Conocían sus limitaciones sociales y culturales, sin embargo, trataron de imitar en lo posible el modo de vida del vasallo hispano. Y seguir la vida de Rosa como buen modelo de conducta temporal y religiosa fue una inclinación que numerosos indios y negros tuvieron. En los episodios de la vida de la santa indiana, la población negra de Lima tuvo una participación activa, así como en sus milagros. Por ejemplo, un día en casa de una matrona, Rosa pidió ir al oratorio para orar, lo cual le fue permitido acompañada de una esclava de siete años. La niña dejó a la santa y cuando regresó la vio conversando con el niño Jesús, quien vestía una túnica muy vistosa. Esta visión solo fue revelada después de la muerte de Rosa.[35]

El hecho de que los sectores populares tuviesen como modelo de vida a personas reales y que hubieran interactuado con personas de su misma condición social, las hacía más proclives a tener una devoción hacia estos santos locales que asimismo realizaban milagros en favor de esos grupos subalternos. La devoción de los negros a Rosa se

33. CASTILLO, P. del, *La estrella del Occidente, la Rosa de Lima. Que de lo del regio del lugar se erigió princesa de las flores. Vida y milagros de la Santa Rosa de Santa María. Del sagrado instituto de la Tercera Orden, y [h]ábito de Nuestro gran Padre, y patriarca Santo Domingo de Guzmán,* México, Bartholomé de Gama, 1670, ff. 42v-43.
34. FERRER DE VALDECEBRO, A., Op. Cit., pág. 357, 370-371.
35. HANSEN, L., Op. Cit., pág. 159.

manifestó en los testimonios de los procesos ordinario y apostólico. En el contexto de las celebraciones del triunfo de la santa en el orbe católico, los mulatos ejecutaron una máscara en honor de santa Rosa en 1682. Contó con la presencia de ochenta mulatos vestidos con sus mayores galas y lograron adornar dos carrozas para el desfile público. Algunos se vistieron de mujer y bailaron con mucha gracia al son de arpas y guitarras. Rodearon la plaza mayor por lo que el virrey y su familia vieron el espectáculo desde los balcones.[36]

Asimismo, existió una cofradía de negros aguateros bajo la advocación de Rosa en la iglesia de San Francisco en Lima. Algunas cofradías de negros pagaban la libertad de sus integrantes, no sabemos si eso ocurrió en la mencionada. En general, las cofradías de negros eran criticadas por la demostración de costumbres fetichistas propias del mundo africano. De ahí que se buscara que los mismos cofrades denunciaran a sus compañeros por este tipo de comportamiento heterodoxo. No obstante, en el discurso oficial, las cofradías fueron asumidas como familias espirituales donde se promovía la paz, la aceptación del orden social y la cultura hegemónica, la disciplina y homogeneización de los comportamientos de los cofrades.[37]

Como en todos los cuerpos sociales, en esta cofradía surgieron conflictos internos. Bartolomé de Vera, negro criollo, litigó por haber sido destituido del cargo de mayordomo por Juan del Rosario. El vicario decidió que no se realizaran nuevas elecciones de cargos en la cofradía, pero no fue obedecido. Se los acusó de rebeldes, aunque al parecer el asunto no trascendió.[38] La intensidad del conflicto tuvo varias causas y una de ellas se asoció a la necesidad de mostrar que la imagen de la santa que llevaban en procesión contaba con cierta suntuosidad, lo que implicaba el esfuerzo de este grupo por ser buenos cristianos mediante las actividades que realizaban para recaudar dinero para embellecer la imagen.

En términos de pautas de vigilancia de la ortodoxia religiosa, las campañas de idolatrías fueron respecto a los indios, lo que las cofradías para con los negros. En el conflicto indicado se identifica la actitud muy estricta para controlar el comportamiento de la población negra en las cofradías porque en esas reuniones se dieron libertades de

36. MEGABURU, J. de, *Diario de Lima (1640-1694), Tomo II. Crónica de la época colonial,* Lima, Imp. C. Vásquez L., 1935, pág. 222.
37. PASTOR, M., *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pág. 137, 139.
38. Archivo Arzobispal de Lima, *Cofradías*, 51:22, 1701.

reunión. Hablaban de manera directa sin necesidad de la intercesión de españoles. Pero tal vez lo que enfurecía más al provisor era la libertad que tenían para discutir temas de la doctrina cristiana. A su criterio, solo los cristianos viejos podrían hacerlo.

De otro lado, se solía asociar a los negros a delitos como el hurto de objetos de las iglesias. Tal fue el caso de Agustín Negrón, negro terranova y esclavo de Petronila Negrón, Francisco de Muz, negro terranova y esclavo de Petronila Cascante, y Francisco, negro congo, quienes en 1719 fueron acusados de robar tres lámparas de la iglesia del monasterio de Santa Rosa en Lima. La gravedad del acto se midió por la transgresión de violentar un lugar sagrado como una iglesia, y más si correspondía a una comunidad de religiosas. El caso fue asumido por el alcalde ordinario de la ciudad, Juan Bautista de Palacios. Finalmente, se ahorcó a los otros dos ladrones, a Francisco Muz también lo iban a ahorcar, a pesar del pedido de clemencia del alcalde, quien alegó la confesión del acusado, pero el verdugo tuvo un accidente por lo que fue perdonado y se le dio ese oficio.[39]

Estas conductas reforzaron los estereotipos en torno a su falta de limpieza de sangre, por lo que los negros no podían convertirse en buenos cristianos. Ya en el siglo XVIII, estas afirmaciones iban a sostenerse en discursos racistas que llegaron a la par con las ideas de la Ilustración. En esta lógica, los negros y los indios no podían ser buenos cristianos por ser neófitos en la ley cristiana y por su raza inferior que se caracterizaba por la irracionalidad. Se reforzó la idea de que ambos grupos necesitaban de la orientación de los blancos y cristianos viejos. Se perpetuaba la imagen de que las elites debían ejercer prácticas paternalistas sobre los siervos que tenían un razonamiento de menores de edad.

La celebración cúspide del imaginario nobiliario: el juego de cañas

Los escritores de la vida de la santa han indicado que su linaje era limpio, pues la sangre se había constituido en un mecanismo de configuración social y religioso. La limpieza de sangre que se usaba en la península ibérica fue aplicada también en las Indias en calidad de criterio de ordenamiento social. A lo que se sumaba la condición de legitimidad,

39. Archivo General de la Nación (Perú), *Cabildo*, CA-JO2, Leg. 189, Exp. 14, 1719.

hijos nacidos de un matrimonio.[40] Aunque, se destacó que la limpieza, el honor y la virtud de Rosa y su familia venían de ella misma. Su nobleza no radicaba en los títulos nobiliarios sino del linaje limpio, honrado y virtuoso que ella misma engrandeció mediante sus acciones. Sobre todo a partir de la obediencia, su principal virtud y que responde a la lógica del arquetipo del *Homo Hispanicus*. Esta jerarquización estaba fundamentada en la idea de que "Dios quiere que la republica esté jerárquicamente organizada, los nobles deben ser preferidos a los que no lo son".[41] En estas ideas se basó Juan Vargas Machuca en 1659 para señalar que los padres de Rosa poseían una nobleza oculta que derivó de su desempeño de buenos hijos y de provenir de un buen linaje para gestar el tesoro de las Indias, su primera santa.[42]

Quizá la mayor señal de devoción por parte de la nobleza hacia Rosa en las Indias fue la puesta en escena de un juego de cañas como parte del festejo por su beatificación. Precisaba de un llamado a los caballeros de la ciudad de Lima. Sin embargo, un día antes del juego el conde de Lemos se lesionó la pierna, por lo que el juego hubo de suspenderse.[43] Habría que indicar que el uso de caballo y las armas reforzaban la calidad noble de sus portadores, toda vez que en las Indias constituyeron un marcador de hispanidad. No obstante, en este caso la nobleza era demostrada por las destrezas en los actos públicos. De ahí que los alcaldes y regidores organizaran juegos ecuestres como el juego de cañas que simbolizaba un ideal de nobleza en que se desplegaban dotes guerreras y de gobierno.[44]

El 8 de enero de 1670,[45] la plaza mayor fue engalanada de terciopelo carmesí y telas y objetos dorados y en uno de los arcos del edificio del cabildo se colocaron las imágenes del monarca Carlos II y de la santa

40. HAUSBERGER, B. y HERING, M., coords., *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011, págs. 9-10.
41. CAÑEQUE, A., Op. Cit., pág. 14.
42. VARGAS MACHUCA, J., *La rosa de el Perú, soror Isabel de Santa María de el habito de el glorioso patriarca Santo Domingo de Guzmán, crédito de su tercera orden, lustre y patrona de la alma ciudad Lima, su patria,* Sevilla, Juan Gómez de Blas, 1659, págs. 3-4.
43. Archivo General de Indias (en adelante AGI), *Lima*, 70, 1670.
44. MARTÍN, A., "Caballo y poder en el mundo hispánico. Los juegos ecuestres y la traslación de un habitus caballeresco entre las elites española e india de la Nueva España", Tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, págs. 77-79.
45. Este acápite se fundamenta en la relación de fiesta de LEON PINELO, D. de, *Celebridad, y fiestas, con que la insigne, y nobilísima ciudad de los reyes solemnizo la beatificación de la bienaventurada Rosa de Santa Maria, su patrona, y de todos los reynos y provincias del Perú*, Lima, 1670.

indiana. En los balcones alrededor de la plaza se situaron los principales personajes de la corte de Lima y sus familias. Hubo un preludio consistente en una corrida de toros corta. Después de la licencia respectiva, los dos escuadrones ingresaron a la par y se posicionaron en la plaza. Cada escuadrón se distinguió por los colores de los lujosos atuendos y sus caballos también iban enjaezados con adorno. Para esa ocasión los colores fueron: amusco y plata, verde y oro, encarnado y plata, celeste y oro, verde mar y plata, anteado y plata, negro y plata y azul y plata. Los 32 integrantes de ambos escuadrones fueron el mismo virrey, el personal cercano a su cámara, los alcaldes y regidores de Lima, el aguacil mayor, el general de la caballería, los funcionarios del Tribunal de Cuentas y los caballeros de las órdenes militares, entre otros. En otras palabras, un grupo selecto de los varones honorables de Lima.

Después cada uno se hacía de su escudo de cuero en que lucían empresas (símbolo o figura) y motes para honrar a la santa limeña. Por ejemplo, el virrey conde de Lemos ostentó como empresa una lima entre flores y ramas de azahar y de ellos surgía una rosa. En este juego se validó a la santa como el principal modelo ideal del *Homo Hispanicus*. Esto se expresó en el escudo de García de Híjar en el cual se dibujó a dos grupos de caballeros que tenían la actitud de jugar cañas y que miraban un trono con una rosa con el siguiente lema:

> A nadie le dice mal
> En este juego su flor,
> Porque a todos da valor
> Una Rosa celestial.

En las empresas y motes de los demás caballeros destacaron los atributos que se le dieron a Rosa como santa patrona de la ciudad y de las Indias. Uno fue su nobleza a partir del dibujo del escudo de José de Vega donde se representó a un capitán con el morrión emplumado (casco); sujetaba en la mano una rosa y tenía a sus pies una lanza y un espadín. Esta imagen y su frase ponen de manifiesto la nobleza de Rosa al personificarla con los instrumentos básicos de los caballeros: las armas (lanza y espada). Esa condición era fundamental para el cumplimiento de su función de santa patrona. Se la viste de guerrero para acentuar la función que Dios le asignó. En esta línea también entraron la empresa y el mote de Martin de Zavala, en cuyo escudo se dibujó un caballero ricamente vestido a caballo; sobre la banda llevaba una rosa

y una maza de plata en alusión al apellido del contador Gonzalo de la Maza, protector de la santa. Le acompañó la siguiente frase:

> La joya, que saco, es Rosa
> Y a sus plantas obsequiosa,
> Por mi blason una masa:
> Rosa es dicha de mi casa,
> Con que es mi casa dichosa.

En este caso, la nobleza de la santa le vino de la condición de su protector: el contador de la Maza quien ostentó su honor a partir de su riqueza, del reconocimiento al cargo público que desempeñó y por el cual fue valorado en la ciudad de Lima. Este personaje de gran honra reconoció la nobleza de Rosa a partir de su comportamiento santo, por lo que la acogió en su casa en los últimos años de su vida.

Esta nobleza también se fundamentó en su condición de legitimidad. Por eso Diego de Tévez dibujó en su escudo un ramo de flores del cual surgía una lima; iba entretejido con otro ramo de oliva que aludía a los padres de la santa y de quienes nacía una Rosa. Además resaltó que cuando la bautizaron, en lugar de decir en el libro, hija legitima, puso el cura hija de estima.

De otra parte, la santa fue reconocida como principal protección contra el mal. Así, Melchor Malo, uno de los alcaldes de la ciudad, contenía en su escudo una rosa con diadema de resplandores con una rama de laurel a sus pies. La diadema de resplandores alude a las características de la mujer que se menciona en el Apocalipsis. Se ha indicado que esta mujer encarnaría a la iglesia, que en nuestro caso sería la iglesia indiana y que se casaría con Dios para dar a luz a un niño que regiría a todas las naciones, se supone que sería el mismo Cristo. En otras palabras, Rosa ha asegurado a las Indias su salvación en el juicio final.

La tarea de resguardar la ciudad del mal forma parte de sus labores por su condición de patrona de la ciudad y qué mejor que fusionarla en el mismo escudo de la ciudad. Gil de Cabrera dibujó en su escudo una estrella sobre tres coronas y una rosa en un escudo. Y su mote indicaba:

> Es de las armas de Lima
> Escudo la Rosa bella,
> Y de los Reyes la estrella.

Además la santa fue presentada como su mayor logro, pues su protección nunca les faltaría por su condición de santa nacida en Lima y esposa privilegiada de Cristo. A pesar de la lejanía y la mortalidad de los reyes representados por el sol, Lima siempre contaría con la protección de su rosa.

El juego de cañas duró poco más de una hora. Un acto que honró la santidad de Rosa y que la declaró como la más noble entre las nobles de acuerdo con el arquetipo del *Homo Hispanicus*. Ella cumplía los requisitos de la nobleza a partir de sus enormes virtudes señaladas en la retórica no solo en los escritos de la gente de saber de la época sino también en las armaduras de los propios nobles.

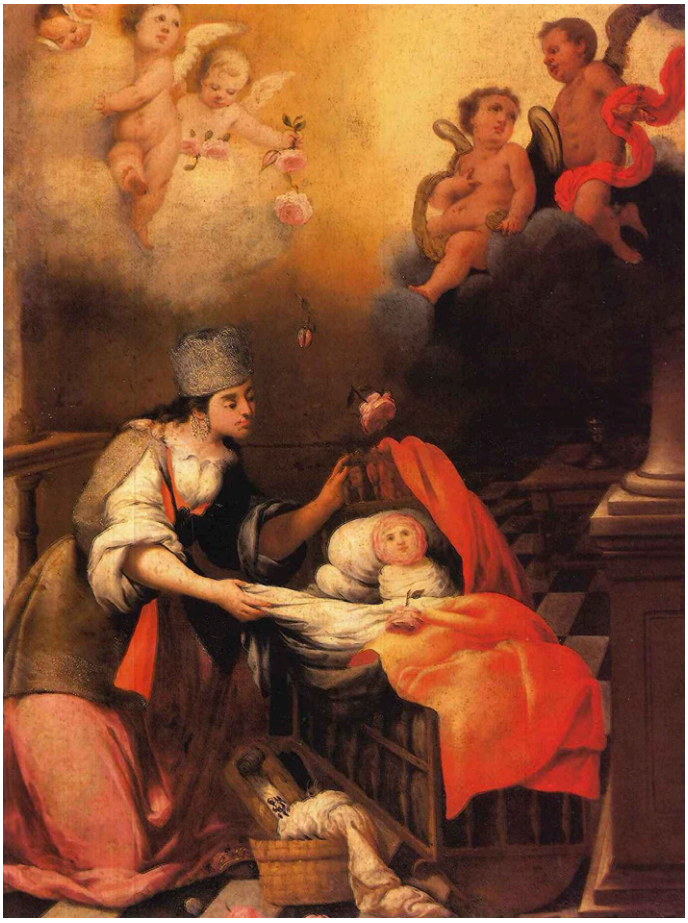


Imagen 1. Atribuido a Angelino Medoro, s. XVII, Santuario de Santa Rosa, Lima. FLORES ARAOZ, J. et. al., *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, Lima, Banco del Crédito del Perú, 1999, pág. 260.

Representaciones de la santa con las Indias

Las Indias y sus poblaciones fueron insertas en las imágenes sobre la santa limeña lo que fortaleció su figura como santa patrona de las Indias y su encarnación de vasalla hispana perfecta. Por ejemplo se observa a una mujer coronada en las escenas del nacimiento de la santa y de la conversión de su rostro en rosa a los tres meses, tanto en el virreinato peruano como en el novohispano (ver imágenes 1, 2 y 3). Las dos primeras pinturas fueron hechas al parecer por Angelino Medoro y Basilio Pacheco, y las pinturas de la imagen 3 por Cristóbal Villalpando. La mujer coronada ha sido interpretada como una representación de las Indias, una ya cristianizada que lleva indumentaria civilizada, dejando atrás a la alegoría de salvaje donde lleva en vez de una corona, un ornamento de plumas, no lleva ropa pero sí una cabeza decapitada. De igual forma, en una escena de la muerte de Rosa hay un fraile dominico, posiblemente

Imagen 2. Atribuido a Basilio Pacheco, *Nacimiento de santa Rosa*, s. XVIII, Casa Lorca, Lima. Ibidem, pág. 172.

su confesor, y dos mujeres que la contemplan, una de ellas coronadas, posiblemente las Indias, como, la otra llora al lado de la moribunda (ver imagen 4).

Asimismo Lázaro Baldi (1624-1703) pintó a Rosa rodeada por las poblaciones nativas y las afrodescendientes (ver imagen 5). Este lienzo fue usado en los altares efímeros en ocasión de las fiestas de beatificación de la santa indiana en Roma. La intervención del artista comenzó con la elaboración de tapices y cuadros que adornaron la basílica de San Pedro para las mismas fiestas (15 de abril de 1668). También se usaron algunas piezas traídas de la casa Barberini. Diversos objetos de dichas fiestas se reutilizaron en el adorno de la iglesia dominica mencionada el 13 de mayo. En este caso los patrocinadores fueron la orden de los predicadores, la corona de España y el cardenal Antonio Barberini (1607-1671), un poderoso príncipe de la Iglesia que, a pesar que, por largo tiempo apoyó a la facción francesa en la corte romana, estuvo muy interesado en manifestar su veneración a la nueva beata indiana. Entonces se puede identificar un programa iconográfico dominico orientado a fijar los atributos de Rosa como santa indiana los cuales fueron definidos por distintos artistas del Viejo Mundo como Lázaro Baldi, Melchor Caffá (1636-1667) y Cornelius Galle II (1615-1678), entre otros. Un circuito iconográfico que se alimentó de manera recíproca del Viejo al Nuevo Mundo a partir de la segunda mitad del siglo XVII.

En octubre de 1670, ya enterados de la canonización de Rosa, los dominicos decidieron establecer una capilla en honor de la santa indiana en la iglesia sopra Minerva. La tarea fue encomendada por fray peruano Antonio González de Acuña, a expensas de la orden, a Baldi con

Imagen 3. Cristóbal Villalpando, *Nacimiento de santa Rosa e Institución del nombre de Rosa*, fines del XVII, catedral de la ciudad de México. GUTIÉRREZ HACES, J., *Cristóbal de Villalpando ca. 1649-1714*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Fomento Cultural Banamex, 1997, pág. 97.

el fin de que estuviera lista para la fiesta de la canonización. Fue una de las principales obras de este artista. La configuración del ornato de la capilla se inspiró en los diseños arquitectónicos de Lorenzo Bernini. En el techo de la capilla, Baldi pintó una escena en que Rosa aparece arrodillada ante su esposo, quien contempla la coronación de su esposa por parte de su madre como "la reina de las Indias". Esta corona alude a la corona de espinas que escondió debajo de su velo en vida y a la de los Reyes Magos por ser su patria la ciudad de los reyes. La escena está rodeada de ángeles cantores y músicos. El fresco está delimitado por rosas hechas de estuco asociadas a las cuentas del rosario. Arriba de cada pilar, Baldi pintó a cuatro personajes que representan las virtudes propias de la santa: la caridad, la virginidad, la penitencia y el amor a Dios.[46] Las Indias fueron puestas como protagonistas del mundo católico en las imágenes de esta capilla de una iglesia dominica en Roma.

En el lienzo central de la capilla de la santa en la iglesia de sopra Minerva (ver imagen 5), los indios y los afrodescendientes están a los pies de la santa contemplando a dos ángeles que sostienen una corona de flores sobre su cabeza. Al mismo tiempo admiran cómo el Niño Jesús

46. WEDDIGEN, T., "Materiality and Idolatry: Roman Imagination of Saint Rose of Lima", en GÖTTLER, C. y MOCHIZUKI, M., eds., *The Nomadic Object. The Challenge of World for Early Modern Religious Art*, Leiden, Boston, Brill, 2018, pág. 104, 106, 109-110.

Imagen 4. Atribuido a Angelino Medoro, *Muerte de santa Rosa de Lima*, s. XVII, Santuario de Santa Rosa, Lima. FLORES ARAOZ, J., Op. Cit, pág. 288.

mira a su esposa de manera extasiada al reconocer la santidad en sus acciones y virtudes. Así estas poblaciones se convierten en grupos privilegiados por ser testigos de tal acto de amor y al mismo tiempo del reconocimiento a la santidad de Rosa, nada más que por parte del mismo Dios Hijo. En la pintura, la santa simboliza la luz de la luna o una estrella que resplandece sobre el Nuevo Mundo. La intensidad de su luz opaca a la misma plata y piedras preciosas halladas por los conquistadores en los territorios indianos.[47]

El reino era la tierra, el orbe que se gobierna, pero el poder del rey en realidad se ejercía sobre los "naturales de la tierra" que habitaban los reinos sobre los que reinaba. La relación de ellos hacia el monarca respondía a que éste era "señor natural" de su tierra de origen, lo que significaba que Dios les había dado ese derecho de gobernar y que fue ordenado desde el momento de la Creación.[48] Por tanto, los autores de

47. Ibidem, pág. 113.

48. RUCQUOI, A., "Tierra y gobierno en la península ibérica medieval", en MAZÍN, Ó. y RUIZ IBÁÑEZ, J. J., eds, *Las Indias Occidentales, procesos de incorporación territorial a las monarquías ibéricas, siglos XVI a XVIII*, México, El Colegio de México, Red Columnaria, 2012, págs. 55-56.

Imagen 5. Lázaro Baldi, *Los pueblos del Perú rinden culto a la bienaventurada Rosa de Santa María*, 1668, iglesia sopra Minerva, Roma. FLORES ARAOZ, J., Op. Cit, pág. 182.

las historias de vida y los sermones sobre Rosa subrayaron su origen limeño, peruano e indiano.

La santa era la mayor riqueza hallada por la monarquía en las Indias.[49] Esto se evidenció de forma temprana, pues en el proceso apostólico se encuentra una carta de los mercedarios que dice: "otra rosa venerada y adorada de toda la yglesia peruana. Rosa de tan de

49. LOREA, A., *Santa Rosa, religiosa de la tercera orden de S. Domingo, patrona universal del Nuevo Mundo, milagro de la naturaleza, y portentoso efecto de la gracia,* Madrid, Francisco Nieto, 1671, pág. 2.

oro çelestial que aviendo nascido entre espinas (riquezas que llamo Christo) huyen de el oro terreno".[50] Fray Andrés Ferrer de Valdecebro (1666) estaba admirado por el misterio del surgimiento de un fruto santo como Rosa. Además de ésta había una enorme riqueza en las Indias que se tradujo en civilización y productos. En la primera historia de vida escrita y publicada en castellano por fray Andrés se comenta la asunción de que los territorios peruanos habían dado grandes riquezas materiales como la plata explotada en el cerro de Potosí. Estas afirmaciones fueron hechas en la dedicatoria del autor al valido austriaco Juan Everardo Nithard, quien servía a la reina Mariana de Austria. Más tarde, fray Antonio González de Acuña (1671) afirmó:

> dicen que la ciudad de los reyes, puede ser reyna de ciudades, es metrópoli del reyno del Perú, grande por la distancia, mayor por la riqueza, siendo universal erario de metales, pues ofrece el oro, cria la plata, da el azogue, produce el estaño, deposita el cobre, y permite el hierro, no siendo géneros menos preciosos la perla, la esmeralda, suzas, antas, bezares (cuios animales dan la lana de vicuña) la grana, tinta, azúcar, corambre, tabaco, zarça y cacao.[51]

No obstante, a diferencia de otros autores este fraile dominico, quien fue el principal procurador de la causa de canonización de Rosa en Roma, se refirió a la enorme riqueza natural del Perú, no únicamente a los productos mineros. Tal vez por su origen peruano fray Antonio González de Acuña hizo gala de un lenguaje cargado de alegorías. Fray Antonio presentó a Lima como la reina de las ciudades,[52] en un contexto acostumbrado al lenguaje retórico utilizado por las crónicas urbanas de la época. Hizo la descripción de Lima como vecino que fue de ella antes de su partida a Roma. En su relato describió sus principales productos y sus edificios. Utilizó varios elementos retóricos de textos de autores de la Antigüedad y cristianos clásicos. Destacó el gusto de la santa por la naturaleza que era una demostración de las maravillas hechas por Dios en las Indias y un medio de acercamiento a él. En los textos sobre la santa indiana fueron frecuentes las citas de ciudades, edificios y personajes del viejo continente para demostrar que las Indias "había alcanzado las formas más notables y más dignas de elogio".[53]

50. ASV, *Congregatione Rituum Processus*, vol. 1573.
51. GONZÁLEZ DE ACUÑA, A., Op. Cit., pág. 11.
52. Ibidem, pág. 11.
53. LAVALLÉ, B., *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, pág. 120.

Según los textos sobre la santa la cantidad de riquezas religiosas abundan en las Indias. En 1690 el cabildo catedral de Lima escribió una carta al Consejo de Indias en que declaró: "Grande gloria de vuestra merced poseer reynos tan poderosos que sus tierras llevan por frutos oro y plata, y más ricos por la abundancia de santos que produce".[54] Además de los personajes santos, los autores ensalzaron otros logros de los residentes de las Indias. "Los sugetos portentosos, que la ciudad de Lima ha criado, así en letras, como en virtud además de ser gloria de su patria, y honra de nuestra nación española, es cosa que pasma al entendimiento".[55] De este modo la gente de saber de Lima y México, mediante sus escritos, trató de construir un aura de grandeza social, política y cultural para estas ciudades.

La patria de Rosa después de su canonización ya no se circunscribía a Lima sino al orbe católico y al paraíso celestial. Su figura fue conocida en numerosos lugares del orbe católico. En un parecer de fray Francisco de Burgoa en la historia de vida de fray Pedro del Castillo (1670) comentó:

> Albricias hijos de América que el Principe de los Cielos nos ha dado una flor para adorno de nuestra tierra, no para vasallage de su imperio, sino para ilustre blazon de nuestro payz, no para posesión de su Corona, sino para compañera, y domiciliaria de nuestro destierro, y valle de lagrimas, y por crédito desta dicha junto el Espíritu Santo la alegría de las flores de nuestra patria, con los arrullos lamentables de esta hermosa tortolilla.[56]

En México se reconocía que Rosa formaba parte de su blasón. La santidad de Rosa celebrada por los autores que escribieron sobre ella permitió el establecimiento y legitimidad de la incorporación de las Indias a la historia cristiana universal. Era necesario que las Indias se convirtieran al cristianismo para que formaran parte de la historia providencial y encajaran en la perspectiva agustiniana, con el fin de que los vecinos de los reinos indianos pudieran entrar sin ninguna duda de su fe a los reinos de los cielos. Y que más que bajo el auspicio de su propia protectora celestial: Rosa. Esto fue claro para Antonio González de Acuña (1671), quien afirmó que la canonización de Rosa fue la demostración de la voluntad divina de aceptar a los nuevos cristianos y vecinos

54. AGI, *Lima*, 311.
55. LOREA, A., Op. Cit., pág. 3.
56. CASTILLO, P., Op. Cit.

de las Indias, quienes rápidamente adquirieron un protagonismo en la vida cristiana.

La santa indiana fue la clave del desarrollo de la historia agustiniana que proclamaba que el final de la historia tendría lugar el establecimiento de la ciudad de Dios, en que todos serían juzgados para ingresar o no en esa ciudad que tenía como vecinos a los bienaventurados. Por eso era importante que las Indias tuvieran su propia vecina bienaventurada. Con ella el Nuevo Mundo ocuparía un lugar en la historia de la iglesia triunfante. Los autores de las representaciones de la santa tuvieron este tema bastante claro mediante el elogio de las tierras indianas en la que ella se transformó en el ideal de vasalla hispana perfecta.

Conclusiones

Este artículo ha mostrado las distintas facetas involucradas en el alcance del arquetipo del *Homo Hispanicus*, el cual tuvo como su principal encarnación a la misma santa Rosa de Santa María. Las poblaciones de las ciudades de Lima y México intentaron cumplir estas facetas a partir de su devoción a la santa. El artículo inició presentando las principales características sociales y políticas de la santa para problematizar la forma del acercamiento de las poblaciones mencionadas a Rosa. Por ser una mujer que vivió en las Indias tuvo que cumplir los mandatos de las leyes temporales y eclesiásticas, además de seguir las dinámicas sociales y culturales a las que estuvieron sometidas las mujeres de la época según su rango social.

Asimismo se exploraron los rasgos de la nobleza que incumbieron a la santa. Se reconocieron las nociones asociadas a la nobleza para que las elites limeña y mexicana argumentaran su vínculo con la santa. A partir de su beatificación y canonización, ella logró trascender las normas temporales por tener la condición de bienaventurada y esposa de Cristo. Así, ella era venerada y respetada en todos los círculos del orbe cristiano. La gente de saber destacó su limpieza de sangre para justificar el orden social vigente en el cual ellos conformaban la elite. Su santidad la dotaba de tal poder, que su protección se hacía más prolongada que la del propio rey. El gobierno consistía en la conducción de las almas y Rosa se había convertido en un modelo a seguir.

La asociación de Rosa con la extirpación de idolatrías en las Indias tuvo su base en la idea de la Iglesia, la cual asumió que tenía un combate mortal contra el demonio que estaba presente en las Indias desde tiempos inmemoriales. El paganismo nativo fue combatido en los Andes principalmente durante el siglo XVII, en cambio en Nueva España en los siglos XVI y XVIII. A pesar de ello, el clero estuvo preocupado de manera permanente por la eficacia de la cristianización en los indios. Tuvieron un respiro al asumir que Rosa se convertiría en un modelo de perfección cristiana lo que implica cumplir los requisitos de un vasallo hispano perfecto.

De igual manera, la iconografía ha dado elementos claves para comprender el simbolismo con el cual la santa indiana representó el ingreso de las Indias a la historia cristiana por la puerta grande. Y no solo fue que las representaciones de la santa fueron elaboradas por el saber y el arte por parte de personajes del Viejo y el Nuevo Mundo quienes destacaron el origen indiano de la santa sino que estas ideas se plasmaron en el centro del cristianismo: Roma. Las riquezas del Nuevo Mundo ya no solo eran los frutos de la tierra, sino también, personas con olor de santidad. Rosa se convirtió en el principal fruto que dio las Indias al orbe católico y a la historia providencial, lo que fortaleció su imagen de vasalla hispana perfecta.

Como modelo de perfección, ella inspiró a todos los sectores sociales, aunque con mayor profundidad a los grupos populares (siervos y esclavos) quienes la vieron como alguien cercano, ya que había vivido en territorio indiano. Ese temprano apego a su figura se evidenció en la participación de estos grupos desde sus funerales hasta el hecho de fundar cofradías bajo su advocación. La población negra de Lima no se quedó atrás e intervino de forma constante en la devoción a la santa. Es que todos deseaban cumplir con el arquetipo del *Homo Hispanicus* y vieron en Rosa una vía para lograrlo.

Il Culto di Santa Rosa da Lima nei dipinti tra Sei e Settecento nell'Italia meridionale

The Cult of Santa Rosa da Lima in paintings between sixteenth and seveteenth century in southern Italy

Isabella di Liddo
Università degli studi di Bari 'Aldo Moro'. Bari
isabella.diliddo@uniba.it

Resumo
L'indagine mira ad indagare come il culto di Santa Rosa, prima santa iberoamericana, abbia trovato diffusione anche in Italia meridionale nelle sue varianti iconografiche. I disegni e i quadri prodotti per la cerimonia della beatificazione, già dal 1668, dal pittore Lazzaro Baldi e l'immagine a carattere devozionale del pittore Carlo Dolci, nonché il noto gruppo marmoreo di Melchiorre Cafà, costituiscono i primi modelli iconografici più noti della Santa. Dopo la canonizzazione, nel 1671, il culto di Santa Rosa diviene molto popolare anche in Italia trovando ampia diffusione tra i domenicani: Rosa, terziaria domenicana, diventa una protagonista nel gruppo dei Santi che accompagnano la consueta iconografia della Madonna del Rosario. In Italia meridionale la produzione di dipinti della santa domenicana da parte dei grandi pittori protagonisti della scena settecentesca napoletana (Luca Giordano, Mattia Preti, Francesco Solimena) testimonia il favore che il culto incontrò nell'ambito della nuova committenza ecclesiastica e nobiliare.
Palabras clave: Santa Rosa, Napoli, Madonna del Rosario, Ordine Domenicano, Giuseppe Castellano

Abstract
The investigation aims to investigate how the cult of Saint Rosa, the first Iberian American saint, has also spread in southern Italy in its iconographic variants. The drawings and paintings produced for the beatification ceremony, as early as 1668, by the painter Lazzaro Baldi and the devotional image of the painter Carlo Dolci, as well as the well-known marble group of Melchiorre Cafà, constitute the first best-known iconographic models of the Saint. After the canonization, in 1671, the cult of Saint Rosa became very popular in Italy too, finding widespread among the Dominicans: Rosa, a Dominican tertiary, became a protagonist in the group of Saints who accompanied the usual iconography of the Madonna of the Rosary. In southern Italy the production of paintings of the Dominican saint by the great painters protagonists of the eighteenth-century Neapolitan scene (Luca Giordano, Mattia Preti, Francesco Solimena) testifies to the favor that worship met in the context of the new ecclesiastical and noble commission.
Keywords: *Saint Rosa, Naples, Madonna of the Rosary, Dominican Order, Giuseppe Castellano*

Il culto di Santa Rosa da Lima diviene molto popolare in America latina già dopo la morte della santa (1617), fino a diventare un forte simbolo identitario per la comunità latina. Rosa infatti è la prima santa ibero-americana e di conseguenza la diffusione del culto, nelle sue varianti iconografiche, costituisce una tema di particolare interesse.

Lo studio che si propone in questa sede mira ad indagare la diffusione del culto della santa sudamericana in Italia meridionale, territorio che, tra sei settecento, era parte integrante del grande Regno di Spagna.

Dopo la canonizzazione, nel 1671, il culto di Santa Rosa diviene molto popolare anche in Italia meridionale trovando ampia diffusione tra i domenicani: Rosa, terziaria domenicana, diventa una protagonista "fissa" nel gruppo dei Santi che accompagnano la consueta iconografia della Madonna del Rosario. Abbastanza limitati invece il numero dei dipinti che la presentano secondo il tema iconografico della visione mistica, poco consistente risultano il numero dei dipinti sugli episodi della sua vita.

Nell'ambito di questa indagine, come vedremo, sono emerse alcune scelte iconografiche che hanno trovato ampia diffusione altre appaiono come episodi isolati sul territorio: è il caso della *Visione di Santa Rosa* nella chiesa di S. Domenico a Napoli e del dipinto *San Tommaso svela a Santa Rosa il Mistero dell'Epifania*, oggi collocata nel museo diocesano di Bisceglie (Bari), ma proveniente dalla chiesa di S. Domenico.

Mancano studi specifici sul culto di Santa Rosa da Lima in Italia meridionale, tuttavia da una prima indagine il culto appare abbastanza diffuso come mostrano il numero dei dipinti che ritraggono la Santa, fino a segnalare il caso finora unico della sua inclusione già nel 1689, insieme ad un gruppo di 13 santi, tra i patroni della città di Lecce, benché con il titolo "meno principale".

Solennemente canonizzata col nome Santa Rosa nel 1671, Isabel Flores da Lima rappresenta la prima santa sudamericana, una scelta importante dal punto di vista politico per un territorio che mette in atto timidi tentativi di indipendenza dalla corona spagnola ma anche sociale se si tiene conto che dal 1540 al 1770 verranno canonizzati dalla Chiesa 32 beati e di questi solo 5 erano donne.

La canonizzazione così appare come un evento complesso, come mostra il rigido protocollo delle beatificazioni e canonizzazioni[1].

La maniera di valutare la santità dipendeva quasi esclusivamente dalle qualità personali o dalle opere che il Santo aveva messo in atto durante la sua vita, da qui si distinguono sette tipologie di santi: "il fondatore, il riformatore, il mistico, il vescovo, il missionario, quello attivo nella società e il martire"[2]. Rosa apparteneva senza dubbio alla categorie delle sante mistiche che vedevano in Teresa d'Avila, la santa di riferimento a capo del rinnovamento cattolico, un esempio fondamentale anche per altre donne, come la domenicana Caterina de' Ricci (1522-90) e la carmelitana Maria Maddalena de' Pazzi (1566- 1607).

Durante il papato postridentino la santità diventa anche un elemento fondamentale per rinsaldare alcuni territori lontani e per evitare la proliferazione di culti sospetti, come potevano essere le declinazioni all'interno delle comunità indigene, per queste ragioni il Papato fu molto cauto nel riconoscere la santità, attraverso l'adozione di criteri restrittivi e indagini analitiche che ne provassero la veridicità. Roma pertanto diventa il luogo delle azioni messe in atto per il processo di canonizzazione, un lungo e tortuoso iter che finiva essere sostenuto dalla presenza della figura del promotore. La pratica appunto del *patronage* diventa necessaria e per tradizione poteva essere legata allo stesso papato o al re di Spagna o ai rappresentanti degli Ordini monastici.

A questo si aggiunge l'istituzione nel 1588 della Congregazione dei Riti indispensabile per l'approvazione del Processo di canonizzazione e allo stesso tempo vengono implementati una serie di imprese editoriali col tema specifico relativo alla Vita dei Santi, in tal caso si ricordano gli "Annali ecclesiastici" e gli "Acta sanctorum", per fare qualche esempio[3].

1. Casale, V., *L'Arte per le canonizzazioni. L'attività artistica intorno alle canonizzazioni e alle beatificazioni del Seicento*, Torino Allemandi &C. , 2011, pag. 30
2. Po-chia Hsia, R., *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, Bologna, Società editrice il Mulino, 2001, pág. 161.
3. Gli Annali Ecclesiastici scritti nel 1588 dal cardinal Baronio rappresentano una primitiva storia della chiesa e e allo stesso tempo la raccolta di fonti delle vite dei santi. Benché parte delle conoscenze venissero dalla Leggenda Aurea, il popolare trattato medioevale, tra il 1570 e il 1575 fu pubblicata una raccolta delle vite dei santi più critica dal nome *De orobatis sanctorum historiis* del certosino Lorenzo Surio, ma è nel 1600 che si mette in pratica una raccolta delle vite dei Santi da parte del gesuita Heribert Rosweyde che "aveva intenzione di stabilire l'autenticità delle antiche agiografie rimuovendo le aggiunte stilistiche successive, le impurità filologiche e le corruzioni del testo; di dare alle stampe vite di santi ancora inedite e di arricchire il tutto con commenti volti a spiegare le incoerenze e le contraddizioni delle fonti;

La Congregazione dei Riti metteva in atto un rigido protocollo che si basava sulla raccolta di dati atti a mostrare la veridicità delle affermazioni di coloro che testimoniavano a favore di un candidato santo: dallo stato civile o religioso, al paese di origine e di residenza, l'età, gli antenati, la professione, l'ultima data delle confessione e comunione, il nome del confessore, i legami tra testimoni e candidati alla santità e alla valutazione delle virtù cardinali e teologali dei candidati e alla loro capacità di compiere miracoli o chiaroveggenze o profezie.

Questo rigido protocollo era tuttavia sostenuto da un grande investimento finanziario come osserva Alessandra Anselmi per il caso di S. Isidoro in cui si dirà che per "oliare la complessa macchina burocratica della congregazione dei Santi che doveva occuparsi del processo di canonizzazione: regali, pranzi e recite di commedie in casa dell'ambasciatore spagnolo accompagnavano le iniziative più «canoniche »"[4].

Le notizie sulla vita di Santa Rosa sono tratte dalla biografia a lei dedicata di Gonzalo de la Maza, contabile del Tribunale della Santa crociata, fervore sostenitore della santa assieme alla moglie Maria de Uzátequi che, con un gruppo di fermenti religiose (Luisa Malgarejo, Inés de Ubitarte, María de Santo Domingo, Inés Velasco, Isabel de Jesús e Ana María Pérez), fu da subito devota alla terziaria domenicana. Rosa figlia di un archibugiere, poi sorvegliante delle miniere di Quives, cittadina a settanta chilometri da Lima, nasce nel 1586, trascorrendo la sua adolescenza in questo paesino delle Ande, mostra subito una grande propensione al misticismo, condizionata dalla grande suggestione che ebbe dalle figure di Santa Caterina prima e dalla figura mistica di Santa Teresa d'Avila poi.

La famiglia di Rosa, non era di grande lignaggio, quindi non poté consentire alla figlia di entrare in convento e questo non è un dettaglio di poco conto perché i processi di beatificazione nel caso delle donne consideravano la vita monacale il "luogo d'istituzionalizzazione delle virtù femminili cristiane... il trionfo del matrimonio celeste"[5]. Fu

il materiale doveva essere organizzato in base al girono di celebrazione del santo, cominciando dal primo di gennaio." A causa della morte, le vite furono continuate da Jean Bolland e da Godefroid Henskens e pubblicate ad Anversa nel 1643 col titolo *Acta sanctorum*. Po-chia Hsia, R., Op. Cit., pág. 172.

4. Anselmi, A., "Roma celebra la monarchia spagnola: il teatro per la canonizzazione di Isidoro Agricola, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Filippo Neri (1622)", in J. L. Colomer, a cura di, *Arte y Diplomacia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*, Madrid, CEEH, 2003, pág. 222.
5. Po-chia Hsia, R., Op.. Cit, pág. 184.

Santa Teresa a promuovere e fondare nuovi conventi che prendevano in considerazione la pietà e la devozione come criteri d'ingresso e non lo status sociale, pertanto il misticismo appare indipendente e alternativo di fronte all'autorità.

Santa Rosa trova immediato sostegno da parte dei coniugi Gonzalo de la Maza che la ospitano nella loro casa fino al 1617 (anno della sua morte). La sua fama in vita è già ampia come dimostra la partecipazione dei grandi rappresentanti delle autorità religiose e politiche ai suoi funerali nella cattedrale di Lima. Il piccolo gruppo di donne, seguaci della santa e promotore del suo culto, fu apertamente osteggiato e condannato dall'Inquisizione nel 1625. Guardate con diffidenza dai gesuiti, queste donne, che benché sposate avevano abbracciato anche loro la vita mistica, non risultavano esattamente idonee "nell'occuparsi di faccende sacre e arti dei demoni"[6].

Intanto le procedure per avviare un processo di beatificazione erano stato messe in atto già dal 1625, appena 8 anni dopo la morte di Rosa[7].

Il promotore del processo fu il domenicano peruviano Antonio Gonzales de Acuña, che aveva commissionato a partire dal 1665 lo straordinario gruppo dell' *Estasi di Santa Rosa da Lima* a Melchiorre Caffà, una delle sculture più note della santa che ebbe grande esito quando fu esposta in S. Maria sopra Minerva a Roma, prima di essere trasferita definitivamente a Lima.

Il 15 aprile 1668, il papa Clemente IX promulgò il Breve di Beatificazione *Sanctae Matris*, dichiarando così Rosa Beata. La cerimonia di beatificazione, secondo la relazione di Bouillaud, fu preparata con l'allestimento di fastosi addobbi presso la basilica di San Pietro: "Nel portico di S. Pietro parato di superbi arazzi si facevano vedere con ben formata simmetria dodici Medaglioni tondi... Conteneva ogni Medaglione, un prodigioso successo della Vita della Beata Rosa....Dall'una parte, e dall'altra di detto Teatro pendevano ricchissimi broccati d'oro sopra de quali stavano appesi quattro grandissimi Quadri d'altezza di palmi 20 e

6. Ibid, pág. 194.
7. Pampalone, A., "Scheda Lazzaro Baldi, Passione ed estasi della Beata Rosa da Lima", in Morello, G., a cura di, *Visione ed Estasi: capolavori dell'arte europea tra '600 e '700*, Milano, Skira, 2003, pág. 201.

di 14 di larghezza per ciasched'uno , fattura del celebre Pittore Lazzaro Valli [Baldi]"[8].

L'opera del Leonard Hansen *Vita mirabilis et mors pretiosa venerabilis sororis Rosae de Sanctae Mariae Limensis,* pubblicata a Roma nel 1664[9], servì da ispirazione per tutti i diciotto dipinti, tra stendardi, quadri e medaglioni esposti nella basilica di San Pietro, realizzati dal pittore cortonesco Lazzaro Baldi e finanziati da Giovan Battista de Marinis, maestro generale dell'Ordine dei Domenicani[10].

Tra i dipinti esposti quello di *Santa Rosa da Lima col Bambino adorata dai fedeli peruviani* fu poi collocato nella cappella dedicata alla santa in S. Maria sopra Minerva con *l'Apparizione di Cristo scalpellino a santa Rosa da Lima*, opere dello stesso Baldi. Episodi circostanziati della vita della santa che nell'indagine in Italia meridionale risulta ad oggi non aver trovaro seguito nei dipinti.

Lo stesso anno della beatificazione, si data il dipinto del pittore fiorentino Carlo Dolci, un ritratto a mezzo busto dai toni dolci che raffigura la santa giovane in abito domenicano con il capo cinto da rose e gli occhi rivolti al cielo, secondo la tradizione dei mistici. Ancora prima della canonizzazione si datano due rilievi presenti nel convento delle Descalzas Reales di Madrid che raffigurano *Il Matrimonio mistico* e *La visione delle rose di Santa Rosa da Lima*, convincentemente riportate alla paternità di Melchiorre Caffà, e attestabili tra il 1662 e il 1667, da Tomaso Montanari[11].

Nel 1669 la beata Rosa fu proclamata Patrona di Lima e del Perù e l'anno dopo nel 1670 Patrona d'America[12].

L'anno dopo, il 12 aprile del 1671, la santa sarà solennemente canonizzata con altri 4 santi (Gaetano da Thiene, Francesco Borgia, Filippo Benizi, Ludovico Beltrando) in un'unica cerimonia.

8. Casale, V., *L'Arte per le canonizzazioni*...., pág. 156.
9. Già nel 1665 era stato pubblicato dal domenicano Giovan Domenico Leoni un libretto divulgativo intitolato *Breve ristretto della vita meravigliosa della venerabile serva di Dio Rosa di Santa Maria*).
10. Pampalone, A., "Scheda Lazzaro Baldi...", pág. 201.
11. Montanari, T., "Il Matrimonio mistico e la visione delle Rose di Santa Rosa da Lima: due rilievi de Cafà alle Descalzas Reales di Madrid", in *Melchiorre Cafà maltese Genius of the Roman Baroque* (a cura di K. Sciberras) midsea Book, La Valletta 2006, págs. 131-138.
12. Pampalone, A., Scheda Lazzaro Baldi..., pág. 202.

Nel caso delle canonizzazioni plurime, come quella in oggetto, si potevano presentare incisioni multiple come quelle ritrovate e pubblicate da Vittorio Casale presso l'Archivio di Stato di Roma o immagini di piccolo formato devozionali che presentano cinque piccoli santini, evidentemente destinati ad essere ritagliati.

Uno dei quadri più noti della canonizzazione di Rosa da Lima è quello del pittore Carlo Maratta collocato nella cappella della famiglia Altieri in S. Maria sopra Minerva a Roma. Il dipinto fu realizzato nel 1671 proprio in ricordo dell'evento di canonizzazione, infatti l'intera canonizzazione fu gestita dal cardinale Lorenzo Altieri, nipote del papa Clemente X e responsabile delle cerimonie della basilica di S. Pietro. In S. Andrea della Valle invece fu canonizzato Gaetano da Thiene e la responsabilità degli apparati sarà affidata a Carlo Tomasi che scrive un opuscolo dal titolo *L'immagine dei Santi clementini, spiegate encomiasticamente* (1671). Nella chiesa di Santa Maria alla Minerva invece saranno celebrati i santi Ludovico Beltrando e Rosa di S. Maria e gli addobbi furono affidati al domenicano Giuseppe Paglia[13].

Esistono due incisioni realizzate per la progettazione degli apparati effimeri, un prospetto realizzato da G.B. Sondergelt e l'incisione dell'altare maggiore di Giovan Battista Falda[14]. Questi modelli risultano importantissimi in quanto si presentano scelte iconografiche che avranno ampia diffusione, come vedremo.

L'allestimento del grande prospetto della chiesa di S. Maria sopra la Minerva, secondo la relazione trascritta da Maurizio Fagiolo nel volume "L'effimero barocco", consta di un "sontuoso tempio quattro gradini col mezzo de quali s'entra per tre porte. Il portale centrale presenta, nel timpano spezzato la madonna col bambino che incoronano con una corona di fiori le due figure di Santi S. Ludovico e S. Rosa, inginocchiati ai lati, sormontata dall'arme del Re Di Spagna. Per Santa Rosa in un medaglione Paglia raffigura S. Rosa addormentata nelli tormeti, corteggiata da gl'Angeli e assistita dalla Vergine Maria"[15].

13. Fagiolo Dell'Arco, M., "Scheda Canonizzazione dei cinque santi. Basilica San Pietro, Sant'Andrea della Valle, Santa Maria sopra Minerva", in M. Fagiolo Dell'Arco S. Carandini (a cura di), *L'effimero barocco. Strutture della festa nella Roma del '600*, Bulzoni Editore, Roma 1977, pág. 268.
14. Casale, V., *L'Arte per le canonizzazioni*…., pág. 175.
15. Fagiolo Dell'Arco, M., Op. Cit., pág. 268.

Fig. 1 Lazzaro Baldi, *La Visione di Santa Rosa da Lima*, 1671, Ariccia, Museo del Barocco (Foto in V. Casale 2011)

Un medaglione all'interno del prospetto raffigura la "Santa che era coronata dal Redentore Signor Nostro con un fiorito serto di Rose, e merita e meritatamente giache era tutta cinta di spine di mortificationi. Nell'altro haveva colorito Christo Signor Nostro con una bilancia in mano, che porgeva alla Santa corone, e scettri, in una parte, spine e cilicij dall'altra, à quali soli solo si appigliò la Santa"[16].

Oltre alle incisioni, realizzate per la canonizzazione, vanno certamente presi in esame i dati biografici, attraverso la lettura delle testimonianze scritte. Esse infatti costituirono il punto di riferimento per

16. Ibidem.

le scelte iconografiche che restarono comunque sottoposte ad un rigido controllo da parte della Chiesa.

In tal caso bisogna subito riferire che gli episodi della vita della santa non ebbero seguito nelle scelte iconografiche e il tema della visione mistica è in verità poco diffuso nelle pitture presenti in Italia meridionale, a fronte invece della presenza della santa con la Madonna del Rosario e altri santi, iconografia che riscontra maggiore fortuna. Fu evidentemente una scelta precisa da parte delle autorità religiose quella di non incrementare la diffusione di modello che vedevano S. Rosa in versione mistica e questo nonostante il successo del gruppo marmoreo del Caffà, memore del noto modello iconografico berniniano[17].

Fig. 2 *Visione di Santa Rosa da Lima*, 1671(?)Napoli, chiesa di S. Domenico maggiore, cappella S. Rosa da Lima

Una eccezione può essere considerata il dipinto *La visione di Santa Rosa* da Lima (fig. 1) realizzata appositamente per il papa Clemente X, opera del pittore Lazzaro Baldi, la cui carriera come sottolineano, Pampalone e Casale, fu interamente votata alla pittura di canonizzazione[18]. Il quadro, che presenta la santa legata la tema delle visioni mistiche, con tutta probabilità servì a rendere omaggio al pontefice, secondo la consueta strategia messa in atto dall'Ordine domenicano per "propagandare il canonizzato, prima, durante e dopo il processo cannizzativo[19].

Proprio a questo modello mi sembra poter accostare il poco conosciuto dipinto *La Visione di Santa Rosa* collocato nella cappella di S. Rosa in S. Domenico Maggiore a Napoli (fig. 2). La cappella ha subito notevoli modifiche nel tempo, infatti era dedicata all'Arcangelo Raffaele e conservava al suo interno la famosa tela della Madonna del pesce di Raffaello, trasferita in Spagna già dal seicento. All'interno della

17. Cannata, P., "Scheda Melchiorre Caffà, Estasi di Santa Rosa da Lima", in *Visione ed Estasi: capolavori dell'arte europea tra '600 e '700*…., pág. 229.
18. Casale, V., *L'Arte per le canonizzazioni*…, pág. 67.
19. Casale, V., "I quadri di canonizzazione. Lazzaro Baldi, Giacomo Zomboli. Produzione, riproduzione e qualità", *Paragone*, XXXIII, 389, Luglio 1982, pág. 33.

Fig. 3. *Visione di Santa Rosa da Lima,* 1681, Cava dei Tirreni, Cattedrale, cappella Vitale

cappella era conservata anche la tomba di Rainaldo Del Doge poi trasferita nel transetto sinistro della chiesa.

Il dipinto *Visione di Santa Rosa da Lima,* sull'altare maggiore della cappella, si presenta di difficile lettura a causa del cattivo stato di conservazione ed è di autore ignoto. La santa è distesa su un povero giaciglio, indossa un cilicio ed è raffigurata nell'atto di ricevere una visione sorretta dall'angelo. Dall'altra parte la Madonna col bambino nell'atto di porgere una corona di fiori alla santa. L'ambientazione è povera con il teschio collocato in primo piano simbolo del memento mori. Il pittore mostra la scelta di presentare Rosa con gli occhi chiusi, confermando che "generalmente i mistici insistono sul fatto che le visioni non sono percepite dagli occhi, come avviene d'ordinario nell'atto fisico del guardare, ma nel corso di un'operazione mentale" [20]. Appare inoltre evidente come il quadro sia legato all'incisione del 1671di J.B. Sondergelt (pubblicata come già detto da Casale e Maurizio Fagiolo Dell'Arco) su disegno di Giusepep Paglia per il prospetto realizzato nella chiesa di Santa Maria sopra Minerva. L'ignoto pittore mostra di conoscerlo benchè tuttavia ci sono delle differenze come ad esempio il bambino che nella tela napoletana si mostra nell'atto di consegnare la corona all'angelo che a sua volta, sostiene la santa durante la visione.

La santa è ormai ritenuta importante all'interno dell'Ordine domenicano come mostra la sua presenza, accanto ad altri santi dell'ordine domenicano, nella volta della Sagrestia della stessa chiesa napoletana S. Domenico affrescata da Francesco Solimena.

20. Casale, V., "Più accenarsi che esattamente descriversi; difficoltà e sperimentazioni nelle immagini di visioni ed estasi dell'arte romana fra Sei e Settecento", in *Visione ed Estasi: capolavori dell'arte europea tra '600 e '700*..., pág. 76.

Ancora nell'ambito delle visioni mistiche possiamo inserire un altro dipinto intitolato *Visione di Santa Rosa da Lima*, datato 1681, e presente nella cappella Vitale della cattedrale di Cava dei Tirreni (fig.3). La Santa è raffigurata inginocchiata con le mani giunte sul petto dinnanzi alla Vergine e col bambino su una nube sollevata da angioletti. Due angeli adulti su una nube che si guardano complici fra loro della visione della Santa, amplificata da angioletti festanti con gli strumenti musicali. Alla base della scena è raffigurato un paesaggio con montagne, forse un riferimento alle montagne puruviane, i luoghi di origine della Santa.

In questo filone va ricondotto il dipinto *La Visione di S. Rosa da Lima*, presente a Napoli, nella chiesa della Pietà dei Turchini, opera di Luca Giordano come ricorda il biografo Bernardo De Dominici: "Nella mentovata chiesa della Pietà, fece due quadri laterali all'altare del Rosario, esprimendo in uno la Beata Vergine che apparisce a Santa Rosa da Lima..."[21]. Il quadro mostra in maniera ascensionale la Santa nell'atto di farsi incoronare. Lo stesso Luca Giordano inoltre fu inventore di una originale iconografia della Madonna del Rosario con Santi come sottolinea ancora Bernardo de Dominci: "Ma il bellissimo con pellegrina idea dipinto nel cappellone della chiesa di Santo Spirito di Palazzo (così detta per esser situata avanti il Regio Palazzo) è una delle più belle opere di Luca Giordano; e son per dire una maraviglia dell'arte, perciocchè vedesi in esso la Beata Vergine del Rosario che sedendo sulle nubbi scende dal Cielo sotto un ricco baldacchino dipinto con bei colori, il quale è sostenuto da quattro bellissimi angioli, ed ella dispensa

Fig. 4. Luca Giordano, *Madonna del Rosario e Santi* , Napoli, Museo Capodimonte, già chiesa S. Spirito a Palazzo

21. De Dominici, B., *Vite de' pittori, scultori ed architetti napoletani*, nella Stamperia del Ricciardi, vols. I-III, Napoli, 1742-1745, pág. 789.

Fig. 5. Paolo de Matteis, *Madonna del Rosario e Santi*, Ascoli Satriano (Fg.), Palazzo Vescovile

il Santissimo Rosario a san Domenico, a Santa Rosa, e ad altri santi domenicani; ed acciocchè venisse l'azione arricchita, vi dipinse un gruppo di spettatori, che rendono il componimento più vago per la varietà d' colori. I quindici misterii son rappresentati intorno alle falde del baldacchino con bellissima invenzione"[22]. La stessa scelta iconografica, come racconta De Dominici fu replicata poco dopo sempre a Napoli:" Dovendo poi dipingere lo stesso soggetto per la chiesa intitolata la Madonna del Rosario, fuori le mura della città, detta il Rosariello delle Pigne, con peregrino ritrovato, benchè lontano dal verosimile, ideò una statua di marmo della Beata Vergine col Bambino in braccio, entrambi co' rosarii in mano, qual statua su capriccioso piedestallo vien portata in processione da San Domenico, da santa Rosa da Lima, e da altri santi domenicani; e forse Luca credette che ogni gran peso potesse essere sostenuto da essi con forza soprannaturale; e questa statua viene venerata da molto popolo spettatore, giudiziosamente e senza confusione compartito, il che dà un carattere di maraviglioso alla storia[23]. Di quest'ultimo dipinti non abbiamo testiomanianza, mentre il dipinto per la chiesa di Santo Spirito a Palazzo (fig. 4), databile 1686 ,è generalmente identificabile con quello entrato a far parte elle collezioni borboniche, dopo la distruzione della chiesa, e ora è nel museo di Capodimonte e vuole essere un omaggio alla religiosità devozionale delle processioni come sottolineano le mani tese dei fedeli verso la Madonna e lo stesso scenografico baldacchino[24].

Il noto dipinto è stato poi replicato da due allievi di Luca Giordano: Paolo de Matteis e Andrea Miglionico.

22. Ibidem, págs. 791-792.
23. *Luca Giordano 1634-1705*, catalogo della mostra (Napoli 3 marzo-3 giugno 2001, Vienna 12 giugno-7 ottobre 2001, Los Angeles 4 novembre- 20 gennaio 2002), Napoli, Electa Napoli, 2001, pág. 330.
24. Ibid, pág. 98.

La *Madonna del Rosario* (fig. 5) di Paolo de Matteis, firmata e datata 1707, per nella chiesa matrice di Ascoli Satriano fu commissionata dal vescovo Francesco Antonio Punzi nel 1685. L'opera ricalca le suggestioni della *Madonna del Rosario* di Luca Giordano, qui de Matteis induce su un raffinato cromatismo e una grazia rocaille che contraddistingue la carriera del pittore nella prima decade della sua produzione[25]. Questa tela sarà perfettamente replicata dal pittore Vincenzo De Mita per la chiesa della SS. Annunziata di Foggia , oggi museo diocesano[26]. Al 1710-11 si data la tela *Madonna del Rosario e Santi* di Andrea Miglionico nella Pinacoteca di Bari (fig. 6). Sul dipinto Pasculli Ferrara osserva le evidenti evidenti la suggestione del linguaggio di Giordano nonché l'adesione allo stesso modello iconografici che nel "settecento trasforma l'immagine in una vera e propria visione" [27].

Fig. 6. Andrea Miglionico, *Madonna del Rosario e Santi* 1710-11, Bari, Pinacoteca metropolitana 'C. Giaquinto'

Nel settecento la presenza di Santa Rosa costituisce una costante nell'ambito dell'iconografia della Madonna del Rosario che va standardizzandosi sempre più con la Madonna al centro e il Bambino nell'atto di consegnare il rosario con una serie di santi domenicani: sintomo di una crescente devozione e diffusione del culto nel regno di Napoli. Sono tantissime le tele realizzate con questo soggetto iconografico da Nicola Malinconico, a Nicola Maria Rossi, a Giuseppe Simonelli a Domenico Mondo.

25. Barbone Pugliese, N., "Scheda Paolo de Matteis Madonna del Rosario", in Pasculli M., Pugliese V., Tomaiouli N. (a cura di), *Foggia capitale: la festa delle arti nel Settecento,* Electa Napoli, Napoli 1998, pág. 193

26. Fuiano Iafelice, C., "Scheda Vincenzo De Mita, Madonna del Rosario", in Pasculli M., Pugliese V., Tomaiouli N. (a cura di), *Foggia capitale: la festa delle arti nel Settecento,* Napoli, Electa Napoli, 1998, pág. 200.

27. Pasculli Ferrara, M., "Scheda Andrea Miglionico Madonna del Rosario Pinacoteca di Bari", in C. Gelao (a cura di), *Confraternite, arte e devozione in Puglia dal Quattrocento al Settecento*, Cat. Mostra, Bari novembre 1994, Napoli, Electa Napoli, 1994, pág. 224.

Fig. 7. *Madonna del Rosario con San Vincenzo Ferrer e Santa Rosa*, Napoli, Museo diocesano (Foto in Leone de Castris 2008)

Particolare interesse suscita la rappresentazione della santa con santi Vincenzo Ferrer e Tommaso dell'Ordine dei domenicani. Il dipinto *La Madonna del Rosario con San Vincenzo Ferrer e Santa Rosa* (fig. 7), conservato nel museo diocesano di Napoli ma proveniente dalla chiesa dell'Incoronata Madre del Buon Consiglio a Capodimonte, è ad oggi di autore ignoto.

San Vincenzo indossa abiti domenicani e si caratterizza con la consueta tonsura e la fiammella sul capo, raffigurato con un paio d'ali gigantesche alle sue spalle e nell'atto di ricevere il rosario dal Bambino.
E' possibile leggere in questa descrizione il riferimento all'Angelo dell'Apocalisse, come lui stesso si definì in un sermone, ai suoi piedi una tromba, simbolo dell'annuncio, e il versetto della Bibbia inciso sul libro sul quale Rosa ci accinge a leggere: " *Timete Deum et date illi honorem quia venit hora judicius eius*...Temete Dio e dategli gloria, poiché è giunta l'ora del suo giudizio", Ap. 14, 7)". Santa Rosa è raffigurata inginocchiata intenta a leggere i versetti mentre San Vincenzo intercede per lei. Il dipinto nell'ambito della politica post tridentina celebra la santità come mezzo per arrivare al paradiso e San Vincenzo una è figura cardine dell'Ordine, soprattutto per le sante mistiche, fu infatti autore di un *Trattato sulla vita spirituale*.

Fig. 8. Samuele Tatulli, *Madonna del Rosario,* 1824, Mottola (Ta), chiesa Madre

Una tela intitolata *S. Tommaso che svela a S. Rosa da Lima il Mistero dell'Epifania* (1718) è presente nel museo diocesano di Bisceglie, ma proviene dalla chiesa di S. Domenico e fu commissionato dal biscegliese Francesco Antonio Veneziani. Realizzata da Giuseppe Castellano, un pittore napoletano nell'orbita del Giordano, la tela rivela una interessante suggestione dei linguaggi romani di Maratta e di un colorito caldo e luminoso[28].Giuseppe Castellano godeva della protezione del Cardinale Vincenzo Maria Orsini, futuro papa Benendetto XIII,legato al vescovo Pompeo Sarnelli di Bisceglie, probabile intermediario per la commissione della tela.

28. Rotili, M., "Voce Giuseppe Castellano", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 21, Torino Ed., Treccani, 1978.

Anche qui un altro domenicano, San Tommaso è raffigurato come un grande teologo e erudito, tra i suoi scritti si ricorda la Summa Teologica, un tentativo di dare un fondamento filosofico alla dottrina cristiana. Santa Rosa, raffigurata con l'abito bianco delle terziarie e con le rose, suo attributo, ha le mani piegate sul petto e gli occhi bassi, in atto di assoluto ascolto nei riguardi di san Tommaso che con un gesto teatrale solleva il velo mostrando il contenuto delle su parole, l'Epifania. Infatti se San Tommanso e Santa Rosa sono raffigurati nella parte bassa del dipinto, alle loro spalle è raffigurata la Sacra famiglia, una composizione che rinvia alla compresenza di due racconti nell'opera e che presenta un buon impasto cromatico luminoso.

Santa Rosa inoltre sarà inserita nella tradizionale iconografia dei Misteri Gaudiosi, Dolosi e Gloriosi, fra il gruppo dei Santi adoranti. Interessante è il dipinto della *Madonna del Rosario* (1682) di Michele Ragolia, pittore di origine palermitane. Quindici clipei rotondi, i cosiddetti misteri su episodi della vita di Maria e di Gesù, sostenuti da un tronco ornato di rose fiorite. Esempio che sarà ripetuto in maniera stereotipata anche come mostra la tela *Madonna del Rosario con San Domenico e Santa Rosa da Lima* (fig. 8) del pittore Samuele Tatulli della chiesa madre di Mottola, firmata e datata 1824[29], mostrando così la fortuna del culto della santa anche nell'ottocento.

29. Fumarola V., "Mottola: i culti di San Tommaso Becket patrono e della Madonna del Rosario compratona", in I. Di Liddo e M. Pasculli Ferrara, a cura di, *Santi Patroni in Puglia e in Italia meridionale in età moderna. Modelli in legno, tecniche e pratiche cultuali*, Schena Editore, Fasano, 2017, pág. 351.

Celebraciones y devociones por las canonizaciones de los santos mercedarios en el obispado de Michoacán, 1624-1637

Celebrations and Devotions for the Canonizations of Mercedarian Saints at Bishopric of Michoacan, 1624-1637

Yolanda Guzmán Guzmán
El Colegio de Michoacán
https://orcid.org/0000-0002-4153-942X / nehesiyolis@gmail.com

Resumen

Este artículo presenta las celebraciones y devociones que fomentó la Orden de Nuestra Señora de la Merced en la ciudad de Valladolid de Michoacán con motivo del reconocimiento del culto inmemorial a los santos mercedarios, san Pedro Nolasco y san Ramón Nonato, durante las gestiones episcopales de los obispos fray Alonso Enríquez de Toledo y fray Francisco de Ribera, en el periodo de 1624 a 1637. Los festejos por estos reconocimientos ayudaron a que el Convento de La Merced establecido en esta urbe comenzara a ser conocido y ocupara un espacio en la dinámica social al difundir entre los fieles el carisma de la orden, lo cual permitió la supervivencia de la comunidad religiosa y que sus devociones quedaran establecidas en el ambiente devocional de la capital episcopal. La concatenación entre las gestiones episcopales y las celebraciones mercedarias es un eslabón que nos permite comprender la permanencia de la Orden de la Merced como una orden religiosa que no se dedicó a la evangelización de los pueblos de indios y que justificó su presencia en la Nueva España por el tema de las redenciones de cristianos cautivos en peligro de apostasía.

Palabras claves: Orden de Nuestra Señora de la Merced; Valladolid de Michoacán; Obispado de Michoacán; Canonizaciones mercedarias; Siglo XVII

Abstract

This article explains the celebrations and devotions encouraged by the Order of Our Lady of Mercy in Valladolid, in Michoacán, as a result of the acknowledgment of the equipollent canonization of the Mercedarian saints Saint Peter Nolasco and Saint Raymond Nonnatus, during the episcopal administration of bishops fr. Alonso Enríquez de Toledo and fr. Francisco de Ribera, from 1624 to 1637. The celebrations that followed these acknowledgments helped to bring fame to the Convent of Our Lady of Mercy, established in that city, and for it to occupy a place in social dynamics. This happened thanks to friars spreading their redeeming charisma and celebrations among their parishioners, which explains the survival of the Mercedarian community. Thus, their devotions were easily accepted among society in the episcopal capital. This concatenation of Mercedarian episcopal administrations and celebrations allow us to understand the continuity of the Order of Mercy as a religious order that did not evangelize native towns and that justified their presence in New Spain through the topic of the redemption of captive Christians.

Keywords: *Order of Our Lady of Mercy; Valladolid of Michoacan; Bishopric of Michoacan; Mercedarian canonizations; Century 17th.*

Introducción

En los primeros años del siglo XVII, los frailes mercedarios resolvieron, en el capítulo general de Zaragoza en 1622, que era el momento indicado para gestionar el reconocimiento de la Santa Sede sobre las figuras más importantes de su espiritualidad redentora. En esta reunión, los frailes de La Merced también discurrieron que iniciar la canonización de sus santos por la vía ordinaria era más complicada por el tiempo y los recursos económicos que debían invertir, por lo que optaron por solicitar la canonización de sus santos por la vía de culto inmemorial. El derrotero escogido por los frailes era el idóneo para apelar por el reconocimiento de santos que tenían más de un siglo en el santoral y cuyas pruebas de santidad eran las tradiciones gestadas en el transcurso del tiempo y perfiladas por los cambios sociales.

En el siglo XVII, los frailes se encargaron de abrir los procesos de canonización de Pedro Nolasco, el fundador de la orden; de María de Socos, Cervelló o Cervellón, la fundadora de la rama femenina; y de algunos miembros de las primeras comunidades mercedarias redentoras, como Ramón Nonato, Pedro Pascual y Pedro Armengol. En esta propuesta me centraré en el tema de las celebraciones por las canonizaciones en Valladolid de Michoacán (hoy Morelia, Michoacán, México) de los dos primeros santos mercedarios en ser canonizados según los lineamientos postridentinos: san Pedro Nolasco y san Ramón Nonato. Los mercedarios del obispado de Michoacán se unieron a los festejos que se estaban celebrando en toda la orden con procesiones y misas solemnes; además, estas celebraciones fueron apoyadas por la administración de los obispos mercedarios fray Alonso Enríquez de Toledo (1624-1628) y fray Francisco de Ribera (1630-1637). En la ciudad de Valladolid, la concatenación de estas celebraciones y las gestiones episcopales mercedarias fueron importantes para el convento de La Merced porque la comunidad religiosa empezó a ser incluida en las obras pías y a ser más visible en la sede episcopal, ya que tenía pocos años de haber sido fundada y padecía problemas para mantenerse en la sociedad.

Las canonizaciones de san Ramón Nonato y san Pedro Nolasco, 1620-1629

En los primeros años del siglo XVII, para la Orden de Nuestra Señora de la Merced era importante continuar con la aplicación de la reforma de 1574, en la cual se habían sentado las bases necesarias para su inserción en

la sociedad hispana después de la promulgación del Concilio de Trento (1545-1563); el generalato de fray Francisco Zumel (1593-1599) abrió las puertas y las motivaciones para que algunos frailes incursionaran en las universidades hispanas de la Península y se adaptaran a los ritmos de la monarquía de Felipe III y Felipe IV. Es decir, los últimos años del siglo XVI dentro de La Merced ayudan a explicar las acciones de los frailes en la siguiente centuria. Una de estas iniciativas fue afianzar el santoral mercedario para consolidar su carisma en la sociedad barroca del siglo XVII, como estaba ocurriendo en otras órdenes religiosas como los alcantarinos o dieguinos, los dominicos, los jesuitas y los carmelitas[1].

La Congregación de los Santos Ritos, el dicasterio romano encargado de regular y atender los procesos de canonización, consolidó sus lineamientos con las reformas del papa Urbano VII (1623-1644) y estableció dos vías para conseguir el reconocimiento de la Santa Sede: la vía ordinaria y la vía por culto inmemorial. La primera implica pasar por los peldaños de ser nombrado "siervo de Dios", "venerable", "beato" y, por último, "santo"; cada escalón está medido por milagros comprobados y el estilo de vida. La segunda vía estaba dedicada a los sujetos considerados como "santos" antes de las reformas del Concilio de Trento y cuyas hagiografías estaban mezcladas con la fantasía y la mitología, que hacían dudar de su santidad a los ojos de la Iglesia tridentina. El camino del culto inmemorial implicaba demostrar que el santo en cuestión gozaba de fama de santidad por un periodo de al menos 100 años[2]; es decir, presentar testimonios o declaraciones de testigos con fechas comprendidas entre 1535 y 1635[3] en los que se hiciera énfasis en la "fama de santidad" del postulado. La "fama de santidad" recaía en la opinión dada sobre el candidato, emitida por alguna autoridad, acerca de que vivió y murió en el ejercicio de las virtudes teologales y cardinales, así como de haber recibido alguno de los dones del Espíritu Santo[4]. Las formas de demostrar que existía un culto antiguo al santo podían ser a través de la devoción pública a sus reliquias; la visita al lugar donde se

1. Los santos de estas órdenes, canonizados desde finales del siglo XVI son san Diego de Alcalá (1588), san Raimundo de Peñafort (1601), san Ignacio de Loyola (1622) y santa Teresa de Ávila (1622).
2. GONZÁLEZ CASTRO, E. "Iter canónico y estado actual del santoral mercedario", *Revista Estudios*, XXVI, 90-91, Julio-Diciembre, 1970, pág. 663
3. En 1635, el Papa Urbano VIII emitió un breve en la que determinaba que el periodo que debían abarcar las pruebas que se presentaran para demostrar la fama de santidad era de 100 años hacia atrás de la fecha del edicto, es decir, las pruebas debían estar fechadas entre 1535 y 1635.
4. Los dones del Espíritu Santo según el Catecismo de la Iglesia Católica (2008) son sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios.

guardaban éstas y comprobar el estado de las mismas; demostrar si había un lugar donde los fieles acudieran a hacerle peticiones al santo, si había procesiones o alguna otra manifestación de culto público que fuera reconocida por los fieles como una práctica antigua; así como demostrar con imágenes que el santo era representado con aureola de santidad; o si había exvotos. Una vez obtenido el reconocimiento del culto inmemorial, el proceso continuaba con la gestión de la beatificación y la canonización equipolentes, para los cuales se tomaban en cuenta los milagros realizados[5].

Los mercedarios optaron como mejor opción la vía del culto inmemorial, por ello los frailes gestores debían comprobar que el candidato llevaba tiempo gozando de un reconocimiento o culto como santo. Las pruebas para demostrar el tiempo que llevaba alguien siendo evidenciado como santo debían carecer de duda jurídica sobre su autenticidad y veracidad. De los dos candidatos mercedarios, el proceso de canonización del fundador se vio envuelto en dubitaciones sobre la claridad de las pruebas presentadas ante la Congregación de los Santos Ritos porque las menciones a la santidad de Pedro Nolasco no eran contundentes; este incidente entorpeció unos años su reconocimiento en el santoral católico postridentino. En cambio, el proceso de san Ramón Nonato se desarrolló sin ningún inconveniente y recibió apoyo de los frailes que fraternizaban con el movimiento de descalcez que se estaba gestando principalmente en los conventos de la provincia de Andalucía[6].

Las intenciones de los frailes mercedarios por obtener la canonización de Ramón Nonato, y también del fundador, se detuvieron debido al movimiento de descalcez[7] que estaba emergiendo dentro de la Orden y uno de los frailes que estaba involucrado en conseguir la separación de la rama descalza era fray Ambrosio Machín, quien formaba parte de los religiosos gestores de las canonizaciones, por lo que centró sus atención en resolver la reforma de los conventos que propugnaban por un retorno a una estricta observancia de la Regla de la Orden. La rama descalza de los mercedarios obtuvo la aprobación del

5. ZURIAGA SENENT, V., *La Imagen devocional en la orden de la Merced. Tradición, formación, continuidad y variantes*¸ Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2007, págs. 158-159.
6. GONZÁLEZ CASTRO, E. *op. cit.*, págs. 661-716. ZURIAGA SENENT, V. *op. cit*. TÉLLEZ, G, fray. (Tirso de Molina). *Historia General de la Orden de Nuestra Señora de las Mercedes*, Tomo II, Madrid, Provincia de la Merced de Castilla, 1973.
7. SAN CECILIO, P., Fray. *Annales del Orden de Descalzos de N. S. de la Merced, Redención de Cautivos Cristianos*. Tomo Primero, Parte Segunda, Barcelona, Por Dionisio Hidalgo, 1669.

papa Gregorio XV (1621-1623) en 1621[8]. Una vez conseguido la separación de la rama descalza, las gestiones por las canonizaciones de los santos mercedarios continuaron su curso.

El primero de los candidatos mercedarios en obtener el reconocimiento del culto inmemorial fue san Ramón Nonato. En las gestiones participaron frailes tanto de la rama calzada como de la descalza y cada uno de estos grupos obtuvo la validación en fechas distintas. Los primeros fueron los mercedarios recoletos, quienes lograron la aprobación el 5 de noviembre de 1625, y los mercedarios calzados la obtuvieron el 9 de mayo de 1626[9]. La gestión del proceso de canonización del fundador de la Orden ante la Congregación de Ritos tuvo dos fases, la primera fue en el periodo de 1622 a 1623, y la segunda fue de 1627 a 1628. La primera fase estuvo bajo el mando del mercedario fray Alonso de Molina, quien se encargó de mostrar ante las autoridades competentes las pruebas que había hasta ese momento sobre la vida y las obras del fundador que acreditaban su santidad. Cuando el fraile postulador de la causa pidió a sus hermanos de hábito que le facilitaran las fuentes escritas o artísticas que pudieran favorecer el proceso de canonización, se encontró con que la obra escrita que hablaba de la vida del fundador era el texto histórico de fray Francisco Zumel, publicado en 1580, quien a su vez se había basado en los escritos del mercedario del siglo XV, fray Nadal Gaver; estas obras no eran lo suficiente claras y precisas sobre la santidad de Nolasco, hacían referencia a su vida ejemplar, pero no necesariamente santa, motivo por el cual se detuvo el proceso de canonización[10].

En 1626, entre los muros antiguos del convento de Barcelona donde radicaron los primeros redentores, se dio el aviso del hallazgo de unos papeles marcados por el paso del tiempo, en los cuales se hacía referencia a las actividades y vida santa del fundador, Pedro Nolasco. Estos papeles fueron conocidos como los *Documentos de los sellos* y tenían como principal virtud que no dejaban duda alguna sobre la santidad del fundador. Con estos papeles, los frailes gestores subsanaban el requisito de la Congregación de los Santos Ritos que limitaba la obtención del reconocimiento del culto inmemorial del fundador. Esta prueba permitió que los frailes continuaran con las gestiones de

8. TAYLOR, B. *Structures of Reform. The Mercedarian Order in the Spanish Golden Edge*, Leiden-Boston-Köln, Brill, págs. 374-389, 400-402.
9. GONZÁLEZ CASTRO, E. *op. cit.*, págs. 661-716. ZURIAGA SENENT, V. *op. cit*.
10. MANRIQUE ARA, M. E. *Jusepe Martínez, un pintor zaragozano en la Roma del Seicento*. Zaragoza, Institución Fernando El Católico (C.S.I.C.), 2002. pág. 93.

la canonización de Nolasco. Sin embargo, la coincidencia en el repentino descubrimiento de un documento que resolvía a la perfección el dilema de la Orden para conseguir las pruebas suficientes de santidad fue motivo de sospecha por parte de las autoridades en la Santa Sede, así como entre los mercedarios de la época; fray José Soler fue de los primeros en denunciar el documento como apócrifo por haber sido inventado como un ardid para poder ver canonizado a su fundador[11].

La segunda fase del proceso de canonización de Pedro Nolasco fue continuada por los frailes descalzos y calzados, fray Diego de San Ramón y fray Luis de Aparicio, respectivamente. El primero de ellos, presentó como prueba escrita sobre la santidad del fundador un texto firmado por Hipólito Merenda[12] que ponía énfasis en la posesión inmemorial de santidad de Pedro Nolasco por más de trescientos años sin haberse interpuesto duda alguna durante el tiempo transcurrido hasta la fecha del documento firmado en 1613[13]. El reconocimiento del culto inmemorial de san Pedro Nolasco lo consiguieron los mercedarios el 11 de octubre de 1628[14].

El camino elegido por los frailes mercedarios para el reconocimiento de la Santa Sede de sus santos marcaba que después del culto inmemorial, los siguientes peldaños eran la beatificación y la canonización equipolentes, las cuales las obtuvieron en el periodo de 1655 a 1664 para ambos santos. Sin embargo, los festejos por los santos mercedarios no esperaron hasta estos años; desde la verificación del culto inmemorial de san Pedro Nolasco y san Ramón Nonato, los frailes se encargaron de hacer llegar este mensaje a todos los rincones de la monarquía y en donde hubiera un convento de La Merced. Las noticias de este reconocimiento llegaron al obispado de Michoacán justo cuando ocupaban la mitra dos frailes mercedarios: fray Alonso Enríquez de Toledo (1624-1628) y fray Francisco de Ribera (1630-1637).

11. CRUZ DE CARLOS VARONA, M. "The Authority of Sacred Paintbrushes. Representing Medieval Sainthood in the Early Modern Period", en KASL, K. y RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, A., (coords.), *Sacred Spain. Art and Belief in the Spanish World*, Indianapolis, Indianapolis Museum of Art, 2009, págs. 101-119.
12. Hasta el momento, no he podido corroborar la información sobre esta autoridad que escribió sobre Pedro Nolasco, tan sólo sé que escribió un Memorial dirigido al duque de Segorbe y que se conserva en la Fundación Casa Ducal de Medinaceli.
13. MANRIQUE ARA, M. E., *op. cit.*, pág. 94.
14. GONZÁLEZ CASTRO, E., *op. cit.*, págs. 672, 676-677.

El convento de La Merced y las celebraciones de los santos

En 1604, fray Pedro de Burgos y fray Álvaro García arribaron a la ciudad de Valladolid con la encomienda de fundar un convento de la Orden de Nuestra Señora de la Merced; unos meses después, el cabildo de la catedral en sede vacante detuvo los intentos de los mercedarios argumentando que no tenían las licencias de las autoridades virreinales ni había una población suficiente para ayudarlos con sus limosnas. Para esta fecha, se encontraban establecidos los franciscanos y los agustinos, quienes habían llegado al valle de Guayangareo desde las décadas de 1540 y 1550, respectivamente; con el traslado de la sede episcopal de Pátzcuaro a Valladolid en 1580, se establecieron los jesuitas y el clero secular; en la década de 1590 llegaron los carmelitas y se fundó el monasterio femenino de Santa Catalina de Siena; y el mismo año que llegaron los religiosos mercedarios, los juaninos se hicieron cargo del hospital real de la ciudad[15]. El panorama espiritual para el convento de La Merced no era fácil porque tenían el reto de hacerse de un lugar y de un espacio para su espiritualidad redentora en la sociedad de la capital del obispado; para ello, recurrieron a varios mecanismos, el más importante fue la promoción de su santoral y de la devoción a la Virgen María con la advocación de La Merced.

En 1626, unos meses después de la emisión del reconocimiento del culto inmemorial de san Ramón Nonato, las noticias llegaron al convento de la Orden de la Merced. Por intermediación del cabildo de la catedral, sabemos de las intenciones de los frailes en la ciudad:

> Primeramente se presentó ante los dichos señores un bulto que contenía la canonización de el glorioso san Raimundo del Orden de nuestra señora de las mercedes el cual se leyó por el infrascrito secretario de verbo ad verbo y entendido fueron convenidos todos los señores capitulares en que se celebrase la fiesta lo mejor que se pudiera con luminarias y fuegos su víspera en la noche y el día ni más ni menos. Y fuese la procesión de esta catedral a su convento con toda solemnidad. El señor chantre se encargó de decir misa, mandaron ni más ni menos se llevasen los ornamentos, dárseles plata y lo demás que fuese necesario para el adorno del altar e iglesia sin que cosa alguna falte[16].

15. PAREJA, F. Fray. *Crónica de la Provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced, Redención de Cautivos de la Nueva España*, Tomo I, San Luis Potosí, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1989, págs. 321-325 (Estado II, Cap. XVIII).
16. Archivo Capitular del Cabildo Catedral de Morelia (en adelante ACCCM), Libro 3, expediente 32, Valladolid, 25 de agosto de 1626, fs. 20r-20v.

Esta noticia fue celebrada en el Convento de La Merced. La procesión que salió de la catedral, encabezada, posiblemente por el obispo Enríquez de Toledo, debió haber sido muy vistosa, pues como se menciona en la cita, se acompañó la romería con fuegos artificiales y cirios; además, esto permitió que el convento recibiera ornamentos e instrumentos para celebrar los oficios divinos, algo que la comunidad mercedaria vio con buenos ojos porque se trataba de una fundación pobre, que para estas fechas apenas si había conseguido construir unos cuartos para la vivienda de los religiosos y el templo estaba en construcción[17].

Unos años después, durante la gestión del obispo Ribera, llegaron las noticias sobre el reconocimiento del culto inmemorial de san Pedro Nolasco por medio de los frailes del convento mercedario y también se organizó una procesión solemne:

> rezo y misa y la forma en que se había de tener en la procesión que se había de hacer a la tarde desde esta iglesia hasta la de nuestra señora de la Merced [...] se determinó y acordó que pro hac vice en esta santa iglesia y coro de ella se rece del dicho santo de primera clase y la misa conventual sea del glorioso sin conmemoración ninguna a hora de prima, el señor capitular que fuere semanero diga la misa de la dominica que en consideración de que su señoría ilustrísima a de ir a la dicha procesión con capa y mitra haciendo oficio de preste[¿?] cuatro de los señores capitulares baja[¿?] con capas, asistiendo a su ilustrísima, los demás con sus sobrepellices sacando en hombros las andas en que se ha de llevar al glorioso santo hasta el cementerio y asimismo los dichos señores capitulares lo entren en hombros en su iglesia. Y que el demás resto de la dicha procesión sea como ha ido a las religiones y clero para que le lleven, acompañen de tal manera que en la celebridad festejo de dicha fiesta en esta iglesia se hagan las imágenes más posibles demostraciones que se pudieren hacer por dejarse hacer así por el gloriosísimo santo como por la gran obligación tiene a su señoría ilustrísima hizo de que esta sagrada religión, prelado dignísimo de este obispado[18].

Las celebraciones por este culto inmemorial en la ciudad episcopal de Michoacán incluyeron a todas les demás órdenes religiosas que había y a los miembros del clero secular. Desafortunadamente, los

17. LÓPEZ LARA, R. (ed.). *El Obispado de Michoacán en el siglo XVII. Informe inédito de beneficios, pueblos y lenguas*, Morelia, FIMAX Publicistas, 1973, pág. 39.
18. ACCCM, Libro 3, expediente 576, Valladolid, 24 de enero de 1634, f. 301v.

documentos carecen de la descripción de las imágenes de bulto que se usaron, tanto para la procesión de san Pedro Nolasco, como para la celebración de san Ramón Nonato, pero no debieron de haber sido tallas muy diferentes a las que se estaban haciendo o llegaron a la ciudad de México, donde se ubicaba la cabecera de la provincia mercedaria de la Nueva España; por desgracia, quedan pocos vestigios de estas imágenes de las primeras décadas del siglo XVII, las que se conservan en los templos que fueron de la Orden de la Merced durante el periodo virreinal datan en su mayoría del siglo XVIII.

Hasta el momento, las fuentes presentadas son las noticias o las versiones sobre lo que estaba ocurriendo en el convento mercedario de la ciudad de Valladolid de Michoacán y que llegaron al cabildo de la catedral durante las gestiones de los frailes mercedarios. Los vestigios o los datos sobre estas fiestas o celebraciones en el convento escritas por mercedarios no han llegado hasta el presente, y el cronista de la provincia de La Visitación de la Nueva España, fray Francisco de Pareja, no registró estas celebraciones con tanto detalle; el cronista mercedario sólo hace mención de los recursos económicos con los que participó la provincia de la Visitación de la Nueva España para los procesos de canonización de los santos mercedarios, cuando destinó la mitad de lo que producía la Hacienda de San Salvador, la cual pertenecía a la provincia[19].

Obispos y santos mercedarios en el obispado de Michoacán, 1624-1637

En 1623, el Consejo de Indias realizó una consulta para proponer candidatos al obispado de Michoacán que había vacado por la muerte del agustino fray Baltazar de Covarrubias. La diócesis estaba tasada en once o doce mil pesos anuales, la cual era una cantidad considerable que reflejaba la recaudación del diezmo que tenía como base el trabajo de los reales de minas y las zonas fértiles de la región para el cultivo de maíz y trigo, así como las tierras para el ganado mayor y menor[20]. La consulta del Consejo de Indias contenía una serie de candidatos con las mejores credenciales para ocupar la mitra vacante, de entre los cuales el rey eligió al mercedario fray Alonso Enríquez de Toledo para

19. PAREJA, F., fray. *Crónica de la Provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced, Redención de Cautivos de la Nueva España*, Tomo I, San Luis Potosí, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1989, págs.444-445 (Estado Tercero, Cap. IX).
20. CARRILLO CÁZARES, A. *Michoacán en el Otoño del siglo XVII*, México, El Colegio de Michoacán/ Fondo Cultural Piedadense/ Morevallado Editores, 2011.

presentarlo ante el papa Urbano VIII como candidato al obispado de Michoacán. La carrera eclesiástica del religioso incluía ser obispo de Cuba, diócesis que abandonó para ir a Michoacán, y haber sido vicario general para los conventos indianos de La Merced[21].

Después de haber sido confirmado como obispo de Michoacán por la curia romana y preconizado en el consistorio del 15 de abril de 1624, se emitieron las bulas correspondientes para que fray Alonso Enríquez de Toledo se presentara ante el cabildo de la catedral de Valladolid de Michoacán[22]. El 3 de noviembre de 1624, el mercedario entró en la ciudad de Valladolid y fue recibido por el cabildo de la catedral para tomar juramento del cargo y ejercer el oficio que se le había encomendado como obispo de Michoacán[23]. Cuando el prelado mercedario ocupó el cargo, había en su diócesis dos conventos de la Orden de Nuestra Señora de la Merced establecidos: Valladolid de Michoacán (1604) y Colima (1607). Con el siguiente obispo mercedario se fundó un convento en San Luis Potosí (1637).

El 27 de agosto de 1627, el cabildo de la catedral y su prelado tomaron la iniciativa de marcar para el obispado de Michoacán como fiesta importante el día dedicado a san Ramón Nonato, porque había una petición que hacían las autoridades civiles de la ciudad, posiblemente motivados por los festejos que se habían empezado a realizar en el Convento de La Merced unos meses antes. El pleno del cabildo acordó reconocer como fiesta de guardar el 31 de agosto en conmemoración del santo mercedario:

> Primeramente se leyó una petición de la justicia secular, cabildo y regimiento de la dicha ciudad por la cual pidieron al señor obispo hiciese favor a esta ciudad de hacer que el martes que viene, 31 de agosto se guardase la fiesta del glorioso san Ramón Nonato de la orden de nuestra señora de la merced para que se aumentase la devoción de los fieles [...] hacía el día de San Ramón Nonato día de fiesta de guardar con precepto de pecado mortal, no solamente en la dicha ciudad, sino en las demás ciudades, villas y lugares de españoles de este dicho obispado y que se haga edicto y se publique y pregone y se haga el repique y solemnidades

21. Archivo General de Indias (en adelante AGI), México 2, expediente 286, Consulta para el obispado de Michoacán, Madrid, 15 de septiembre de 1623.
22. MONROY, F. J. L. "Don Fray Alonso Enríquez de Almendáriz (sic), obispo mercedario. Apuntes para su biografía", *Boletín de la Orden de la Merced*, IX, 1921, pág. 121.
23. ACCCM, Libro 2, expediente 329, Valladolid, 15 de noviembre de 1624, fs. 244v-245r.

> acostumbradas en esta ciudad, la que se obliguen los comuneros para que hagan la misma solemnidad[24].

El reconocimiento de la fiesta de san Ramón Nonato se hizo extensivo a todas las ciudades y pueblos del obispado de Michoacán y no sólo a los conventos de la orden, adonde llegó antes de esta fecha la noticia del reconocimiento que había hecho la Santa Sede del culto inmemorial de este redentor mercedario.

Al siguiente año de esta iniciativa del cabildo catedral, el prelado falleció en el pueblo de Irimbo, en un tramo del camino que conducía a la ciudad de México, cuando éste regresaba a su diócesis después de arreglar algunos asuntos con los mercedarios de la capital del virreinato, para establecer un colegio con la advocación a san Ramón Nonato, para estudiantes de las dos diócesis donde había desempeñado el cargo de obispo, Cuba y Michoacán.

La muerte del obispo Enríquez de Toledo volvió a dejar vaco el obispado, por lo que el Consejo de Indias volvió a realizar una consulta para sugerirle al rey una serie de candidatos con las carreras eclesiásticas más óptimas y sobresalientes. El 18 de junio de 1629 se celebró la consulta para la diócesis vacante, el rey se decantó por presentar ante el papa a fray Francisco de Ribera, un mercedario con credenciales destacadas pues había sido maestro general de la Orden y se desempeñaba en el momento como obispo de Guadalajara en la audiencia de Nueva Galicia[25]. Esta propuesta fue aprobada por el papa Urbano VIII y las bulas papales llegaron a la ciudad de Valladolid de Michoacán el 7 de agosto de 1630; y con los documentos, arribó también el nuevo obispo para ser juramentado ante el pleno del cabildo de la catedral[26].

En 1633 recalaron las noticias sobre el reconocimiento del culto inmemorial del fundador de la Orden de la Merced, san Pedro Nolasco. El comendador del convento mercedario establecido en la sede episcopal, fray Joseph de Acevedo, presentó las copias de los papeles que acreditaban este reconocimiento en el proceso de canonización del santo y permitían celebrar su fiesta:

24. ACCCM, Libro 3, expediente 83, Valladolid, 27 de agosto de 1627, f. 47r.
25. AGI, México 3, expediente 87, Consulta para el obispado de Michoacán, Madrid, 18 de junio de 1629.
26. ACCCM, Libro 3, expediente 300, Valladolid, 7 de agosto de 1630, fs. 154v.-165r.

> se leyó una petición del padre fray Joseph de Acevedo, comendador del convento de nuestra señora de la Merced de esta ciudad en que dice que la santidad de Urbano Octavo había sido servido de canonizar, poner en el [altar] de los santos al gloriosísimo patriarca san Pedro de Nolasco, cuyas fiestas se pretenden hacer por enero primero venidero de 634 para cuya solemnidad pedía y suplicaba que en esta santa iglesia se celebrase el primer día en ella, mostrar la grandeza de que usa en semejantes acciones, que vista por su ilustrísima señoría, deán y cabildo, las razones en ella contenida, [dichas] que de nuevo se dijeron unánimes y conformes dijeron que su señoría ilustrísima se sirva de disponer la celebración de dicha fiesta hacienda en ella y en la iglesia todo lo que fuere posible[27].

El obispo Ribera celebró esta aprobación extendiendo la fiesta a toda la diócesis, como había ocurrido con san Ramón Nonato. Además, no perdió tiempo para apoyar a sus hermanos de hábito con los festejos en el convento. Asimismo, mandó que se colocara la imagen del fundador de La Merced en los altares de la catedral junto a los demás santos fundadores de las demás órdenes religiosas establecidas en el obispado:

> todos los gloriosos patriarcas de las religiones fuesen días festivos de guardar atendiendo a que los hijos de las dichas religiones había acudido, fomentado las conversiones de los infieles en estas reinos y siendo así que los religiosos de nuestra señora de la Merced habían sido los primeros que pasaron a los reinos a la dicha conversión que entendido conferido por los dichos señores deán y cabildo, unánimes y conformes suplicaron a su señoría ilustrísima se sirviese de mandar declarar y declarase el día del glorioso señor san Pedro Nolasco por festivo y de guardada[28].

Estas noticias sobre el reconocimiento del culto inmemorial de los santos mercedarios que llegaron a la sala capitular del cabildo de la catedral se entienden tanto por la iniciativa de las autoridades de la sede episcopal, como por inquietudes del convento de la Orden de la Merced. Además, en este entramado de festejos y celebraciones, los fieles que habían entablado algún vínculo con la comunidad de frailes mercedarios también apoyaron o reflejaron de alguna manera esta alegría por el reconocimiento de la Santa Sede.

27. ACCCM, Libro 3, expediente 555, Valladolid, 13 de septiembre de 1633, f. 293r.
28. ACCCM, Libro 3, expediente 574, Valladolid, 17 de enero de 1634, fs. 300v-301r.

Los santos mercedarios en la sociedad de Valladolid de Michoacán

Las iniciativas de los obispos y de los frailes mercedarios por pregonar la evocación del culto inmemorial de los santos de La Merced llegaron a ser posibles también por la participación de miembros de la sociedad de la ciudad que habían establecido un vínculo con los frailes y el convento. La base social que ayudó a estas celebraciones y que se identificaba, de alguna u otra manera, con el carisma mercedario dejó huellas en los documentos notariales, en los cuales se observan las decisiones de los fieles en favor de los santos mercedarios y su carisma redentor.

En 1633, doña Gerónima de Cisneros, viuda de don Pedro de Salceda y Andrada, fue una de las pioneras en ayudar al convento mercedario y a su comunidad en la ciudad de Valladolid de Michoacán. Su familia estaba emparentada directamente con un religioso mercedario sobresaliente de los primeros años en la historia de la provincia de La Visitación; su marido era hermano de fray Jerónimo de Andrada, pertenecientes a una de las familias pudientes de la Nueva España; cuya riqueza estaba basada en las haciendas agrícolas y ganaderas que tenían en la zona fértil del Lago de Chapala, en los límites entre los obispados de Michoacán y Nueva Galicia. Además, ella era descendiente de primeros pobladores de la ciudad, porque su madre, doña Isabel de Guillén, era nieta de don Cristóbal Álvarez y de doña Isabel de Guillén, primeros pobladores de la ciudad; su padre, don Pablo de Cisneros fue depositario general y hacendado[29]. Doña Gerónima, previniendo el fin de sus días, decidió hacer su testamento para dejar sus bienes en orden y su conciencia en paz. La actitud piadosa y devocional de doña Gerónima en favor de san Ramón Nonato quedó plasmada en una cláusula en la que estipuló que: "también mando se den doscientos pesos de oro común para un ornamento del altar del glorioso san Ramón que está en el convento de nuestra señora de la merced de esta ciudad"[30]. En su testamento además dejó limosnas y celebraciones de misas por su alma y la de sus familiares en el convento de Nuestra Señora de la Merced en la ciudad de Valladolid, así como la celebración de una memoria de misas en este templo[31].

29. IBARROLA ARRIAGA, G., Pbro., *Familias y casas de la vieja Valladolid*, Morelia, FIMAX Publicistas, 1969. HERREJÓN PEREDO, C., *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, ed. Juan Carlos Ruiz Guadalajara, México, Frente de Afirmación Hispanista A.C./ El Colegio de Michoacán, 2000.
30. Archivo General de Notarías de Morelia (en adelante AGNM), año 1633, volumen 19, Testamento de doña Gerónima de Cisneros, Valladolid, 8 de mayo de 1633, f. 71r.
31. AGNM, año 1633, volumen 19, Testamento de doña Gerónima de Cisneros, Valla-

De igual manera, doña Isabel de Ribera, hermana del obispo mercedario fray Francisco de Ribera, en el testamento hecho por él, dejó estipulada una limosna para el culto y altar de san Ramón Nonato: "el día de San Ramón Nonato en cada un año digan la misa mayor y vísperas por nuestra alma y la de la dicha difunta y salgan todos sin que falte alguno en comunidad y recen un responso después de la dicha misa mayor por nuestras almas"[32]. Ella llegó a la Nueva España con su hermano cuando éste fue nombrado obispo de Guadalajara en 1618, y acompañó al prelado hasta Michoacán. Ella consiguió acrecentar su capital y bienes con la compra y venta de esclavos[33].

Las celebraciones del reconocimiento del culto inmemorial de los santos mercedarios en Valladolid de Michoacán dejaron su huella en la sociedad y permitieron que el convento y el carisma mercedario se hiciera presente en una comunidad que tenía poco conocimiento de primera mano sobre el trabajo de redención que había hecho la Orden de la Merced desde su fundación en 1218; el santoral mercedario facilitó la comprensión del carisma de la orden concretizado por el trabajo de redimir cristianos cautivos y en peligro de apostasía. Esto es lo que explica algunas cláusulas testamentarias en documentos como el elaborado en 1653 por don Joseph de Figueroa y Campofrío, quien dispuso que: "Y también mando se den otros cincuenta pesos de dicho oro común en reales de limosna para la redención de cautivos [...] distribuyan y gasten cien pesos de oro común que mando de li[mosna] para la obra de la iglesia y convento de Ntra. Señora de la Merced de dicha ciudad"[34]. Este personaje estaba emparentado por matrimonio con la familia del mayorazgo Sámano y Medinilla; además él poseía varias haciendas en el obispado y desempeñó varios cargos en el ayuntamiento[35]. En el siglo

dolid, 8 de mayo de 1633. AGNM, año 1635, volumen 21, Memoria de misas de doña Gerónima de Cisneros, Valladolid, 2 de agosto de 1635, f. 247v.

32. AGNM, Años 1637-1638, volumen 25, Testamento de doña Isabel de Ribera, Valladolid, 3 de septiembre de 1637, f. 192r.

33. AGNM, año 1635, volumen 21, Venta de una negra esclava propiedad de doña Isabel de Ribera, Valladolid, 4 de marzo de 1635, fs. 157r-157v. AGNM, año 1635, volumen 21, Venta de una negrilla criolla propiedad del capitán Manuel López Cerpa y Andrea Ugarte, Valladolid, 3 de junio de 1635, fs. 254v-255v. AGNM, Años 1637-1638, volumen 25, Testamento de doña Isabel de Ribera, Valladolid, 3 de septiembre de 1637. CHÁVEZ CARBAJAL, M. G., *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1600-1650)*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994.

34. AGNM, Años 1650-1659, volumen 30, Testamento de don Joseph de Figueroa y Campofrío, Valladolid, 27 de diciembre de 1653, f. 5r.

35. FERNÁNDEZ DE RECAS, G. S., *Mayorazgos de la Nueva España*, México, Instituto Bibliográfico Mexicano-Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, págs. 219-220. IBARROLA ARRIAGA, G., Pbro., *op. cit.*, 1969.

XVII, en la ciudad de Valladolid de Michoacán, tal parece que fue más conocido San Ramón Nonato que el fundador de la Orden. Sin embargo, este santoral logró encontrar un lugar en la sociedad del obispado a través de los conventos mercedarios.

Al finalizar esta centuria, y cuando la Orden de la Merced había conseguido la beatificación y la canonización equipolente de estos dos santos, los conventos mercedarios en el obispado de Michoacán se prepararon para las celebraciones y festejos. En 1674, el convento de La Merced de la ciudad de San Luis Potosí, al norte del obispado, pidió permiso al obispo para que se celebrara con toda solemnidad el reconocimiento de la canonización definitiva que había otorgado la Santa Sede unos años antes en favor de San Pedro Nolasco[36]. De igual manera, las noticias sobre la canonización formal, según los lineamientos postridentinos, llegaron a las autoridades del obispado de Michoacán, cuando en 1694 el cabildo y su prelado, don Juan de Ortega y Montañez (1688-1699), recibieron un documento con la autorización y las instrucciones para la celebración de la Misa por la festividad de san Pedro Nolasco[37].

Consideraciones finales

El obispado de Michoacán, a través de los conventos mercedarios establecidos en las primeras décadas del siglo XVII, fue testigo de las celebraciones y festejos que estaban ocurriendo en otras latitudes de la monarquía por el reconocimiento del culto inmemorial de san Pedro Nolasco y san Ramón Nonato. La concatenación de las celebraciones con las gestiones de los obispos mercedarios permitió que las noticias recalaran en las principales ciudades y pueblos de la diócesis al ser consideradas como fiestas de guardar y de precepto, con la solidez del mandato episcopal.

En la ciudad de Valladolid de Michoacán, los festejos ayudaron a que el convento y la comunidad fueran más visibles para la sociedad. El ambiente espiritual de la ciudad estaba marcado por la presencia

36. Archivo Histórico Casa de Morelos (en adelante AHCM), Diocesano, Gobierno, Religiosos, Mercedarios, Celebración de la fiesta de San Pedro Nolasco en San Luis Potosí, caja 13 (1607-1699), expediente 14, documento 5, San Luis Potosí, 6 de abril de 1672.

37. AHCM, Diocesano, Gobierno, Religiosos, Mercedarios, Misa para el festejo de la fiesta de San Pedro Nolasco, caja 13 (1607-1699), expediente 21, documento 11, 1694.

de otras órdenes y el clero secular que compartían espacios y estaban organizados al momento en que los frailes mercedarios comenzaron a fundar su convento. Ocupar un espacio en la sociedad de la sede episcopal de Michoacán no fue una tarea fácil. La Merced tenía el inconveniente de que se había establecido en una sociedad que conocía poco, por experiencia propia o cercana, la realidad de la lucha frontal contra el infiel y sobre el tema de la redención de los cristianos cautivos en riesgo de apostasía. El santoral mercedario y los festejos por los reconocimientos del culto inmemorial de san Pedro Nolasco y de san Ramón Nonato permitieron que el carisma de la orden fuera más fácil de asimilar y apropiar en la sociedad vallisoletana. Considero que estos santos, quienes representan los primeros años de vida de la historia de la Orden, facilitaron la aceptación del convento en la ciudad episcopal y son uno de los eslabones que ayudan a comprender la permanencia del convento hasta el siglo XIX, cuando la comunidad mercedaria abandonó la fundación.

Un elemento importante en las celebraciones fueron los feligreses, de quienes desafortunadamente, sabemos poco y dejaron una evidencia exigua. Los testamentos presentados en este artículo son sólo una ínfima muestra de aquellos fieles que apoyaron al convento de La Merced en Valladolid de Michoacán. Aún queda trabajo por indagar sobre cómo fueron los festejos en los demás conventos que formaban parte de la provincia de La Visitación de la Nueva España en el siglo XVII.

La promoción del culto a san José en Nueva España (siglos XVII y XVIII)

The rise of the cult of Saint Joseph in New Spain (17th-18th centuries)

Pierre Ragon
Universidad de París Nanterre – ESNA/UMR 8168
ORCID: 0000-0001-6372-117X / pierre.ragon@parisnanterre.fr

Resumen
En Nueva España, en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, el culto hacia san José tiene un éxito tardío pero espectacular. En este texto se analizan las vías de este proceso, los actores y las formas del culto. El autor pone el acento sobre las relaciones entre transformaciones de la sociedad y devociones y propone una interpretación del desfase cronológico que singulariza el caso de Nueva España frente al mundo católico europeo.
Palabras Claves: san Josef; Nueva España; literatura de devoción; estudios de género.

Abstract
In New Spain during the 17th and 18th centuries, the cult of Saint Joseph enjoyed a late but spectacular success. The aim of this paper is to analyze the dynamics of this movement, identify its promoters and its forms of worship. By emphasizing the link between the changes in society and the history of devotions, the author proposes an interpretation of the chronological discrepancy that distinguishes the case of New Spain from that of European Catholicism.
Keywords: *St. Joseph; New Spain; Devotional Literature; Gender Studies*

Traducción: Varenka Bello

Agradezco a Antonio Rubial García y Rafael Castañeda la ayuda que me proporcionaron durante la investigación bibliográfica previa a este trabajo.

El enorme éxito que tuvo el culto a san José dejó numerosas huellas en Nueva España. Aunque sería difícil realizar un recuento preciso de las representaciones iconográficas de san José, no por ello es menos cierto que, en el transcurso del periodo virreinal, fue el santo más asiduamente gravado, pintado y esculpido, al menos a partir de mediados del siglo XVII y rotundamente en el siglo XVIII.

Claro está que la omnipresencia de la imagen de san José no es el único signo del éxito que inspiraba su devoción. La historia de la literatura devocional —al menos lo que podemos aprehender de ella a través de los catálogos de los historiadores del libro, de las bibliografías y de los coleccionistas— confirma el inmenso interés que despertaba la figura de quien fuera padre de Cristo y esposo de la Virgen.[1] A la gran cantidad de publicaciones que le fueron dedicadas se suma la de las cofradías fundadas bajo su patronazgo, el sinnúmero de niños que fueron puestos bajo su protección en el bautismo y los breves de indulgencia remitidos desde Roma a un ritmo que se puede apreciar a través de los registros conservados en la Sagrada Congregación de Ritos. De hecho, a largo plazo, el fervor por san José no decayó y todos los miembros de la sociedad se encontraron envueltos en este movimiento, en muchos aspectos de la vida cotidiana. Lo que es cierto para la sociedad en su conjunto puede observarse también al interior de grupos sociales muy específicos que parecen reproducir muy estrechamente, en miniatura, pero idénticamente, el movimiento general. Es así como, analizando sistemáticamente las dedicatorias de las tesis defendidas en la universidad de México entre la fecha de su fundación (1553) y el inicio del siglo XIX, Leticia Mayer Celis pudo demostrar que una categoría social tan específica como la de los egresados de la universidad seguía estrechamente la evolución general de la sociedad entera.[2]

Tan amplio fenómeno no pudo dejar de despertar el interés de los historiadores y de hecho ya ha motivado varios estudios de calidad remarcable. Nuestro objetivo aquí es doble. Primeramente, quisiéramos describir y medir el éxito del culto, estableciendo de modo

1. MEDINA, J. T., *La imprenta en México*, México, UNAM, 1989, 8 vol. y Palau y Dulcet, A., *Manual del librero hispanoamericano: bibliografía general española hispanoamericana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos con el valor comercial de los impresos descritos*, Barcelona, Palau, 1948 sq. Véanse también los ficheros y las colecciones de la Biblioteca del Centro de Estudios de Historia de México – Carso en México para la "colección Puebla".
2. MAYER CELIS, L., "El espíritu religioso a través de las tesis de la Real y Pontificia Universidad", *Destiempos*, 15, 2008, págs. 331-339.

preciso el ritmo de su ascenso en Nueva España. Partiendo de ahí, quisiéramos ponerlo en perspectiva situándolo dentro de la historia global del desarrollo de la devoción a nivel de la catolicidad en su conjunto.[3] Apoyándonos en estas primeras conclusiones, nos ocuparemos enseguida de identificar a los actores que participaron en la promoción de la devoción, analizaremos sus estrategias determinando en cada etapa del progreso de la devoción, los recursos que fueron utilizados para darle mayor popularidad.

La trascendencia del culto a san José en Nueva España

Mientras que los ejes principales del desarrollo del culto pueden aprehenderse fácilmente, los detalles de su progreso no son fáciles de determinar: los resultados varían en función de los indicadores que se empleen, aunque todos nos cuenten una parte de la misma historia. De este modo, las dedicatorias de tesis, que reflejan ante todo las preocupaciones de una élite citadina e intelectual, confirman la presencia de una devoción hacia san José en constante aumento, con una aceleración brutal a principios del siglo XVIII, que llegó a su apogeo en el transcurso de la segunda mitad de este mismo siglo, periodo en el cual el 10% de todas las dedicatorias fueron dirigidas a san José.

Las dedicatorias de las tesis en la Universidad de México (mitad del siglo XVI – principio del XIX)		
	Cantidad de tesis registradas	**Cantidad de dedicatorias a san José**
Siglo XVI	25	-
Primera mitad del siglo XVII	422	5
Segunda mitad del siglo XVII	891	18
Primera mitad del siglo XVIII	1010	62
Segunda mitad del siglo XVIII	1429	142
Principio del siglo XIX	563	23
Fuente: elaboración propia con los datos de MAYER CELIS, L., "El espíritu religioso a través de las tesis de la Real y Pontificia Universidad", *Destiempos*, 15, 2008, págs. 331-339.		

3. Sin embargo, dejaremos a un lado la "prehistoria" del culto, es decir sus primeros pasos, anteriores al incremento de la devoción. Sobre este tema, remitimos a SÁNCHEZ REYES, G., "La fundación de cofradías en la Nueva España", *Die Bedeutung des hl. Josef in der Heilsgeschichte, Akten des IX. Internationaln Symposions* über *den heiligen Josef* (Kevelaer, 25 de septiembre-3 de octubre de 2015) págs. 1-18.

Si las dedicatorias a la Virgen, bajo diversas advocaciones, eran constantemente las más numerosas, san José se impuso como el santo más popular desde la segunda mitad del siglo XVII y siguió siéndolo hasta la mitad del siglo XVIII, arrasando con todos sus adversarios, como san Juan Nepomuceno (90 dedicatorias en la segunda mitad del siglo XVIII) o santo Tomás de Aquino (58). Entre 1750 y 1800, ya se situaba incluso a la altura de la Virgen de Guadalupe (142 dedicatorias a san José frente a 143 a la Virgen del Tepeyac).

Las demostraciones de afecto hacia san José por parte de las élites mexicanas no distan de las del resto de la población de la capital, de acuerdo con lo que podemos aprehender de su sensibilidad religiosa en relación con los nombres de pila elegidos. Algunos conteos fueron realizados por ciertos autores en algunas parroquias citadinas, por ejemplo el de Peter Boyd-Bowman en el Sagrario o el de Juan Javier Pescador en la parroquia de Santa Catarina.[4] Ambos autores demuestran que el nombre de José ganó popularidad a partir los años 1700 y que su predominio sobre los demás nombres se acentuó después de 1740. Hasta la década de 1620, el nombre de José todavía no se encontraba en la lista de los diez nombres más populares de la parroquia del Sagrario. En cada una de las siguientes décadas y hasta el fin del siglo XVII, éste se encontraba aún en el segundo, tercero o cuarto lugar. Pero en el transcurso de la década de 1700, conquistó el primer lugar para no dejarlo nunca más, acentuando ineluctablemente su dominio a través de los años, muy por delante de otras opciones como Juan, Nicolás, Antonio o Francisco.[5] Pero en el transcurso de los años 1780, el éxito del nombre resulta asombroso: el 70% de los niños fue bautizado con ese nombre en el Sagrario y el 75% en la parroquia de Santa Catarina.

Esta evolución, que se midió bien en la población de la capital, también podemos observarla en las provincias del país. Las *Relaciones geográficas* de 1743 por ejemplo, cuyas páginas contienen en ocasiones conteos de la población, nos proporcionan un esbozo: el análisis de las listas muestra que las provincias experimentaron el mismo entusiasmo por san José que la capital, aunque con cierto retraso y en menor

4. BOYD-BOWMAN, P., "Los nombres de pila en México desde 1540 hasta 1950", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 19, 1970, págs. 12-35 y PESCADOR, J. J., *De bautizados a fieles difuntos*, México, El Colegio de México, 1992, págs. 253-273.

5. RAGON, P., *Les saints et les images du Mexique (XVI^e^-XVIII^e^ siècle)*, Paris, L'Harmattan, 2003, págs. 269-270.

medida, mientras que durante mucho tiempo la población indígena permaneció completamente al margen de esos cambios.[6]

El éxito del culto también se puede medir a través del desarrollo de las instituciones que lo promueven y, en consecuencia, mediante la acción de los pequeños grupos de devotos dedicados a esa tarea. Al final del siglo XVIII, el inventario de las cofradías de la diócesis de la ciudad de México da testimonio de la existencia de veinte cofradías encomendadas a la protección de san José, lo cual hace de san José el santo que más aparece en los titulares de las cofradías, detrás de san Nicolás Tolentino (25 asociaciones piadosas) pero delante de san Antonio de Padua (16) o san Miguel (14). La mayoría de las cofradías bajo el patrocinio de san José se encontraban en pueblos, a menudo en pueblos de indios, exceptuando seis: cuatro cofradías urbanas en la ciudad de México y en Puebla y dos cofradías implantadas en los reales de minas.

Un hecho notable es que no se puede establecer relación alguna entre la geografía de esas cofradías de pueblos y la presencia de antiguas doctrinas franciscanas puesto que una gran cantidad de éstas se encontraban principalmente en zonas de evangelización encargadas a los Agustinos o en parroquias que antiguamente eran gestionadas por sacerdotes seculares. Ahora bien, los hermanos menores son conocidos por haber sido desde el fin de la Edad Media y durante el siglo XVI los promotores más activos del culto a san José. Las cofradías rurales dedicadas a san José en la diócesis de México no se derivan de su labor misionera y su desarrollo es sin duda relativamente tardío. De hecho, cuando en los años 80 del siglo XVII, el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas visitó su diócesis e inspeccionó las cofradías, parece haber encontrado muy pocas asociaciones colocadas bajo la protección de san José: solo tres de 430 durante las inspecciones de 1683 a 1687.[7] Aunque cabe preguntarse: ¿censó todas las asociaciones o solamente documentó las que le interesaban?

Un último indicador podría confirmar, desde nuestro punto de vista, el activismo de ciertos grupos de devotos que se encargaron desde la última década del siglo XVII de promover el culto a san José. Se trata de las peticiones de indulgencias plenarias dirigidas a la Sagrada Congregación de Ritos en favor de altares de iglesias de la Nueva España

6. *Ibíd.*, pág. 270.
7. Archivo Histórico del Arzobispado de México, caja 19, libro 1 y Archivo General de la Nación (México), Indiferente Virreinal, caja 1460, expediente 35.

que una encuesta colectiva a punto de concluirse permite conocer mejor.[8] Emprendidos desde el Nuevo Mundo, esos trámites eran largos, costosos y complejos pero la obtención de un breve de indulgencia reforzaba indudablemente el atractivo del altar que lo obtenía. No obstante, al parecer, de los altares dedicados a santos, los dedicados a san José eran, por mucho, los mejor dotados: 23 de los 75 breves dispensados en favor de altares de la Nueva España dedicados a santos, entre mediados del siglo XVII y finales del siglo XVIII, fueron para altares dedicados a san José. Ningún otro santo suscitaba entonces tanto interés.

Breves romanos para Nueva España: los 6 santos con más breves	
Santos	**Cantidad de breves expedidos**
San José	23
San Felipe Neri	6
San Nicolás Tolentino	5
San Lázaro	4
San Miguel	4
San Pedro	4
Fuente: base *BREVI* (sondeos 1653-1799)	

La repartición cronológica de esos 23 breves de indulgencia concedidos en favor de altares dedicados a san José sugiere también la existencia de dos periodos de auge: los años 90 del siglo XVII (5 de los 23 breves) y los años 60 y 70 del siglo XVIII (9 breves).

El éxito de una autentica campaña de promoción

Otra fuente, los catálogos de la colección del bibliógrafo José Toribio Medina, confirma el éxito creciente del culto a san José después de 1650 y permite precisar la existencia de periodos de auge y de recesos en la historia de su desarrollo. José Toribio Medina identificó 11 356 obras publicadas en la ciudad de México a lo largo del periodo colonial, entre el establecimiento de la primera imprenta en 1539 y el momento de la independencia en 1821. En su inmensa mayoría, dichas obras, que van

8. El proyecto de *Atlas des dévotions modernes* encabezado por J.-M. Le Gall, I. Briant y I. Vérité realiza una vasta revisión de 18.600 peticiones hechas entre 1653 y 1799 (base *BREVI*) que permite acercarse a la geografía de las devociones modernas a nivel de toda la cristiandad.

Imagen 1: José Juárez, *Les desposorios*. Óleo sobre tela, 133 x 152 cm, sin fecha. Colección particular

desde el fino folleto hasta el pesado folio, forman parte de la literatura religiosa y en consecuencia, a través de la sucesión de títulos y autores, la importante revisión de José Toribio Medina permite aprehender, a lo largo de los años, la transformación de las preocupaciones espirituales.[9]

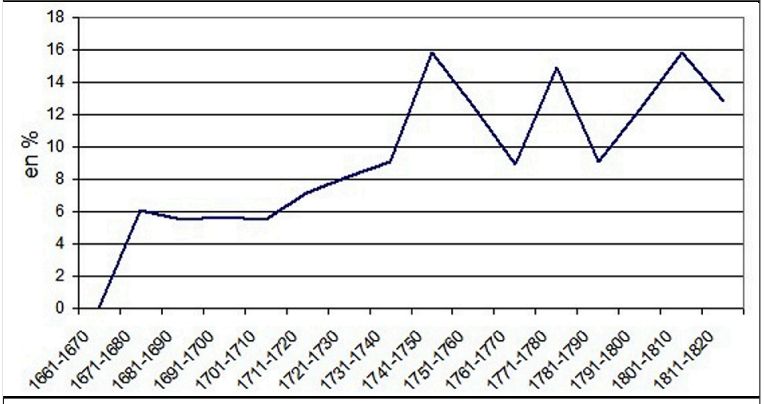
Partiendo del examen íntegro de las ediciones contenidas en el catálogo de José Toribio Medina, es posible ponderar el lugar que ocupaban dichas producciones dedicadas al culto de san José en la literatura devota. En México, después de la primera publicación aislada que se le dedicó en los años 1650, las ediciones que tratan de la persona de san José se suceden a partir de la década de 1670. Aunque la figura de san José se emplaza entonces en la literatura devota, ocupa un lugar relativamente pequeño hasta los años 1720 en el conjunto del santoral examinado: solamente 5 ó 6% de la literatura devocional hacia los santos atañe a san José.[10] Sin embargo, ya pasado el primer cuarto del siglo XVIII, la situación se invirtió progresivamente, y año con año el interés por la figura de san José fue en aumento. Hacia 1740, alcanzó la primera cumbre puesto que las ediciones que trataban del culto a san José

9. RAGON, P., Op. Cit., págs. 428-430.

10. Incluimos en este conjunto publicaciones de diversa naturaleza (sermones, hagiografías, poesía, folletos devocionales de todo tipo, etc.) ya sea que traten exclusivamente de san José o que lo aborden conjuntamente con otros santos.

constituyeron la sexta parte del total de las ediciones dedicadas al culto de santos. Una especie de pico estacional se alcanzó y hasta inicios del siglo XIX la literatura devota dedicada a san José representaba ya la parte más importante de la literatura devocional hacia los santos. Como podemos observar, la cronología de las ediciones religiosas dedicadas a san José puede compararse con la de las peticiones de breves de indulgencia en favor de sus altares que vienen a apoyar los esfuerzos de los devotos en favor de su culto.

San José en las publicaciones sobre santos en México (1661-1820)



Fuente: J. T. Medina, *La imprenta en México*, México, UNAM, 1989, 8 vols.

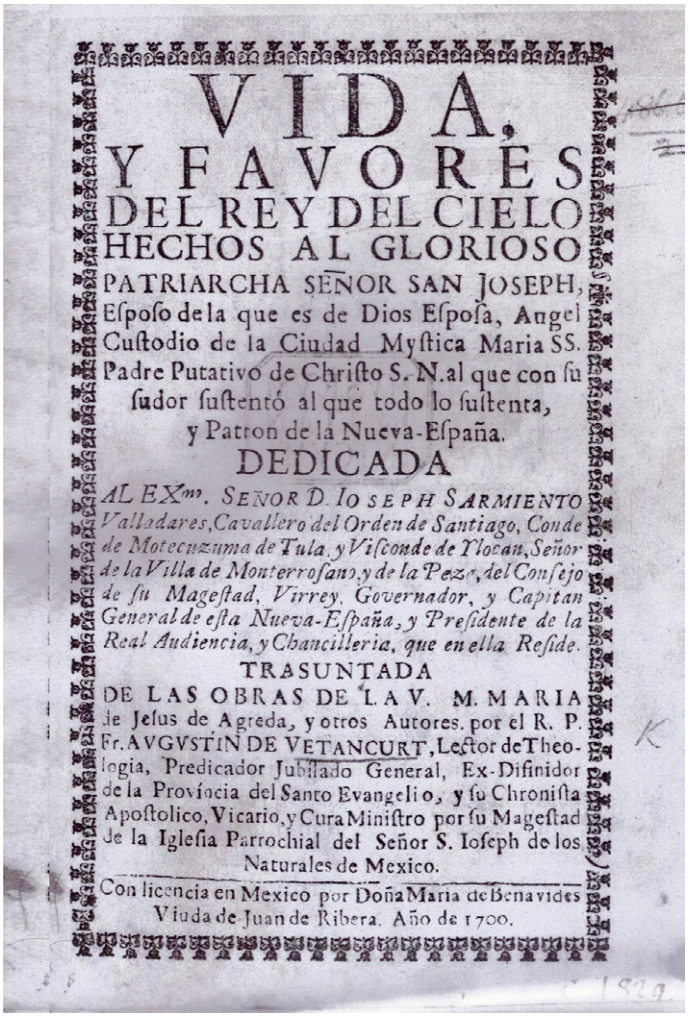
Pero el análisis de esta fuente permite ir aún más lejos pues muestra también como, entre el inicio y el fin del periodo, la literatura dedicada al culto de san José cambia de naturaleza. Las primeras publicaciones que le son dedicadas tienen manifiestamente el objetivo de darlo a conocer, mostrar su dignidad y probar su eficacia como intercesor. Son ante todo de ediciones de sermones donde el predicador esboza el retrato del santo, cuenta la historia de su vida tal y como la tradición la ha establecido y demuestra la excelencia de su culto. A menudo este tipo de publicaciones concluye con una serie de plegarias o de ejercicios de devoción que se proponen a los fieles, pero no son sino complementos o prolongaciones de los textos que los preceden.

Tres obras, a decir verdad, poco originales, publicadas entre 1656 y 1700 son particularmente representativas de este movimiento. Se trata primeramente del *Epilogo breve de las excelencias del gloriosissimo patriarca san Joseph*, una compilación de textos tomados de diferentes escritores, editada inicialmente en Europa en 1597 y que tuvo un éxito

colosal.[11] Su autor era ni más ni menos que el carmelita Gerónimo Gracián de la Madre de Dios, uno de los confesores de santa Teresa de Ávila, de quien se sabe que era muy devota del santo.[12] La reedición en la ciudad de México de esta obra ya famosa y sumamente difundida da fe del interés del público mexicano por este tipo de producción pero esta publicación no parece haber iniciado un movimiento durable.[13] Sin embargo, diez y ocho años más tarde, un clérigo secular, Francisco de Zárate Molina, da un segundo impulso mandando a imprimir un librito muy accesible de 84 páginas, *El cordial devoto de san Joseph*.[14] Como lo prueba su función de capellán del convento real de Jesús María y su papel activo en las cofradías de san Pedro y de san Felipe Neri, Francisco de Zárate Molina pertenecía a la élite criolla de la capital y compartía el espíritu de la reforma católica. En esta ocasión, este no fue un hecho aislado, ya que poco después el capellán de la catedral de la ciudad de México Diego de Malpartida Centeno fundó una capellanía de san José, instituyendo tres celebraciones en su honor. Evidentemente que esos nuevos actos litúrgicos celebrados en la catedral del arzobispado dieron lustre a la devoción y le garantizaron una nueva publicidad.[15]

Imagen 2: José de Alzíbar, *El ministerio de san José*, Óleo sobre tela 243 x 223 cm, c. 1711. Museo Nacional de Arte (México)

11. GRACIAN DE LA MADRE DE DIOS, J., *Epílogo breve de las excelencias del gloriosissimo patriarca San Ioseph, esposo de la bienaventurada siempre Virgen María y padre putativo de Christo Señor Nuestro sacado de la Historia Oriental compuesta por Ysidro de Isolanis … y repetido en idioma castellano por Geronymo Gracian de la Madre de Dios …*, México, Viuda de Bernardo Calderon, 1656.
12. Acerca de la difusión de esta obra, de la cual sabemos que hubo más de 25 ediciones entre 1597 et 1945, véase EIJMANS, E., «Projet d'une dévotion à l'échelle mondiale : la *Josephina* de Gracián de la madre de Dios (1575-1614)», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 110, 2015, págs. 743-760.
13. Teniendo en cuenta que la referencia de la Biblioteca Nacional de México es errónea, no tenemos conocimiento de ningún ejemplar de esta edición. En aquellos tiempos, el canónigo Simón Esteban de Álzate hizo labrar una capilla dedicada a san José dentro de la catedral de México. MARROQUI, J. M., *La ciudad de México*, México, Jesús Medina, 1969, vol. 3, págs. 456-457.
14. ZARATE MOLINA, F. de, *El cordial devoto de san Joseph*, México, F. Rodríguez Lupercio, 1674.
15. SÁNCHEZ REYES, G., "La dotación de misas en honor a san José del canónigo Diego de Malpartida Zenteno en la catedral de México, 1679-1680", *Cuadernos del semi-*



VIDA,
Y FAVORES
DEL REY DEL CIELO
HECHOS AL GLORIOSO
PATRIARCHA SEÑOR SAN JOSEPH,
Esposo de la que es de Dios Esposa, Angel
Custodio de la Ciudad Mystica Maria SS.
Padre Putativo de Christo S. N. al que con su
sudor sustentó al que todo lo sustenta,
y Patron de la Nueva-España.
DEDICADA
AL EXmo. SEÑOR D. IOSEPH SARMIENTO
Valladares, Cavallero del Orden de Santiago, Conde
de Moteczuma de Tula, y Visconde de Tlocan, Señor
de la Villa de Monterrosano, y de la Peza, del Consejo
de su Magestad, Virrey, Governador, y Capitan
General de esta Nueva-España, y Presidente de la
Real Audiencia, y Chancilleria, que en ella Reside.
TRASUNTADA
DE LAS OBRAS DE LA V. M. MARIA
de Jesus de Agreda, y otros Autores. por el R. P.
Fr. AVGVSTIN DE VETANCURT, Lector de Theo-
logia, Predicador Jubilado General, Ex-Difinidor
de la Provincia del Santo Evangelio, y su Chronista
Apostolico, Vicario, y Cura Ministro por su Magestad
de la Iglesia Parrochial del Señor S. Ioseph de los
Naturales de Mexico.
Con licencia en Mexico por Doña Maria de Benavides
Viuda de Juan de Ribera. Año de 1700.

Imagen 3 : Portada de A. de Vetancurt, *Vida y favores del rey del cielo…*, 1700

No obstante, el cambio más importante y más notorio se produjo un poco más tarde en el transcurso de los años 1690 y 1700, cuando los signos que manifestaban el éxito del culto comenzaron a multiplicarse. A fines de siglo, parece que la cantidad de cofradías colocadas bajo el auspicio de san José aumentó rápidamente. Dos de las cuatro cofradías de san José identificadas en la diócesis de Valladolid son fundadas en ese período y —¿será casualidad?— dos de las tres cofradías de san José de la diócesis de México cuya fecha de fundación conocemos fueron creadas en 1691 y 1697.[16] En el transcurso de los años 1690, el pintor Villalpando, que ya había abordado la figura de san José en los años anteriores, le dedicó un programa de magnitud inédita: una serie de cuadros que ilustran su vida, de la cual aún existen cuatro lienzos: *El sueño de san José, la Adoración de los reyes, Jesús y los doctores de la Iglesia* así como *La muerte de san José*.[17] Quizás el punto culminante de esta secuencia de desarrollo del culto haya tenido lugar en 1700 cuando, Agustin de Vetancurt, cura de la parroquia de san José de los Naturales, adscrito al convento franciscano de la ciudad de México, llevó a la imprenta su libro *Vida y favores del rey del cielo hechos al glorioso patriarcha señor san Joseph…* En una centena de folios, el

nario de música en la Nueva España y el México independiente, 6, 2014, págs. 40-61.

16. Archivo General de la Nación (México), Cofradías y Archicofradías, volumen 18, expediente 5, ff° 194r°-210v° y expediente 7, ff° 263r°-309v°; Indiferente Virreinal, Caja 1460, expediente 35, f° 279r°.

17. *Cristóbal de Villalpando (ca. 1649-1714)*, GUTIÉRREZ HACES, J. *et alii* ed., México, IIE – Banamex – CNCA, 1997, págs. 109 et 401. Esos lienzos se exponen actualmente en el Museo Nacional del Virreinato en Tepotzotlán.

religioso franciscano publica una serie completa de pasajes de la obra de María de Agreda que tienen como denominador común la evocación de san José y los beneficios que confiere a sus devotos.

Indudablemente, todos esos cambios parecen bastante tardíos considerados desde la perspectiva de lo sucedido en Europa. En Italia y en los reinos europeos de España, donde había tenido auge por primera vez durante el siglo XV y a inicios del siglo XVI, las obras que habían popularizado el culto a san José habían sido publicadas a finales del siglo XVI y principios del XVII, tanto las de Gracián de la Madre de Dios que ya hemos visto, como las de Andrés de Soto, principalmente su *Libro de la vida y excelencias del glorioso san Joseph*, que data de 1600. Francia también había seguido poco después puesto que una gran cantidad de clérigos había empezado a promover el culto entre las décadas de 1620 y 1650.[18] Además se demostró que la producción iconográfica dedicada a san José había culminado en España desde la primera mitad del siglo XVII, al menos medio siglo antes de su desarrollo en Nueva España.[19]

El arraigo de la devoción

Después de la publicación de la obra de Agustín de Vetancurt, el rezago de la devoción en Nueva España se esfumó rápidamente, y en los años siguientes se vivió una creciente ola de publicaciones enfocadas a poner en práctica el culto. El objetivo ya no era tanto dar a conocer al santo sino más bien permitir que cada quien pudiera honrarlo y obtener su intercesión. Fue entonces cuando los autores mexicanos recurrieron a la literatura devota que ya existía para desarrollar toda una gama de argumentos piadosos, ejercicios de devoción y temas religiosos destinados a responder a las más variadas necesidades de la masa de fieles. En todos estos escritos, el matrimonio de José y María es presentado como signo del valor del culto, éste justifica la confianza que se tiene en la eficacia de la intercesión de san José.[20] Efectivamente, ese matrimonio, que nunca fue consumado, no es una unión carnal. Por ello es interpretado como una unión completamente espiritual. Y si José y

18. DOMPNIER, B., "Thérèse d'Avila et la dévotion française à saint Joseph au XVIIe siècle", *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 90, 2004, págs. 175-190.
19. MORENO ALMÁRCEGUI, A., "La devoción a san José : ¿un nuevo modelo de virilidad? El caso de España, siglos 15 al 18", *Cauriensia*, 9, 2014, págs. 245-285.
20. "Un matrimonio que ordenó Dios al principio del mundo fue entre dos iguales en la nobleza y en las costumbres porque de otra manera no fuera del todo perfecto." ZARATE MOLINA, F. de, Op. Cit., fol. 3r°.

María están unidos espiritualmente, José no puede sino compartir las cualidades extraordinarias de la Virgen. Este argumento ya era antiguo y estaba bien apuntalado puesto que fue tomado de la *Summa de donis sancti Josephi* (impresa en 1522) de Isidoro Isolani, quien lo había tomado a su vez de Pierre d'Ailly y de Jean Gerson.[21] Estos tres autores habían escogido este argumento con la finalidad de elevar la dignidad del esposo de la Virgen quien había sido considerado en la Edad Media como un pobre ingenuo. Destaquemos al respecto que en la época moderna, por doquiera que se establece el culto, la iconografía de los desposorios es omnipresente, principalmente en su primera fase de desarrollo.[22] También, por doquier y muy frecuentemente, a José se le evoca como "el esposo de la Virgen" y "el padre de Cristo", dos calificativos casi sistemáticamente asociados a su nombre.

Su excelencia, la familiaridad con la cual le fue dado tratar a la Virgen y a Cristo hacen que José sea el intercesor más eficaz después de María: su esposa está a su escucha y, por ella, Cristo le presta oído. Es así que Francisco de Zárate, entre muchos otros, asocia profundamente la eficacia de san José con su naturaleza de esposo y de padre afirmando que "... ninguna devoción después de la de María, no es más obligatoria, más honrosa y más provechosa que la de este santíssimo patriarca y empeçando por su dignidad, que es la regla por donde se ha de medir sus excelencias y conocer sus perfecciones, Josef es verdadero esposo de la Virgen María y es padre putativo de Christo".[23]

Los autores mexicanos se sitúan en la vía que abrió santa Teresa para quien es preciso dirigir a san José las plegarias ofrecidas a los santos. Por eso, conforme al programa de la reforma católica la santa de Ávila reafirma el valor del culto a los santos, tal y como la Iglesia católica lo había aceptado siempre, y la primacía de la religiosidad concentrada en el misterio central de la encarnación y el de la redención. San José aparece definitivamente como la figura ideal porque se sitúa en la intersección de la vasta comunidad de los santos de la cual es miembro *primus inter pares* y de la santa familia cuya historia desarrolla el relato de la encarnación y de la redención.

21. ISOLANI, I., *Summa, in quatuor secta partes, de donis sancti Joseph, sponsi beatissimae Virginis Mariae ac patris putativi Christi Jesu*..., Pavie, Jacob Paucidrapium, 1522.
22. MORENO ALMÁRCEGUI, A., Op. Cit., págs. 259-266 y 270-273; *José Juárez. Recursos y discursos del arte de pintar*, México, Museo Nacional de Arte *et alii*, 2002, pág. 111.
23. ZARATE MOLINA, F. de, Op. Cit., fol. 2v°.

Imagen 4 : Cristóbal de Villalpando, Serie de *La vida de San José* (4 cuadros). Óleo sobre tela, c. 60 x 55 cm, sin fecha. Museo Nacional del Virreinato (Tepotzótlan)

Pero san José no es sólo un intercesor particularmente poderoso, capaz de satisfacer todas las peticiones de sus devotos, sino que también les ofrece el más perfecto de los modelos de vida cristiana siendo al mismo tiempo considerado como el mejor de los apoyos al momento de la muerte. Esta figura de san José como propiciador de la buena muerte desarrolla un tema antiguo transmitido por un evangelio apócrifo que había circulado ampliamente desde Egipto, donde parece haber sido redactado en el siglo IV o V. Mezclando elementos de la mitología egipcia con fragmentos de relatos evangélicos, éste desarrolla la idea de que José, anciano al momento de la Encarnación y que sin duda murió antes de Jesús, habría gozado del consuelo de la Virgen y de Cristo en sus últimos momentos y esto le habría asegurado una muerte feliz cuyos beneficios podría a su vez transmitir a sus devotos. El tema había sido popularizado, a inicios del siglo XVI, con la publicación de la *Summa de donis Josephi* d'Isidro Isolanis. En la Nueva España, como en todas las regiones de la catolicidad, gran cantidad de folletos devocionales explotaban esa vena, como la *Novena mensal del tránsito del santissímo patriarca Señor san José para implorar una buena muerte* de Joseph

Manuel Sartorio o la *Visita espiritual, devoto septenario en memoria… del tránsito del Señor san Joseph* que tuvo muchas reediciones durante la segunda mitad del siglo XVIII y en el siglo XIX.[24]

Pero a partir de ese momento san José es también un instrumento del clero que se ocupa de promover un nuevo modelo familiar: la familia mononuclear y patriarcal que encarna las virtudes cristianas. Así, una vez más, Nueva España sigue a Europa con tal ímpetu que casi quedaría olvidado su retraso. Este movimiento se apoya al principio en la gran popularidad de una obra, la *Devoción de san Joseph, primera y segunda parte*, obra conjunta de dos jesuitas, el español Francisco García y el húngaro Janós Nadasi, así como en su edición abreviada, publicada con el nombre de Francisco García, les *Glorias del Señor san José*, dos obras que fueron sin duda editadas inicialmente en Madrid en el transcurso de los años 1670.[25] Es probable que hayan comenzado a circular en Nueva España desde las últimas décadas del siglo XVII. Su éxito fue tal que, para satisfacer la demanda del público, acabaron imprimiéndolas también en la ciudad de México: en 1724 luego en 1733, por lo menos en lo que concierne a las *Glorias del Señor san José*, y al menos cuatro veces, en 1732, 1757, 1792 y 1815, en lo que toca a la *Devoción de san Joseph*.[26]

A partir de la exégesis de los textos bíblicos y por medio de una glosa de las tradiciones patrística, teológica y espiritual, dichas obras ofrecían a los fieles toda una serie de meditaciones y de ejercicios que evocaban las diversas cualidades y virtudes de san José. José es considerado como un ser de carne y desde ese punto de vista es parecido a cualquier otro. Por ello, se presenta no solo como un modelo accesible a los hombres sino también como el mejor medio para acercarse al Señor puesto que vivió en su intimidad: "Ten amistad con Joseph, acompáñate con él y te comunicara sus costumbres, especialmente que no podrás encontrar a Joseph sino acompañado de Jesús y María.[27]" El

24. De la *Novena mensal* consultamos ejemplares de los años 1768 y 1781 en la Biblioteca del CEHM-CARSO en México. De la Visita espiritual, devoto septenario vimos la edición de 1805 (ejemplar de la Biblioteca Nacional de México).
25. En 1670 y quizás en 1675 según TROTTIER, A., *Essai de bibliographie sur saint Joseph*, Montréal, Oratoire saint Joseph, 1968, págs. 151-152.
26. De las *Glorias del Señor san José* consultamos la edición de 1724 en la Biblioteca Nacional de México y de la *Devoción de san Joseph*, la edición de 1815 del mismo acervo. Véase también MEDINA, J. T., Op. Cit., vol. 4, n° 3289 et 3237; vol. 5, n° 4409; vol. 6, n° 8181
27. GARCÍA, F. y NADASIO, J., *Devoción a Señor san José, primera y segunda parte*, México, Imprenta de Ontiveros, 1815, págs. 164-165.

beneficio esperado es claro. Todo parece indicar que a través de esta familiaridad con la Santa Familia el fiel obtendría una enseñanza que le sería útil personalmente y que sería benéfica para toda su familia. Es así como Francisco García y Janós Nadasi invitan a "entrar muchas veces en la casa de Joseph" y a "mirar la paz, unión, y conformidad de aquella familia".[28] Reconozcamos, de paso, la inspiración teresiana de esas recomendaciones puesto que el modo familiar de tratar al santo es una de sus características más destacadas.[29]

La segunda mitad del siglo XVIII se caracteriza por el impresionante despliegue de toda una gama de ejercicios de devoción. Su objetivo es dedicar a san José momentos de oración y permitir a todos y cada uno ajustarse al modelo de vida que les ofrece el padre de Cristo. Ahí encontramos naturalmente, diferentes propuestas de series de ejercicios que tienen la finalidad de dedicarle determinado tiempo al culto del santo los clásicos novenarios o, con el mismo modelo, los septenarios. En ciertos casos, los ejercicios se desarrollan durante un periodo más largo como los del *Rosario de los siete domingos* o *la Devoción… de las siete estaciones en cada uno de siete jueves* cuyo uso no estaba limitado al periodo pascual. Pero en ocasiones consisten en reservarle a san José un día particular del calendario, el decimonoveno día de cada mes pues su fiesta aparece en el calendario litúrgico el decimonoveno día del mes de marzo.[30] La *Devoción cotidiana a los siete dolores y siete gozos* es obviamente aún más exigente: retoma una antigua práctica procedente de los conventos franciscanos.[31] En medio de este conjunto más o menos repetitivo, los tres volúmenes del *Año Josephino* — en total, cerca de 1500 páginas —, ocupan un lugar singular.[32] Ignacio Torres, un franciscano de la Propaganda Fide había iniciado la tarea en 1757 con la publicación de un libro que cubría los cuatro primeros meses del año. En 1760, pudo publicar el segundo volumen pero murió antes de poder terminar su obra, un reto al que hizo

28. GARCÍA, F. y NADASIO, J., Op. Cit., pág. 166.
29. DOMPNIER, B., Op. Cit., pág. 183.
30. La *Devoción al glorioso patriarcha Señor san Joseph dignissimo esposo de María para celebrar el día 19 de cada mes, día consagrado al santo* du prêtre séculier Manuel Cayetano Parrales, con ese título o uno que se le aproxima, fue uno de los más populares de esos opúsculos. Consultamos un ejemplar de la edición de 1738 en la biblioteca del CEHM-CARSO de México.
31. Fueron ellos quienes instituyeron la devoción de las siete gracias y de los siete dolores de san José. Véase GARCÍA, F. y NADASIO, J., Op. Cit., págs. 174-176.
32. TORRES, I. de, *Salud y gusto para todo el año o año josephino…*, México, Bibliotheca Mexicana, 1757 y 1760 y BOLAÑOS, J., *Salud y gusto para todo el año o año josephino…*, México, Herederos del lic. D. Joseph de Jauregui, 1793.

frente su correligionario Joaquín Bolaños en 1793. Para cada día del año, esos autores de fértil imaginación, realizaban la proeza de ofrecer a sus lectores una meditación piadosa entorno a algún momento de la vida de san José, una plegaria y, al final, el relato de un milagro realizado gracias a la intercesión del santo. Así, cada cual podía vivir en compañía de san José y llenar su vida con la de él. A lo largo de las páginas, la obra bosquejaba la imagen de una familia perfecta en la cual la sumisión de la esposa correspondía a la benevolencia y al cuidado del esposo y padre.

Así, en dos fases, en las tres últimas décadas del siglo XVII y todas las posteriores a 1740, la devoción hacia san José conquistó en Nueva España un lugar excepcional. Su éxito acompañó sin duda alguna las transformaciones de la vida familiar, del mismo modo que ocurrió en varios países de Europa unas décadas antes. Es al menos lo que tiende a confirmar la importante bibliografía, ahora disponible, que trata de la historia de la familia en Nueva España.[33] Dicho éxito acompañó igualmente y de modo más general, las transformaciones de la religiosidad católica en la época moderna. Después de un siglo XVII dominado, en el mundo católico, por la necesaria defensa de las devociones más atacadas por las Reformas, el culto de los santos y el de la Virgen, la Iglesia católica orienta progresivamente la devoción de los fieles hacia el mensaje evangélico, la persona de Cristo y la Santa Familia.[34] Desde ambas perspectivas, la reformulación y la difusión del culto a san José aparece como una pieza maestra de la estrategia del clero.

33. Véase, entre otros, GONZALBO AIZPURU, P., *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998; SEED, P., *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice 1574-1821*, Stanford, Stanford University Press, 1988 ou encore TWINAM, A., *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
34. RAGON, P., Op. Cit., págs. 264 sq.

De Ávila a Roma, de Roma a Cuzco:
la santidad concentrada en una pintura cuzqueña de Santa Teresa

From Avila to Rome, from Rome to Cuzco: a colonial painting of Saint Teresa and the "concentrated holiness"

Marta Penhos
Universidad de Buenos Aires/ Universidad Nacional de San Martín
0000-0002-1476-0030 / martapenhos@yahoo.com.ar

Resumen
Este trabajo aborda el estudio de la representación de Santa Teresa de Jesús en una pintura anónima realizada en Cuzco en la primera mitad del s. XVIII con el fin de contribuir a despejar algunos aspectos particulares de la construcción de santidad en la trama histórica y cultural de la América colonial. Se tendrán en cuenta, además del examen de la pieza, su relación con sus posibles fuentes grabadas en el marco de las características de la producción pictórica en los talleres cuzqueños, y se propondrá que la pintura responde a las exigencias de una comitencia que buscaba disponer, para la devoción privada, de una imagen de "santidad concentrada".
Palabras clave: Santa Teresa de Jesús, santidad, pintura cuzqueña, siglo XVIII

Abstract
This paper presents a study on the representation of Saint Teresa of Child Jesus in an anonymous painting made in Cuzco in the first half of the 18th Century, with the aim of clarifying some peculiar aspects of the construction of the holiness in that historical and cultural context. Apart from the artwork itself, this paper analyzes its relationship with some possible sources found in contemporary engravings, that are part of the characteristics of the pictorial production of Cuzco's workshops. It is suggested that the painting could have been commissioned by a client for his private devotion in orden to obtain an image of "concentrated holiness".
Keywords: Saint Teresa of Jesus, holiness, Cuzco painting, 18th Century

Este texto retoma y amplía la línea seguida en "Santa Teresa de Jesús", entrada del catálogo *La Colección Petrus y Verónica Fernandini. El arte de la pintura en los Andes*, Lima, Museo de Arte de Lima, 2015, págs. 104-111.

Este trabajo aborda el estudio de la representación de Santa Teresa de Jesús en una pintura anónima realizada en Cuzco en la primera mitad del s. XVIII[1] con el fin de contribuir a despejar algunos aspectos particulares de la construcción de santidad en la trama histórica y cultural de la América colonial. Se tendrán en cuenta, además del examen de la pieza, su relación con sus posibles fuentes grabadas en el marco de las características de la producción pictórica en los talleres cuzqueños, y se propondrá que la pintura responde a las exigencias de una comitencia que buscaba disponer, para la devoción privada, de una imagen de "santidad concentrada".

En la modernidad temprana, la vida de ciertos hombres y mujeres proseguía después de la muerte con la construcción de su figura transformada en santa. En el caso que nos ocupa, la etapa que podríamos denominar de Ávila a Roma tiene como rasgo más significativo la rápida carrera que, en un lapso de 40 años, llevó a Teresa de Cepeda y Ahumada, fallecida en 1582, primero a su beatificación en 1614 y más tarde a su canonización en 1622. En el marco de lo que se ha llamado "la fábrica de santos"[2], se produce el despliegue de estrategias dirigidas a delinear a la monja carmelita como santa y, de acuerdo con los requerimientos contrarreformistas, establecer una iconografía que permitiera su efectiva difusión por todo el orbe católico. Las fuentes escritas, principalmente el *Libro de la Vida*…[3], escrito en la década de 1560 y publicado en 1588 bajo el cuidado de fray Luis de León, así como las biografías de Francisco Ribera (Salamanca, 1590) y Diego de Yepes, (Madrid, 1606), y otros textos de la abundante obra de la santa, colaboraron en la composición de una Teresa en clave de santidad.

Entre las piezas que conformaron esta representación se encuentra la vocación religiosa, insinuada vagamente en una escapada infantil junto con su hermano para arriesgarse al martirio en tierras de moros, confirmada en su decisión de ingresar al Convento de la Encarnación de Ávila en 1536, y desarrollada en forma definitiva y contundente a partir de los contactos con diversos personajes[4] que fa-

1. Anónimo cuzqueño, *Santa Teresa de Jesús,* óleo sobre tela, 116 x 107 cm., c. 1700-1730, Museo de Arte de Lima. Donación Colección Petrus Fernandini.
2. Ver ALABRÚS, R. Mª y GARCÍA CÁRCEL, R., *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Madrid, Cátedra, 2015, cap. 1.
3. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida,* ed. de Jorge García López, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015.
4. Son estos los jesuitas Juan de Prádanos, Baltasar Álvarez (1555) (Álvarez sería uno de sus confesores) y Francisco de Borja (1557); el franciscano Pedro de Alcántara y el dominico Luis Beltrán (1560). En 1562 conoció al padre Domingo Báñez, que fue

vorecerían el giro de la vocación de Teresa hacia un mayor rigor en la vida religiosa. Como consecuencia de este giro, emprendió en 1560 la reforma de la orden carmelita.

La práctica de la oración individual y silenciosa, un fenómeno extendido en Castilla desde finales del siglo XV[5], que Teresa lleva a una formulación sistemática, basada en su propia experiencia[6], puede considerarse otra pieza clave de la representación teresiana.
También es un componente ineludible de su perfil las visiones, el contacto directo con la divinidad, es decir la dimensión mística de la vida de la santa, pese a que fue desalentada por sus directores espirituales, y hasta sospechada de ser obra del demonio.

Es sin duda fundamental en el armado de esta suerte de rompecabezas la actividad intelectual: si la experiencia mística es íntima y personal, la escritura permite exteriorizarla y compartirla. Desde los textos testimoniales, como el *Libro de la vida*, hasta los de carácter más doctrinal, pasando por el conjunto epistolar, se dan distintas gradaciones en la presencia del yo, que se despliega en toda su intensidad y contradicciones[7]. La producción escrita de Teresa tendía un puente entre su singularidad y los fieles a los que podía servir de ejemplo y guía.

---

luego su principal director, y a fray García de Toledo (sobrino del virrey del Perú, le alentó a escribir la *Vida*), ambos dominicos. Otro personaje clave es el carmelita descalzo Jerónimo Gracián, con quien Teresa tuvo intensa correspondencia.

5. La oración en el ámbito privado, y guiada por libros de doctrina que circulaban ampliamente en la época, era parte de la búsqueda de autenticidad en la vivencia religiosa que afectó a los cristianos de la época ante el descrédito de la Iglesia y de los sacerdotes. Sus adeptos pueden dividirse en "recogidos", miembros de la Orden Tercera y laicos en general que se mantienen dentro de la ortodoxia, y "dejados" o "alumbrados", que se desviaban de ella y fueron objeto de persecuciones y condenas de la Inquisición, ver GARCÍA LÓPEZ, J., "Introducción", en SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*..., págs. 22-24.
6. El *Tercer abecedario espiritual*, de Francisco de Osuna, publicado en 1525, fue el libro de oración en castellano más importante de la primera mitad del siglo y gran inspiración para Teresa. Tras su prohibición en 1559, se vio impelida a escribir el *Libro de la vida*. En este trata de conciliar el recogimiento personal, el contacto íntimo con lo sagrado (quietismo), con la actividad al servicio de la Iglesia, postura compartida por San Ignacio de Loyola, GARCÍA LÓPEZ, Op. Cit., págs. 26-27.
7. El *Libro de la vida* fluctúa entre la primera y la tercera personas, pero recoge enteramente la experiencia personal de Teresa; *Las Moradas* y *Camino de perfección* tienen un tono más impersonal; finalmente la correspondencia, en particular aquella dirigida a Gracián, es intensamente subjetiva. Sobre esto último, ver COHEN IMACH, V., "Acerca del yo en cartas conventuales. De Santa Teresa a una religiosa capuchina de Buenos Aires (siglo XIX)", *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos Segretti"*, vol. 5, n° 5, Córdoba, 2005. Es relevante la diferencia respecto del interlocutor de la santa entre los textos: público en *Las Moradas, Las Fundaciones*, etc., restringido a su círculo más cercano en *Libro de la vida*, privado en las cartas, ver

Fig. 1 Juan de la Miseria, *Santa Teresa de Jesús*, 1576, Ayuntamiento de Sevilla.

Finalmente hay que mencionar el servicio a la Iglesia y el compromiso con su reforma interna, que por su carácter público contrapesa la dimensión individual y subjetiva del recogimiento y los arrobos místicos.

Todos estos elementos pasaron a ser parte de la iconografía de Teresa, cuya primera referencia es el lienzo pintado a instancias del padre Jerónimo Gracián en Sevilla por Juan de la Miseria en 1576, y que introduce la fisonomía como elemento nuclear (fig. 1). La captación exacta del rostro del modelo era condición esencial de este tipo de imágenes (*vera effigies),* y en este caso, como en otros, debía ser reproducida sin variaciones en las réplicas que se hicieran a partir del cuadro original[8]. En pintura y en estampa, el retrato de Teresa fue

GARCÍA LÓPEZ, Op. Cit., págs. 45-47. Acerca del papel central de la escritura en la actuación de Santa Teresa, ver ALABRÚS Y GARCÍA CÁRCEL, Op. Cit., cap. 2.

8. Sobre las características específicas y las funciones de los retratos verdaderos en el barroco iberoamericano, ver QUILES GARCÍA, F., "Entre ser, parecer y decir. La *Vera Effigies* en España y la América hispana durante el barroco", en Id., *Santidad Barroca. Roma, Sevilla y América Hispana*, Sevilla, Universo Barroco Iberoamericano, 2018, págs. 57-73.

atesorado por religiosos y por miembros de la alta nobleza española, quienes le atribuyeron virtudes protectoras y taumatúrgicas. Asimismo, se vendían a bajo precio, sobre todo en torno a los años de la beatificación, versiones menos cuidadas que tenían idénticas funciones entre el común de la población[9].

La semejanza con la retratada, en base a la cual su carácter santo pasaba a la propia materialidad del lienzo o del grabado, no se exigía a otra clase de imágenes, de carácter narrativo, las cuales participaron decisivamente de la construcción de santidad de Teresa de Jesús. Se trata de las series grabadas en Amberes, en particular *Vita B. Virginis Teresiae a Iesu*... aparecida en 1613 bajo la dirección de Adrian Collaert y Cornelius Galle I. Este conjunto de 24 estampas, además de la portada, conoció varias ediciones a lo largo del siglo XVII y fue la base de gran cantidad de pinturas, tanto en Europa como en América[10]. En 1655 se realizó en Roma otra publicación, *Vita effigiata di S. Teresa Vergine*, que exhibe en sus 36 grabados notables diferencias formales e iconográficas respecto de la anterior, derivadas de la interpretación de las fuentes. También fue objeto de varias versiones posteriores[11].

Cuando consideramos el traspaso de esta hagiografía en imágenes a la Sudamérica colonial es ineludible enfocar en la febril actividad de los talleres de la región andina, principalmente de Cuzco, que pro-

9. PINILLA MARTÍN, Mª J., "Santidad, devoción y arte a través de cuatro referencias a estampas de Santa Teresa de Jesús, años 1609-1615", en *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, Madrid, Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2008, págs. 535-544. Algunas de las versiones grabadas del retrato aparecieron como ilustración en ediciones de textos teresianos, PINILLA MARTÍN, Mª J., "La ilustración de los libros teresianos: grabados de las primeras ediciones", *BSAA arte,* LXXIV, 2008, págs. 185-202.

10. DIELS A., M. LEESBERG y A. BALIS, *The new Hollstein: Dutch & Flemish etchings, engravings and woodcuts 1450-1700. The Collaert dynasty*, Rotterdam, Sound & Vision, Parte IV, pág. 246. Los dibujos han sido atribuidos a Pieter de Jode I, mientras que 14 estampas están firmadas por Collaert y solo una por Galle, aunque es probable que también haya realizado las 9 restantes. El encargo salió del círculo cercano a Teresa, específicamente de Ana de Jesús, priora del convento de Amberes, ver PINILLA MARTÍN, Mª J., "Dos "vidas gráficas" de Santa Teresa de Jesús: Amberes 1613 y Roma 1655", *BSAA arte,* LXXIX, 2013, págs. 185-186. Una aproximación general a la serie, en DEIJ PRADO, M., ""Vita B. Virgines Teresiae a Iesu...". Antecedentes para la comprensión de los grabados como fuente de la pintura colonial", s/f, disponible en www.academia.edu

11. Se trata de un libro basado en parte en la biografía de Francisco de Ribera y en parte en distintos escritos de Teresa, y está atribuido a Fray Alessio Maria de la Passione, carmelita de Santa Maria della Scala en Roma. Algunos grabados fueron realizados a partir de dibujos de Lazzaro Baldi y Ciro Ferri, pero no se han identificado los grabadores, PINILLA MARTÍN, Mª J., "Dos "vidas gráficas"..., Op. Cit., págs. 186-188.

veían a una demanda cada vez más extendida según avanzamos hacia el s. XVIII. Schenone consigna la existencia de nueve series pintadas sobre la vida de la santa carmelita, que se encuentran en Ecuador (dos), Perú (cuatro), Chile (dos) y Argentina (una), las cuales, a excepción de dos ejemplos, siguen con distintos grados de fidelidad las láminas abiertas en Amberes. La mayor parte fue ejecutada en la antigua capital del Tahuantinsuyu a finales del s. XVII y durante el s. XVIII, y su destino fueron las iglesias y los claustros de los monasterios carmelitas de Quito, Cuzco, Santiago de Chile y Córdoba, y la iglesia jesuita de San Juan de Letrán en Juli. Las series están integradas por un número variable de escenas y una de ellas, la del claustro alto del monasterio del Carmen Alto (Quito) está pintada sobre el muro. La del claustro bajo del mismo monasterio, inconclusa, y la de Juli no se basan en los grabados de 1613. En cuanto a los dos conjuntos del Carmen de Cuzco, llamados "grande" y "chico", el primero es de mano de José Espinosa de los Monteros[12]. Por último, en la "Serie chica" y la "Serie grande" del Convento de San José de Santiago de Chile, los cuadros presentan "desde la copia del motivo [...] hasta la interpretación con variantes más o menos importantes"[13]. Fuera de la producción cuzqueña, hay que agregar los cuadros del Convento de Carmelitas Descalzas de Bogotá, atribuidos al pintor santafereño del s. XVII Jerónimo López, que solo en parte se inspiran en las estampas de Collaert y Galle[14].

En los espacios conventuales, los miembros de las órdenes religiosas, "remozadas con las nuevas ideas y prácticas [posteriores a Trento], procuraban un ejercicio de emulación al mostrar orgullosas la vida, hechos y milagros de sus beatos y santos"[15]. Sobre todo cuando se encontraban en la nave de la iglesia, las series de Santa Teresa extendían a todos los fieles que podían contemplarlas esta función de propaganda ejemplificadora de la religiosidad contrarreformista. "Las penitencias austeras, los sacrificios, las renuncias a las tentaciones del mundo y del diablo, las visiones en las que [los santos] compartían con Cristo, la Virgen y otros santos la gloria del cielo, eran entendidas

12. Ver SCHENONE, H., *Iconografía del arte colonial. Los Santos*, vol. II, Buenos Aires, Fundación Tarea, 1992, pág. 734.
13. MEBOLD, L., *Catálogo de Pintura Colonial en Chile. Obras de Monasterios y Conventos de Antigua Fundación*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1987, pág. 55. Ver también AAVV, *Serie de Santa Teresa. Visiones Develadas: Monasterio del Carmen de San José de Santiago de Chile,* Santiago de Chile, Grupo BBVA, 2009.
14. FAJARDO DE RUEDA, M. et al., *Tesoros artísticos del Convento de Carmelitas Descalzas de Santa Fe de Bogotá*, Universidad Nacional de Colombia, 2005, cap. II.
15. MESA, J. de y GISBERT, T., *Historia de la pintura cuzqueña*, tomo I, pág. 102.

Fig. 2 *Santa Teresa de Jesús*, Cuzco, c. 1700-1730, óleo sobre tela, 116 x 107 cm. Museo de Arte de Lima. Donación Colección Fernandini.

y admiradas por un público creyente y devoto", con la guía del sermón que brindaban los religiosos[16].

El cuadro objeto de este trabajo (fig. 2) fue donado hace pocos años por la familia Fernandini al Museo de Arte de Lima (MALI). Se puede conjeturar que su emplazamiento original no fue en un ámbito similar a aquellos que albergaron las series mencionadas. Pero no es esta la única particularidad que presenta, como se verifica al examinarlo. La escena corresponde a un episodio relatado en las biografías, la "Iluminación", o bien "Santa Teresa escribe inspirada por el Espíritu Santo"[17]. La faceta de intelectual que le valió el título de doctora, fue una de las más representadas en pinturas aisladas, gracias a la incorporación de los útiles de es-

16. Ibídem. Sobre la relación entre los sermones y la iconografía teresiana en Nueva España, ver CUESTA, L. J. y A. HERNÁNDEZ GARCÍA, "¿Una nueva iconografía? Santa Teresa en el arte novohispano", *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, vol. 4, núm. 2, 2016, págs. 7-18.
17. SCHENONE, H., Op. Cit., p. 745.

Fig. 3 Hieronynus Wierix, *Santa Teresa*, 1614.

critora (básicamente la pluma, el tintero y el libro) a la *vera effigie*. Esta solución fue extensamente difundida gracias a la estampa de Hieronymus Wierix realizada en ocasión de la beatificación en 1614[18] (fig. 3), y el grabado 23 de la serie de Collaert y Galle, ya alejado del retrato y con una composición más compleja, contribuyó a consolidarla. En la leyenda al pie de la lámina se trasluce el vínculo entre la obra escrita de Teresa y su experiencia mística: "Repentinamente iluminada con los rayos de la divina luz, por el Espíritu Santo, llena de manera celestial su mente de ciencia infusa: cinco libros, fecundos por erudición celestial, escribe, los cuales han sido traducidos a varios idiomas: español, francés, italiano, polaco y otros".

Dado que la serie de Amberes tuvo una distribución amplia, se imponen algunos interrogantes respecto de nuestro cuadro: ¿Estamos frente a una apropiación directa de la estampa correspondiente a la "Iluminación"? Si es así, ¿en qué medida el o los artistas que realizaron la pintura respetaron el partido compositivo y los elementos provistos por esta fuente? ¿Qué variantes introdujeron y con qué propósito? ¿Utilizaron otras fuentes?

Para ensayar respuestas es necesario realizar una comparación con las pinturas que integran otras series cuzqueñas. Mientras que las de Cuzco y Juli no incluyen la escena[19], las dos del monasterio del Carmen de San José de Santiago de Chile sí lo hacen, en una traslación plena del modelo provisto por la estampa 23. Podríamos decir que nuestra pintura sigue los mismos lineamientos generales que las chilenas:

- la posición y actitud de la santa, que sostiene una pluma en su mano y está abocada a escribir sobre los folios encuader-

18. PINILLA MARTÍN, Mª J., "La ilustración de los escritos teresianos…, págs. 196-197.
19. En cuanto a las otras series, ver SCHENONE, H., Op. Cit., pág. 745.

nados que se apoyan en la mesa o en su falda, variante, esta última, que presenta nuestra tela
- la estrechez del espacio en el que se ubica el personaje, que evoca la celda, el escaso mobiliario y la presencia de los libros de Teresa y un tintero, que enfatizan su trabajo intelectual
- la paloma envuelta en un intenso resplandor.

Pese a estas semejanzas, en una confrontación más atenta advertimos diferencias entre las pinturas que forman parte de estas series y la del museo limeño. Tomados en su conjunto los cuadros de Santiago apenas modifican los grabados de Collaert y Galle, e incluso muestran una simplificación respecto de estos. En lo que hace al episodio que nos interesa, en una de las series se conserva la ventana, aunque sin su marco, y se sugiere a la derecha una abertura desde donde se asoma follaje (este está muy repintado); en el otro no hay ninguna referencia al exterior, lo cual acentúa la idea de aislamiento y concentración, y el carácter intransferible de la experiencia mística, que se da en soledad.

El óleo que nos ocupa, en cambio, presenta una notable cantidad de agregados y modificaciones que complejizan la composición, y nos llevan a pensar que no se trata solamente de la escena de la "Iluminación". Uno de los cambios es la ubicación de la paloma, que en la estampa y en las versiones de Chile está detrás de Teresa y cerca de la ventana. Este es un elemento que tiene posición variable en distintas imágenes pintadas en Europa en el s. XVII: José de Ribera[20] y Francisco de Zurbarán[21] la colocan frente a la figura, mientras que en la obra de Mattia Pretti[22] sorprende a Teresa, que debe girar su cuerpo para observarla.

El detalle es importante porque se trata de un episodio directamente ligado a la vida mística de la santa. Como es sabido, el objeto de la visión mística aparece en el interior del elegido, y se percibe con los ojos del alma[23]. La pintura barroca debió resolver el problema de proyectar en el propio espacio físico donde habita el santo aquello que acontece, de modo esotérico, en su interioridad[24]. El grabado de Collaert y Galle

20. Por ejemplo los lienzos del Museo de Bellas Artes de Sevilla (1630) y del Museo de Bellas Artes de Valencia (1640-5).
21. Catedral de Sevilla, 1650.
22. Pinacoteca de la Arquidiócesis de Sevilla, c. 1660-70.
23. SANTA TERESA DE JESUS, *Libro de la Vid...*, cap. XXXVI, 4 y cap. XXXVIII, 7.
24. STOICHITA, V., *El ojo místico. Pintura y visión en el Siglo de Oro español*, Madrid, Alianza, 1996, cap. II, 1 y cap. III, 2. La escritura, como un modo diverso de repre-

propone un desdoblamiento de la visión, en la medida en que frente a Teresa se muestra un rompimiento de gloria, figurado por poderosos rayos, mientras que la paloma, dentro de un resplandor solar, se halla sobre su cabeza. Rodean a ambos las nubes, que constituyen uno de los elementos del repertorio barroco para crear el ambiente sobrenatural en que se da la visión[25]. Tanto la gloria como la paloma apelan a la santa, la primera con las palabras "Spiritu intelligentiae repleuit illam" (Llena de la sabiduría del Espíritu), la otra con un rayo que toca su halo. Los autores de las pinturas chilenas simplificaron la aparición, mediante la unificación de la gloria y la paloma, y conservaron la posición de esta última en la estampa. En nuestra pintura, en cambio, Santa Teresa observa la paloma frente a ella, tal como surge, envuelta en una luz dorada, entre las nubes plomizas de un paisaje que muestra la ventana. Dejaremos por ahora en suspenso la lectura de esta inversión para notar las otras variantes que asume la tela respecto de su posible fuente.

Vemos en la imagen un escenario pleno de elementos que se vinculan con la vida y la actividad de Teresa. Del grabado, sus autores tomaron los cuatro libros, el crucifijo y el reloj de arena. El libro forma parte de la iconografía teresiana en tanto figura mística, ya que, según explica Stoichita, existe una relación entre libro y visión, en tanto el primero puede ser un disparador de la segunda, y funciona como "el eje que une el cielo y la tierra [...], que proyecta el Verbo en la imagen/visión"[26].

En el grabado, los volúmenes sobre la mesa exhiben los títulos de "Libro de la Vida", "Camino de Perfección", "Las Fundaciones" y "Moradas", mientras que en la pintura se encuentran en el suelo y puede leerse en tres de ellos "Avisos de S.a Teresa", "Cartas de S.a Teresa" y "Fundaciones". En cuanto a "Camino de Perfección", se ha desplazado a los folios en los que la santa escribe. El énfasis en la tarea intelectual de Teresa parece acentuarse en la versión pictórica con la identificación precisa de aquello que está efectivamente produciendo en el momento en que es asaltada por la visión. Junto con la inspiración que le viene de la paloma frente a ella, y no detrás, tal vez indique un leve deslizamiento de sentido hacia una representación activa de la santa. En efecto, si cada vía mística (purgativa, iluminativa y unitiva) reconoce una división

sentación de la experiencia mística, implica otros desafíos, ver DE CERTEAU, M., *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Buenos Aires, Katz, 2007, Cap. II.

25. RODRÍGUEZ NÓBREGA, J., *Arte y mística en Venezuela. Las visiones celestiales y el éxtasis en la pintura de la provincia de Caracas*, León, Universidad de León, 2008, pág. 153.

26. STOICHITA, V., Op. Cit, pág. 122.

Fig. 3 Adrian Collaert-Cornelius Galle I, *Vita B. Virginis Teresiae a Iesu...*, Amberes, 1613, Estampa 23/25.

en activa y pasiva, de acuerdo con la participación voluntaria del devoto en ese proceso[27], el grabado y las pinturas chilenas parecen encuadrar en la iluminación pasiva, infusa o perfecta, mientras que el cuadro que estamos analizando mostraría un compromiso más activo en la contemplación por parte de la santa. Esta variante, llamada también sobria o imperfecta, necesita del esfuerzo del fiel por medio de la oración y la contrición, y en el periodo barroco era menos apreciada que la pasiva. No se trataba, claro, de una experiencia desconocida para Teresa, ya que son muchos los pasajes del *Libro de la Vida* en los que consigna su arduo y constante trabajo a lo largo del camino místico.

Entre las prácticas espirituales, era fundamental la contemplación del crucifijo. La santa dejó constancia de su falta de talento para "discurrir con el entendimiento ni aprovecharme de la imaginación" a la hora de evocar la humanidad de Cristo, es decir de su necesidad de contar con representaciones plásticas que favorecieran el contacto con la divinidad[28]. De hecho, su conversión definitiva se produjo al encontrarse

27. RODRÍGUEZ NÓBREGA, J., Op. Cit., pág. 23.

28. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida,* Op. Cit., Cap. IV, 7. Sobre la importancia de la imagen plástica en la escritura mística de Teresa, ver CRUZ DE AMENÁBAR, I., "Entre el alma y los ojos. Ensayo sobre visiones y visualidad en Santa Teresa de Jesús y su presencia en la pintura cusqueña", en AAVV, *Serie de Santa Teresa. Visiones Develadas: Monasterio del Carmen de San José de Santiago de Chile,* Santiago de Chile,

Fig. 5 Adrian Collaert-Cornelius Galle I, *Vita B. Virginis Teresiae a Iesu...*, Amberes, 1613, Estampa 13/25.

con un cuadro de un Ecce Homo "muy llagado"[29], experiencia que está incluida en el conjunto de Amberes y en algunas series sudamericanas. La exacerbación de aspectos escabrosos de la Pasión, como el número y profundidad de las heridas de Cristo, es parte de la literatura que Teresa frecuentaba, vinculada con el movimiento de la *devotio moderna* en el norte de Europa, como el libro que declara estar leyendo justo antes de tener una visión del Espíritu Santo[30]. Por lo tanto, el grabado incluye con el crucifijo un componente relevante de la religiosidad teresiana, tal como la propia santa lo indica: "Cada religiosa lleve siempre consigo una sagrada imagen de su divino Esposo crucificado, para que adorándola muchas veces, así en el día como en la noche, eleve su corazón a las alturas"[31]. Mientras que las dos versiones de la escena en las series

Grupo BBVA, 2009.

29. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida,* Op. Cit., Cap. IX.

30. Teresa relata que en Pentecostés se apartó para orar y para "leer en un Cartujano esta fiesta". Ibidem, Cap. XXXIX, 9. Todo indica que se trata de *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, "El Cartujano", escrita a mediados del s. XIV, que se difundió a partir del s. XV y fue la base de la *devotio moderna.* En ella aparece el Sagrado Corazón, devoción de singular relieve para la santa. Pero, según otras interpretaciones, sería otro texto, de Denis de Rickel, conocido como el Cartujano Dionisio, filósofo y teólogo cartujo del s. XV, ver GARCÍA-ATANCE GARCÍA DE CLARO, Mª C., "Estudio iconográfico de la serie de Santa Teresa de Jesús", en AAVV, *Serie de Santa Teresa. Visiones Develadas: Monasterio del Carmen de San José de Santiago de Chile,* Santiago de Chile, Grupo BBVA, 2009, pág. 112.

31. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*..., Cap. IV, 7.

chilenas prescinden de este detalle, la pintura del MALI sigue a la estampa, e igual que en ella, el crucifijo se muestra junto a una clepsidra.

Fig. 6 Adrian Collaert-Cornelius Galle I, *Vita B. Virginis Teresiae a Iesu...*, Amberes, 1613, Estampa 7/25.

Pero además, muy cerca de esos objetos fue agregado un clavo, que tiene la función de introducir la "Visión del clavo", en la que Jesús ofrece uno de su cruz a la santa. El episodio es parte de la serie de Amberes (fig. 5) y fue retomado en varios conjuntos sudamericanos: el de José Espinosa de los Monteros en el Carmen de Cuzco y una de las series chilenas [32]. No terminan aquí los detalles propios de nuestro lienzo. No habiendo escritorio, el tintero, uno de los atributos ineludibles de Teresa en su faceta de escritora[33], descansa sobre una suerte de tarima bajo la ventana, al lado de un corazón con el monograma de Cristo, y los instrumentos que la santa usaba para flagelarse. Igual que sucede con el clavo, la pintura integra así a la composición otro elemento que tiene la capacidad metonímica de evocar, esta vez, la escena de "Santa Teresa penitente"[34] (fig. 6). En la iconografía barroca, entre los atributos de los personajes místicos a menudo se encuentran las disciplinas junto a los libros[35], y en el caso de Santa Teresa, no fue rara la adición de estos objetos en la "Iluminación", acompañando a veces la calavera o el birrete doctoral[36]. Para reforzar lo señalado anteriormente, en la obra del MALI se habría buscado alcanzar una representación que diera cuenta eficazmente de las alternativas a veces gozosas, a veces tortuosas de la vida de Teresa, quien para alcanzar la iluminación debió atravesar la vía purgativa.

Por último, hay que hacer mención de dos elementos más. El primero es el ángel que ocupa el lugar de la paloma en el grabado, nada sorprendente, dado el gusto barroco por estos seres alados, y la frecuencia con que los artistas los incluyeron en la representación de distintas escenas de la vida de la santa, algo que se advierte en las

32. MEBOLD, Op. Cit., pág. 55; MESA, J. de y GISBERT, T., Op. Cit., fig. 92; SCHENONE, H., Op. Cit., pág. 739.
33. SCHENONE, H., Op. Cit. pág. 732.
34. Ibídem, pág. 736.
35. RODRÍGUEZ NÓBREGA, J., Op. Cit., pág. 179.
36. SCHENONE, H., Op. Cit. pág. 745.

estampas de 1613. A veces actúan como espectadores o testigos de los acontecimientos sobrenaturales, función que también cumplen personajes como monjas y religiosos[37], otras son parte de la gloria. En el caso del angelito incluido en el óleo, es portador de atributos: una palma y una rama de lirio[38]. Pero no se agota allí su función, pues realiza además una acción que merece atenderse: está coronando al personaje principal, lo cual supone, nuevamente, una alusión a otro episodio, esta vez "Aparición de las dos Trinidades", en el cual María ofrece a Teresa una corona de flores. Esta, según la leyenda que acompaña las versiones de Espinosa en el Carmen del Cuzco y la serie grande de Chile, representa "las virtudes que florecen en el Carmelo"[39]. Hay que notar que el tema no se encuentra entre las láminas de Amberes, pero existe una estampa de Anton Wierix III que inspiró por lo menos la obra de Espinosa y que también los autores de nuestra pintura pudieron usar como fuente. El ángel cumple en ella los papeles de María, quien trae la corona, y de José, que ofrece los lirios. Estos últimos se repiten, además, en el marco florido que rodea la escena, como atributo de castidad de la orden carmelita.

El segundo elemento a notar es la filacteria que une a Teresa con el Espíritu Santo. No contiene las palabras del grabado 23, sino "Misericordias Domini in Aeternum Cantabo", del Salmo 88, que la santa repetía frecuentemente y que pasó a la iconografía teresiana desde que Juan de la Miseria lo incluyera en el retrato de 1576[40] y pasara al grabado de Hieronymus Wierix.

Estamos entonces en condiciones de responder, aunque en forma provisional, a las preguntas que nos hicimos en un comienzo. Los artistas que realizaron nuestro cuadro eran cultores de una pintura que, desde Cuzco, a partir de fines del siglo XVII, se difundió, gracias a una notable constelación del gusto por gran parte de Sudamérica[41].

37. MORENO CUADRO, F., "Iconografía de los testigos de los procesos teresianos. A propósito de Adrian Collaert y la escenografía de la Capilla Cornaro", *Archivo Español de Arte*, LXXXVII, 345, enero-marzo 2014, págs.
38. A Teresa se le reconoció la palma a causa de su intención de imitar a los mártires en su escapada a tierras de moros cuando niña. En Nueva España, Luis Juárez agregó un ángel con la palma en su Santa Teresa del Museo de Guadalajara, SCHENONE, H., Op. Cit., pág. 745.
39. MEBOLD, L, Op. Cit, pág. 66.
40. SCHENONE, H., Op. Cit., pág. 734.
41. PENHOS, M., "Pintura de la región andina: algunas reflexiones en torno a la vida de las formas y sus significados", en GUTIÉRREZ HACES, J., coord., *Pintura de los Reinos. Identidades Compartidas. Territorios del Mundo Hispánico, siglos XVI-XVIII,* México, Fomento Cultural Banamex, tomo III, 2009, pág. 851.

La obra exhibe muchas de las notas distintivas de la pintura andina: estereotipia de las figuras, tendencia a la planimetría acentuada por el uso del sobredorado, abertura a un paisaje de lejanías azuladas, uso de una orla de flores como marco de la escena. Son varios los talleres cuzqueños que compartían un lenguaje y una estética que en el siglo XVIII se habían hecho dominantes merced a la presión de una demanda proveniente de diferentes centros del Virreinato del Perú y de distintos estratos sociales. La alta calidad de ejecución de la Santa Teresa del MALI, hecha evidente en la aplicación de una rica paleta en varias capas delicadas, y en el brocato y el perfilado de distintos detalles en lámina de oro, indica un comitente con suficiente poder económico como para hacer un encargo de este tipo. Si bien no sabemos lo suficiente sobre la procedencia de la pieza, es probable que su propietario original fuera un miembro de la elite de Cuzco, un alto dignatario de la Iglesia, un funcionario de gobierno o un descendiente de los antiguos Incas, ya que todos ellos hacían encargos a los mismos talleres y estos, a su vez, diversificaban su producción de acuerdo a la capacidad de pago del comitente y también, naturalmente, de la función que la obra iba a cumplir.

Nuestro cuadro, asimismo, nos orienta a pensar en un encargo proveniente de la elite cuzqueña a causa de la riqueza y complejidad de la composición, para cuya formulación los artistas se alejaron del seguimiento fiel de las fuentes grabadas para llevar a cabo, tal vez bajo indicaciones precisas del comitente, una apropiación activa y una inteligente combinación de las mismas. Respondieron así a la exigencia de resumir aquello que, en las series pintadas, se despliega en varios lienzos, en una narración visual que el fiel dieciochesco recorría linealmente con la mirada, mientras se ejercitaba en la oración silenciosa o ponía atención a las palabras del sermón. Los autores de la pintura del MALI realizaron una operación de concentración de escenas con el objeto de producir una imagen omnicomprensiva de la vida y obra de Teresa que sirviera a la devoción privada; de allí que hablara al comienzo de un emplazamiento diverso al de las iglesias y claustros que acogieron las series. Para alcanzar esos propósitos, los artistas partieron de la "Iluminación" de Collaert y Galle, e introdujeron aquí y allá claves visuales provenientes de otras estampas del conjunto que completan la semblanza de un personaje definido por su doble condición, contemplativa y activa. Es más que probable que tomaran en cuenta también otros grabados, entre ellos alguna de las muchas ediciones del de Hieronymus Wierix, donde la paloma está ubicada frente a la santa, y la "Aparición

de las dos Trinidades" de Anton Wierix. Finalmente, tenían ante sus ojos la serie de Espinosa en el Carmen del Cuzco, que si bien no incluye la "Iluminación", sí les ofrecía un modelo de esta última escena, además del tradicional recurso de la orla de flores.

En su feliz representación de una santidad concentrada, nuestra Santa Teresa parece un buen ejemplo de "invención" en el sentido en que Cummins utiliza esta palabra, es decir para referir al carácter generativo y no meramente derivativo de la pintura sudamericana del periodo colonial[42].

42. CUMMINS, T., "Imitación e invención en el barroco peruano", en MUJICA PINILLA, R., coord., *El Barroco Peruano 2*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 2006, págs. 27-58.

Un proceso de santidad inconcluso en Chile.
El corpus hagiográfico en torno al jesuita Ignacio García (siglo XVIII)

An unfinished process of holiness in Chile.
The hagiographic corpus around the Jesuit Ignacio García (18th century)

Alexandrine de La Taille-Trétinville
Universidad de los Andes, Chile
https://orcid.org/0000-0002-6919-1138

Resumen
La documentación existente sobre el jesuita Ignacio García (1692-1754), quien muere con "fama de santidad" en Santiago de Chile, revela no sólo los principales aspectos de su vida y misión, sino que da cuenta detalladamente de su ejercicio heroico de las virtudes, lo que puede interpretarse como una intención de llevar al jesuita a los altares. La relectura de la azarosa vida de Ignacio García; el análisis de los testimonios de quienes lo conocieron e incluso de aquellos que habrían sido beneficiados por hechos milagrosos debido a su mediación; y el estudio de la obra escrita del jesuita, permiten aquilatar su figura en cuanto candidato a la santidad durante el siglo XVIII en Chile. Asimismo, dichos documentos fundamentales para abordar la "fama de santidad" en este caso particular y su significado histórico en cuanto modelo religioso, dan cuenta del valor de la hagiografía como fuente histórica.
Palabras clave: Ignacio García - Compañía de Jesús – Hagiografía y santidad en Chile (siglo XVIII)

Abstract
The existing documentation on the Jesuit Ignacio Garcia (1692-1754), who dies with "fame of holiness" in Santiago, Chile, reveals not only the main aspects of his life and mission, but it gives a detailed account of his heroic practice of the virtues, which may be interpreted as an intention to elevate the Jesuit to the altars. The going over of the eventful life of Ignacio García; the analysis of the testimonies of those who knew him and even of those who would have been benefited by miracles because of his mediation; and the study of the written work of the Jesuit, allow to assess his figure as candidate for sainthood during the 18th century in Chile. Likewise, these documents -key to addressing the "fame of holiness" in this particular case and his historical significance in terms of religious model-, show the value of hagiography as a historical source.
Keywords: *Jesuits - Hagiography and holiness in Chile (18th century)*

Introducción

Entre las múltiples posibilidades que ofrecen las fuentes contenidas en los antiguos archivos monásticos chilenos, la hagiografía es de especial relevancia. Durante el periodo hispánico, Santiago, capital del Reino de Chile, cuenta con seis monasterios de clausura femeninos[1] que albergan a: las Clarisas de Antigua Fundación[2], las Agustinas de la Limpia Concepción[3], las Clarisas de la Victoria[4], las Carmelitas de San José[5], las Capuchinas de la Santísima Trinidad[6], las Dominicas de Santa Rosa de Lima[7] y las Carmelitas de San Rafael o Carmen Bajo[8]. Al igual que en el resto de América Latina, estos son parte del paisaje urbano, constituyendo en su interior, verdaderos "micromundos" dentro de la ciudad. Tras los muros conventuales transcurre la vida cotidiana marcada, según el espíritu de cada Orden, por los distintos carismas de sus fundadoras, el espíritu de la propia Regla y fiestas particulares. Pese a ser la oración, la clausura y el silencio los principios básicos de la vida contemplativa, la separación del siglo no es fácil de lograr, pues ha sido

1. Para un resumen del panorama conventual femenino en Santiago colonial, ver: *La Provincia Eclesiástica Chilena, Erección de sus Obispados y División en Parroquias*, Friburgo, 1895, págs. 347-411; GUARDA, G., *La Edad Media de Chile. Historia de la Iglesia desde la fundación de Santiago hasta la incorporación de Chiloé 1541-1826*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2016, págs. 223-233; DUHART, C. y MILLAR, R., "La vida en los claustros: monjas y frailes, disciplinas y devociones", en SAGREDO, R. y GAZMURI, C., coords., *Historia de la vida privada en Chile: el Chile tradicional, de la Conquista a* 1840, Santiago, Taurus, 2005, págs. 125-159.
2. Monasterio de Santa Clara de Antigua Fundación, sus orígenes se remontan a Osorno. En 1567, se instalan en Santiago en 1604, en La Cañada. *La Provincia Eclesiástica Chilena...*, pág. 358; Ver: CRUZ, I., DE LA TAILLE, A. y FUENTES, A., *Cerámica perfumada de las Clarisas. Oficio, terapéutica y consumo. De Chile hacia el mundo. Siglos XVI-XX*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2019.
3. Fundado en 1574, este monasterio se ubica en la manzana comprendida entre las calles Agustinas y Ahumada hasta la Cañada por el sur y la calle atravesada de la Compañía (hoy Bandera) por el poniente. Ver: PEÑA OTAEGUI, C., *Una crónica conventual. Las agustinas de Santiago 1574-1951*, Santiago, 1951.
4. Las Clarisas de la Victoria se desprenden del Monasterio de Santa Clara de Antigua Fundación en 1663 y se establecen en Santiago en la esquina nororiente de la plaza mayor. Ver: GUERNICA, J., de *El Monasterio de Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria en sus cuatro periodos*, Editorial Sagrado Corazón de Jesús, 1944.
5. El Monasterio del Carmen de San José data de 1690, las carmelitas fundadoras vienen de Chuquisaca y se instalan en La Cañada. Ver: *El arca de tres llaves. Crónica del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José*, Santiago, 1989.
6. Establecidas en 1727 en Santiago por Margarita Briones, quien viene con cinco monjas de Toledo, ver: PRIETO, L. F., *Crónica del monasterio de capuchinas*, Santiago, San José, 1911.
7. Las Dominicas de Santa Rosa de Lima comienzan como beaterio en 1580 en Santiago, erigiéndose canónicamente en 1754 con la llegada de tres profesas de Lima. Ver: *Recuerdos históricos del Monasterio de las Religiosas Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile*, Santiago, Lagunas, 1923.
8. El Monasterio del Carmen de San Rafael o Carmen Bajo se erige en 1770 por iniciativa de Manuel de Zañartu. Ver: *La Provincia Eclesiástica Chilena...*, págs. 398-403.

común la mitigación de las constituciones originales. Son usuales las amonestaciones y disposiciones episcopales a fin de terminar con los llamados "abusos" e incluso "excesos" que apartarían a las religiosas de la Regla original.

Al interior, conviven las religiosas profesas o de coro, llamadas comúnmente de velo negro, con las novicias y legas que portan velo blanco; asimismo, habitan en los monasterios, seglares, que pueden ser beatas, educandas, criadas, criados, peones y esclavos. Así, al igual que el mundo, comparten intramuros los distintos estratos sociales que se organizan y retroalimentan jerárquicamente. Es el locutorio el lugar establecido oficialmente para el vínculo con el exterior, con su reja que simboliza y visualiza la separación con el mundo. Este se presta para diferentes manifestaciones culturales, transacciones económicas y, por cierto, para la evangelización de quienes visitan a las religiosas.

A partir de la variada y rica documentación que por siglos ha custodiado el archivo de las dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile, en este artículo proponemos el estudio y análisis de la figura de Ignacio García, sacerdote de la Compañía de Jesús, fundador del Monasterio, quien muere con fama de santidad en 1754. Específicamente, planteamos el análisis de la "vida y milagros" del jesuita, a la luz de su inconcluso proceso de santidad, en dos niveles:

1. Su biografía, su mística y sus propios escritos edificantes.
2. La hagiografía en torno a su persona, la cual da cuenta de:
   - los aspectos "maravillosos" de su vida;
   - la práctica heroica de las virtudes, nudo del corpus hagiográfico;
   - los diversos hechos sobrenaturales que le son atribuidos por los devotos y la audiencia pía en general.

Si bien Perú cuenta con cinco santos para el periodo colonial —Santa Rosa de Lima, patrona de América (1586-1617); Santo Toribio de Mogrovejo (1538-1606), prelado de origen español y obispo de la ciudad; los legos dominicos San Martín de Porras (1539-1639) y San Juan Masías (1585-1645); y el franciscano San Francisco Solano (1549-1610)[9]; Chile

9. Dentro de la abundante literatura existente para el estudio de los santos peruanos; a la luz de este artículo, destacamos: SÁNCHEZ CONCHA, R., *Santos y santidad en el Perú virreinal*, Lima, Siklos, 2003; MUJICA PINILLIA, R., *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2001; MILLAR, R., *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en*

debe esperar hasta el año 1987 para que se proclame su primera beata, la carmelita Teresa de Los Andes (Juanita Fernández Solar, 1900-1920)[10], quien vivió durante las primeras dos décadas del siglo XX. Dado que el factor clave para alcanzar la santidad por parte de una persona y poder ser canonizada, es el ejercicio heroico de las virtudes, obviamente nuestro país contó con santos anteriormente.

En los complejos procesos de canonización[11], convergen la biografía y la historia póstuma de las figuras que se busca llevar a los altares. Son fundamentales entonces los testigos y los devotos para que la Iglesia se pronuncie y abra un proceso para poder llamar con propiedad santo a un hombre o una mujer.

En Chile sólo contamos con dos santos: Teresa de Los Andes y Alberto Hurtado[12], ambos del siglo XX, no obstante, existen alrededor de veinte procesos en curso y sólo uno de ellos corresponde al periodo colonial.

Como bien ha señalado el especialista René Millar, en Chile las fuentes hagiográficas han sido escasamente consultadas, por lo mismo pretendemos develar la vida ejemplar del jesuita y los documentos que dan cuenta de ella y de sus milagros, a partir de las valiosas fuentes que se encuentran en el archivo del monasterio de Santa Rosa de Lima de Santiago, recientemente catalogado y digitalizado[13].

Perú y Chile, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2010.

10. Ver: DE LA TAILLE-TRÉTINVILLE, A., "El proceso de beatificación y canonización de la primera santa chilena. Teresa de Los Andes: factor de unidad nacional (1947-1993)", *Revista de Historia y Geografía*, 36, 2017, págs. 89-106.
11. GUTIÉRREZ, J. L., "La normativa actual sobre las causas de canonización", en *Ius Canonicum*, Vol. XXXII, Nº 63, 1992, págs. 39-65; RENOUX, Ch., "Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée : les procès de canonisation", *Mélanges de l'école française de Rome*, 105, 1993, págs. 177-217.
12. Con respecto a Alberto Hurtado, ver: FERNÁNDEZ, S., *Un disparo a la eternidad. Retiros espirituales predicados por el Padre Alberto Hurtado, S.J*; *Escritos inéditos del Padre Hurtado, S.J.*, vol. 1, Santiago, Ediciones Universidad Católica 2002; *La búsqueda de Dios. Conferencias, artículos y discursos pastorales del Padre Alberto Hurtado, S.J.*; *Escritos inéditos del Padre Hurtado, S.J.* Vol. 4, Santiago, Ediciones Universidad Católica, 2005; SALAS, F. M., *La formación jesuita de Alberto Hurtado. De Chillán a Lovaina (1923-1936)*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018.
13. Entre los años 2014 y 2015, gracias a los fondos otorgados por la British Library, mediante concurso abierto, logramos la adjudicación del proyecto EAP 1289, "Digitisation and Enhancement of the Monastery of Dominican Nuns (1754-1900)". El resultado fue la digitalización de 35.000 documentos contenidos en el Archivo de las Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile (ADSR), su catalogación y preservación.

La única postulación chilena oficial del periodo hispano a la santidad es la del hermano lego franciscano Pedro Bardeci (1641-1700), que en vida gozó de gran popularidad[14]. Asimismo, son conocidos los "mártires de Elicura", tres jesuitas que murieron en manos de los araucanos en 1612, cuyos procesos sólo se iniciaron sin pasar a la oficialidad[15]. Al comparar con el caso peruano y teniendo en cuenta el contexto histórico de una profunda religiosidad, nos preguntamos qué otros casos hubo en Chile que ameritaran al menos relatos hagiográficos.

La investigación en tres archivos monásticos coloniales -Carmen de San José, Santa Clara de Antigua Fundación y Dominicas de Santa Rosa de Lima- nos ha revelado que este tipo de fuentes no abunda, al contrario, en el Carmelo existen algunas necrologías y las clarisas no las han conservado. En cambio, el antiguo beaterio de Santa Rosa y luego Monasterio con el mismo nombre sí las ha preservado para cinco casos: el jesuita Ignacio García, las religiosas dominicas María Mercedes Valdés Carrera (1738-1793), María Luisa de Jesús Josefa García Huidobro (c. siglos XVIII-XIX), y Dolores Peña y Lillo (1739-1823), y la llamada "beatita Benavides" (1777-1849)[16].

Aunque no ha sido canonizado, por el modelo de santidad que representa, por los milagros que se le atribuyen y por la riqueza de la documentación conservada, Ignacio García encarna un ejemplo atractivo de santidad en el Barroco americano, y, específicamente, para el caso chileno que no cuenta con santos en el periodo. Asimismo, el hecho de que los registros relativos a este jesuita hayan sido resguardados por años, transcritos e incluso en parte editados, revela la intención por iniciar un proceso para llevarlo a los altares durante el siglo XVIII. Si bien la iniciativa fue truncada por la partida de la Compañía de Jesús en 1767,

14. Sobre el caso de Pedro Bardeci, ver: ROVEGNO, J., *Fray Pedro Bardeci: siervo de Dios*, Santiago, Talleres J. M., 2003.

15. Sobre los mártires de Elicura, ver: BLANCO, J. M., *Historia documentada de los mártires de Elicura en la Araucanía (Chile)*, Buenos Aires, 1937.

16. DÍAZ, S., s.j., *Vida de la Madre Mercedes de la Purificación*, original manuscrito en: vol. 0006 ADSR; editado posteriormente: DÍAZ, S., *Vida y virtudes de sor María Mercedes de la Purificación. Religiosa dominica del Monasterio de Santa Rosa 1738-1792)*, Santiago, Imprenta de San José, Santiago, 1919; "Libro de la Madre Luisa de Jesús María Josefa G. Huidobro" (inédito, vol. 0007 A DSR); legajo de documentos diversos sobre la vida de Carmen Benavides y Mujica, "Beatita Benavides" (1777-1849) (inédito, vol 0008 ADSR; documentos originales de la correspondencia enviada por Sor Dolores Peña y Lillo a su confesor, el padre jesuita Manuel Álvarez (vol. 0010); Editados y publicados por KORDIC, R., *Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769),* Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Verwuert-Universidad de Navarra, 2008.

las fuentes permiten vislumbrar cómo el ideal de santidad de la época se ha plasmado en Chile y qué aspectos modélicos se han rescatado en relación con su vida y milagros. La historiografía referida al tema, señala que las hagiografías perseguían prioritariamente edificar y enseñar, por ello, anota René Millar, "se debatían entre lo admirable y lo imitable", así como también buscaban resaltar alguna orden religiosa o representar una "conciencia colectiva", en este caso, al Monasterio de Dominicas de Santiago[17]. Estos lineamientos propios de la hagiografía atraviesan toda la documentación analizada y nos llevan a considerar los escritos en cuestión como parte de dicho género.

El corpus de fuentes en torno a Ignacio García puede ser clasificado en dos áreas: por una parte, aquellos documentos emanados de su propia pluma: especialmente cartas, oraciones, suspiros, votos y resoluciones de vida interior. Por otra, las fuentes propiamente hagiográficas, las cuales muchas veces recogen y trascriben los primeros. Todas escritas por miembros de la Compañía de Jesús; se trata específicamente de dos biografías del siglo XVIII (una del jesuita Francisco Zeballos y otra anónima)[18], la oración fúnebre del mismo Zeballos[19] y una reedición de 1864 del compendio de su vida escrito por el también jesuita Manuel José Álvarez, en 1765[20].

Estas fuentes permiten también comprobar en qué medida, el llamado de la Santa Sede durante el siglo XVII a escribir las vidas edificantes —modelos a seguir— en forma más real que "maravillosa", es acogida en Hispanoamérica[21]. La intervención al respecto del Papa Urbano VIII para terminar con los abusos en los procesos de canonización,[22] se proyecta en la biografía de Ignacio García. Como en todas las hagiogra-

17. MILLAR, R., "Las hagiografías y los procesos de canonización como fuentes para la historia de la religiosidad en la América Hispana", *Revista Historia Universidad de Concepción,* 20, vol. I, enero-junio 2012. págs. 142 y ss

18. ZEVALLOS, F. J., s.j., *Vida y virtudes del Siervo de Dios Padre Ignacio García de la Compañía de* Jesús, manuscrito, ADSR, vol. 0001; Anónimo (probablemente un miembro de la Compañía de Jesús), "JHS: Pracissa est velut aterente vita mea dumaduc Ordiner succedit me, Isaías cap., 38". c. Siglo XVIII, manuscrito, ADSR, vol. 0003.

19. Oración fúnebre pronunciada en las exequias que se celebraron en las hornas del P. Ignacio García por el P. Javier Ceballos, de la Compañía de Jesús, inédito, ADSR, vol. 0002.

20. ÁLVAREZ, Manuel José, s.j., *Compendio de la vida del apostólico varón P. Ignacio García de la Compañía de Jesús*, Santiago, Imprenta El Independiente, 1864. En la primera página se señala que el libro fue escrito en 1765 y se trata de una reedición.

21. MILLAR, R., 2012, "Las hagiografías y los procesos de canonización…", Op. Cit.

22. RENOUX, Ch., Op. Cit., p. 187 y ss.

fías de la época, se inserta una "protesta"[23], nota introductoria en la que en este caso, el jesuita Álvarez aclara que: "Obedeciendo con la mayor veneración y rendimiento al decreto de nuestro muy santo padre Urbano VIII, expedido a 15 de marzo de 1625, y confirmado a 5 de julio de 1631, en que prohíbe escribir las vidas de varones ilustres sin aprobación de los superiores, y sin la debida protestación de sus autores [...] solo quiero que a todo lo que se dijere en esta parte, se le dé solo aquel crédito que corresponde a un fe puramente humana y falible; sujetándolo todo, como obediente hijo de la santa Iglesia, a su corrección y juicio; como que a ella solamente toca la determinación fija de todos estos puntos"[24].

Una vida ejemplar[25]

Hijo de padres cristianos y devotos, Ignacio García nace en 1692 en Galicia. Aventajado intelectualmente, desde niño sobresale en la escuela elemental y luego en las aulas de la Compañía de Jesús; no sólo por su aprendizaje sino también por sus prácticas de piedad, pues frecuenta los sacramentos, reza el rosario y evita los juegos.

En su tiempo libre lee libros devotos y hace oración; en vacaciones visita los templos de la ciudad y conoce los conventos. Decidido a entrar en "religión" sin saber por cual optar, frente al Santísimo recibe la inspiración de servir en la Compañía de Jesús. Durante su noviciado en Villagarcía, gustoso realiza todos los trabajos que le encomiendan, al mismo tiempo que se entrega a los pobres, causando admiración por su capacidad de oración. Después de pronunciar los votos, estudia filosofía en Galicia y Salamanca. En ese momento siente un llamado para ir a las Indias y parte a Chile, previo paso por Buenos Aires y Mendoza.

Llegado a Santiago de Chile, pronto se dirige a Coquimbo y Concepción. En la capital atiende a las religiosas de los seis monasterios existentes, predica los ejercicios ignacianos, oye sus confesiones generales, guiando a las religiosas por el "camino de la perfección". Dice

23. RUBIAL GARCÍA, A., "La Hagiografía. Su evolución histórica y su recepción historiográfica actual", en: BIEÑKO DE PERALTA, D., y BRAVO RUBIO, B (coords.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII*, México, Conalcuta, 2008, pág. 21.
24. ÁLVAREZ, Op. Cit., pág. 3.
25. La síntesis de la vida de Ignacio García que presentamos a continuación corresponde a una síntesis de las fuentes biográficas contenidas en el ADSR. Especialmente, ZEBALLOS, Op. Cit. y ÁLVAREZ, Op. Cit.

el biógrafo que oye las confesiones de monjas por tres o cuatro horas exhortándolas en la oración. Atiende también a presos en las cárceles, sentenciados en las horcas, enfermos en los hospitales y se ocupa de la conversión de recogidas, esclavos e indios.

Es asiduo a las misiones: se le ve en Choapa, la Ligua, Illapel, Petorca, Quillota, San Pedro, Melipilla, Colchagua y Malloa. Se aloja en pabellones de campaña y, si es necesario, en ramadas. Al saberse que está el Padre Ignacio en misión "acude el gentío", y cuando falta espacio en las capillas, predica a campo traviesa. Intelectual y profesor nato, para enseñar la doctrina se ayuda de lienzos con imágenes que muestran gráficamente el infierno u otras escenas evangélicas que conmueven a los pecadores por medio de la vista y del oído. Conocida su compasión en el confesionario, lo buscan los peores pecadores.

Dentro de sus principales obras figura la fundación de la "residencia de San Fernando", uno de los mejores colegios de la provincia y la del monasterio de Santa Rosa, en honor a la patrona de América. Hasta ese momento, vivía un grupo de beatas pobremente, "sin fincas con que mantenerse" y el Padre Ignacio es figura central cuando se requieren fondos para construir y decorar la Iglesia, lograr la licencia del rey e interceder con el obispo de Lima para que se trasladen dominicas peruanas y así dar inicio a la nueva fundación. Según las fuentes para esto lo habría llamado la Providencia a las Indias[26].

En cuanto a los cargos que desempeña en la Compañía, es vicerrector del colegio seminario de Bucalemu, consultor extraordinario de provincia, encargado de la prefectura de la congregación de Nuestra Señora y rector del Colegio Máximo de San Miguel.

Todas sus labores las realiza a la perfección sin lamentaciones de ninguna especie y preocupándose siempre de acoger y atender a los más desamparados en todo sentido: esclavos, enfermos, pobres, recogidas; sin por eso desatender a las personas "más distinguidas", cuyas limosnas y apoyo son indispensables a la hora de emprender nuevas obras. Predicador incansable, se le ve en el púlpito, la plaza, la calle y en los lugares más insospechados proclamando el Evangelio.

26. ÁLVAREZ, Op. Cit., pág. 62. Al respecto, un rol relevante le atribuyen al Padre García las Dominicas, tanto en la tradición oral como en los escritos propios de la Orden. Ver: *Recuerdos históricos*... Op. Cit.

Gran impulsor de la lectura y escritura, durante su vida también redacta oraciones y manuales de piedad que aún se conservan en la Biblioteca de las dominicas, tal vez los más famosos, *La respiración del alma* y la *Novena a Nuestra Señora de Pastoriza*. Otras de sus obras son: *Desengaño consejero sobre los ejercicios de San Ignacio*; *Cultivo de las virtudes en el jardín del alma* y *Contemplación seráfica sobre las perfecciones divinas.*

A los 58 años un resfrío grave termina con su vida. En su lecho de muerte se congregan desde el Obispo Manuel de Alday y "lo más florido de la ciudad", hasta los más humildes servidores del reino. Los últimos momentos del padre Ignacio en la Tierra son de un gran sufrimiento, llegando incluso a la tentación de desesperarse por los dolores que afligen su cuerpo. Se alegra, sin embargo, ante la noticia de la llegada de las religiosas del Perú a fundar el Monasterio de Santa Rosa. Ellas le obsequian una imagen de la santa limeña que le dará consuelo y compañía en su trance final. Incluso puede dictar a Javier Cevallos, jesuita que escribirá su vida, una carta de agradecimiento a las religiosas.

La historia póstuma y los milagros

Luego de su muerte, se abre otra etapa en la historia de Ignacio García. Llegan multitudes a despedirlo, todos quieren tocar el cadáver, besarle los pies, y, lo más importante, llevarse alguna reliquia, tradición que ha persistido desde los primeros cristianos[27]. Así el cuerpo debe ser defendido de los innumerables devotos que se apoderan de trozos de su sotana y que no dudan en arrancarle la barba, con tal de conservar algo suyo por el poder milagroso que ya le atribuyen al recién fallecido. Por dos días se vela el cadáver y para su funeral la Iglesia de la Compañía y las calles de sus alrededores se ven extremadamente concurridas[28].

Ilustrativo del contexto barroco en que vive es el deseo del padre Ignacio de que su corazón repose bajo el altar de la Virgen de Patoriza de la Iglesia de las Dominicas. Se cumple su anhelo y el cirujano encargado de la operación se ve beneficiado por el primer milagro que se le adjudica, al ser curado de una horrible llaga al colocar sobre

27. BOUCHARD, F., *Les reliques des saints. Une source des miracles,* París, Salvator, 2013, pág. 17.
28. CRUZ O., I., *La muerte. Transfiguración de la vida*, Santiago, Ediciones Universidad Católica, 1997, pág. 139. La autora analiza el caso del Padre García en el contexto de las pompas fúnebres barrocas en el Reino de Chile.

el ella el corazón[29]. En paralelo, varios lienzos se empapan con su sangre, como lo prueba una preciosa reliquia que conservan hasta hoy las dominicas. El cuerpo permanece sepultado en la Iglesia de la Compañía hasta el incendio de 1863, pasando por disposición del arzobispo Rafael Valdivieso a ser custodiado por las religiosas que lamentan su extravío en el siglo XX.

Muy pronto comienza a propagarse la fama de santidad del jesuita - "Gradúa el vulgo la santidad por las maravillas que se hacen a los ojos del mundo", dice la hagiografía[30]. Se difunden la práctica heroica de las virtudes, como otros rasgos de su personalidad. Dicen los biógrafos que el padre García procuró adornar su corazón con todas las virtudes, "pero en primer lugar la de la humildad". Para probar su modestia citan los escritos íntimos de García en que se describe a sí mismo sin piedad:

> [soy] soberbio, rudo, sensual, mentecato, vano, ambicioso, presumido, flojo, perezoso, tonto, desocupado, flaco, enfermo, hediondo, aborrecible; soy ignorante con presunción de sabio, un rudo con presunción de ingenioso, un mudo con presunción de elocuente. Soy un gusano que nací de podredumbre, una hormiga que trabaja mucho y hago poco, una araña que gasto el tiempo en tramar cosas inútiles, un zángano que como lo que otros trabajan, una ortiga que a todos punzo, ajenjo que a todos disgusto, espino que a todos clavo, un basilisco que mato a los que me ven con mi mal ejemplo. Soy hiel a quien todos amargo [...]. Dios mío; dadme el conocimiento de mi bajeza, y que yo diga y sienta con el corazón lo que pronuncio con los labios. Deseo, Señor, a gloria vuestra una humildad tan profunda, cuanto fue altiva la soberbia de Lucifer" [Siendo yo tan indigno y despreciable][31].

Como una práctica de la humildad atribuían los jesuitas las terribles mortificaciones a que sometía su cuerpo el Padre García, quien llevaba siempre cilicios y ayunaba constantemente:

> Condenó su cuerpo a la penitencia y al trabajo de por vida; reservando solo para la eternidad el descanso: fue continua la guerra que hizo a sus sentidos y no paró hasta triunfar gloriosamente de todos"[32].

29. Dicho milagro se relata en los documentos manuscritos y en la biografía. ÁLVAREZ, Op. Cit., págs. 104-105.
30. ÁLVAREZ, Op. Cit., pág. 109.
31. ÁLVAREZ, Op. Cit., pág. 131.
32. "¿Cuántas toleró en las misiones campestres, caminando vestido de cilicios por cuestas empinadas, por quebradas profundas, atravesando ríos caudalosos y atropellando por continuos peligros de la vida; por su ninguna pericia en el manejo

Destacaban su mirada baja; la mortificación total del gusto (incluso agregaba agua fría a las viandas o polvos amargos para privarlas de su sabor y no poder deleitarse). Dormía poco y sobre el entablado de su aposento, donde jamás se sentaba; leía o estudiaba en pie, rezaba siempre de rodillas y llevaba en su pecho "una cruz de plomo que pesaba más de dos libras, guarnecida de agudas puntas [...] en la memoria de la de Nuestro Señor".

Todos estos sacrificios los ofrecía a Dios por las empresas de mayor gloria, por la conversión de las almas, o para triunfar sobre alguna "pasioncilla". Propio de la tradición cristiana y exacerbado durante el Barroco, asumía el sufrimiento vicario reparador, pues muchas veces imponía a quienes se confesaban una penitencia breve, reservando otra para sí[33]. La penitencia física que destacan los biógrafos en torno al jesuita es también propia del género hagiográfico en América en la época barroca; su origen estaba en los tratados espirituales que nutrían el espíritu de los hombres consagrados o laicos que buscaban la perfección moral, cuyo autodominio se manifestaba generalmente en el maltrato al propio cuerpo por ser éste fuente de tentaciones. Por ello, era común que las vidas ejemplares, que siempre tenían un fin didáctico y evangelizador destacaran este aspecto, sobre todo en Hispanoamérica durante los siglos XVII y XVIII[34].

Asimismo, mucho protagonismo daban los biógrafos al ejercicio de la caridad por parte del padre García, quien "No permitía que en su presencia se hablase mal de nadie; [y] disculpaba cuanto podía los defectos de sus prójimos"[35]. Asistía a los contagiosos, y, por lo mismo, era siempre requerido para dar consuelo a enfermos y moribundos.

Junto con referirse a sus virtudes, las hagiografías transcriben parte de sus escritos íntimos —preservados en el archivo monástico-.

---

de la cabalgadura en que marchaba, ya abrasado de los ardores del sol, ya fatigado de la sed, debilitado su cuerpo con ayunos, asperezas y penitencias y hecho un mármol de paciencia por consolar a todos en sus aflicciones? (...) buscando su mayor mortificación en todas las cosas posibles: en pie leía o estudiaba; en pie o de rodillas rezaba el oficio divino, su rosario y otras largas devociones y así escribió todos sus libros", ÁLVAREZ, Op. Cit., pág. 144.

33. ÁLVAREZ, Op. Cit., pág. 144.

34. BORJA, J. H., "Cuerpo y mortificación en la Hagiografía neogranadina", *Theologica Xaveriana*, vol. 57, núm. 162, abril-junio, 2007, págs. 259-285. El autor realiza un completo análisis del rol de la penitencia corporal en la hagiografía y las bases teológicas al respecto.

35. ÁLVAREZ, Op. Cit., pág. 125.

Es el caso de oraciones personales, normas de vida, compromisos, cartas de esclavitud a la Virgen y santos, que sintetizan la entrega total a Dios, dejando ver claramente que se trataba de un místico que había alcanzado la unión con Dios en los más altos niveles de la contemplación. En forma simultánea a los relatos que reconstruyen su vida, se extiende la fama de sus poderes taumatúrgicos. Así sus biógrafos consignan tres milagros post mortem.

El primero se refiere a la curación de una niña de un año, cuyo padre, el capitán Herrera, al ver tan cercana la muerte de su hija logra hacer llegar a sus manos "un retacillo de sotana" del Padre Ignacio, y al pasar la noche la enferma cubierta por la venerada reliquia, habría amanecido totalmente curada.

Muy pronto otros padres desesperados ante un infortunado accidente que tiene a su hija agonizante se hacen de la reliquia y al invocar al jesuita García, la niña logra recuperarse milagrosamente.

En Mendoza, la esclava de un regidor cae gravemente enferma. Ante la impotencia de los médicos que no pueden dar con la cura de un mal al parecer desconocido, es nuevamente el poder de una reliquia del Padre García el único remedio que pone fin a la extraña enfermedad.

Coinciden los biógrafos en que estos "tres sucesos se conservan autorizados en el archivo de la provincia" y señalan: "quiera Dios que en adelante pueda obrar muchos otros"[36].

Esta "vida ejemplar" y la historia póstuma de Ignacio García, contenida en una rica prosa hagiográfica, representa un ejemplo para comprender cómo los modelos de santidad, propios de cada tiempo se traspasan a Hispanoamérica. Se trata ésta de una hagiografía que, si bien constata y describe hechos prodigiosos, entre los que se cuentan impresionantes mortificaciones corporales y poderes taumatúrgicos; se detiene con mucho mayor realce y fuerza en la práctica heroica de las virtudes según las disposiciones de la Santa Sede.

Es significativo constatar también cómo el ideal masculino de santidad jesuita, empapado por la fuerza de Ignacio de Loyola, se personifica en Ignacio García, quien sin temor cruza el océano, se aventura a los peligros y duerme a la intemperie; con tal de evangelizar, además

36. ÁLVAREZ, Op. Cit., pág. 111.

de cultivar las letras y tratar con personas de todo tipo. Se trata de una vida intensa, sin descanso, sin lugar fijo de residencia, abierta a los cambios, traslados, gestiones, estudios, escritura, salidas nocturnas, todo esto acompañado de la mortificación total del cuerpo.

Aunque la vida de Ignacio García es casi imposible de resumir, llama la atención cómo los biógrafos buscan con la misma dedicación, resaltar la heroicidad de las virtudes. En el caso de Manuel Álvarez divide su obra en dos libros, uno biográfico y el otro "en que se contienen sus admirables virtudes y otros dones sobrenaturales". Asimismo, es sugerente la falta de situaciones sobrenaturales como apariciones y diálogos con la divinidad, para entregar una dimensión de "normalidad" en la vida del jesuita.

A modo de conclusión

Por el tipo de escritos que recogen los aspectos biográficos y por la forma de sistematizarlas, es de suponer e incluso aventurar que se intentó comenzar un proceso de canonización. Por consiguiente, el rigor del relato referido al jesuita en que se procura omitir detalles "maravillosos", puede deberse a su intención de postular una causa ajustándose a las disposiciones de la Santa Sede que desde el papado de Urbano VIII en el siglo XVII, ha exigido evitar las exageraciones a la hora de escribir las vidas de santos.

La relectura del corpus documental en torno a la figura de Ignacio García, permite sostener entonces al menos dos conclusiones:

Primera, el modelo que subyace en los documentos referidos al jesuita responde a una dinámica hagiográfica propia de su tiempo, en que la fuerza no está tanto en los hechos preternaturales, sino en el ejercicio heroico de las virtudes. El caso de Ignacio García es sugerente para constatar entonces cómo este arquetipo de santo se ha traspasado al Nuevo Mundo, tanto a la Nueva España y el Virreinato del Perú, como a la Capitanía General de Chile, la más austral de América.

Segunda, la disposición de los documentos en el archivo de las Dominicas de Santa Rosa, la voluntad por no dispersarlos, la conservación de una reliquia del sacerdote en manos de las religiosas (el pañuelo con la sangre emanada del corazón) por una parte; y, por otra,

la reedición de la biografía del jesuita el año 1865, la conservación de la máscara mortuoria y de dos retratos presuntamente de época en el Archivo de los jesuitas en Chile, sugieren no sólo la importancia de Ignacio García para la historia del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Santiago de Chile; sino el interés de la Compañía de Jesús por contar con un santo local dentro del proceso de reinserción durante la segunda mitad del siglo XIX.

Sin embargo, queda la pregunta abierta sobre la interrupción del proceso. Aunque la explicación para el siglo XVIII es evidente: la expulsión de la Compañía; los claros intentos por reintegrar la devoción durante el siglo XI, la ya mencionada biografía y los retratos, no presentan una continuidad posterior y se mantienen al interior de la Compañía de Jesús. Por lo mismo, los planteamientos de esta aproximación histórica al proceso inconcluso de Ignacio García se presentan como introductorios para continuar con la investigación a futuro, a fin de develar los verdaderos alcances de la devoción a Ignacio García más allá de los jesuitas[37]

Por último, cabe destacar que este corpus hagiográfico permite observar cómo en el último rincón del mundo se hacen presentes los más altos ideales de santidad modernos, cuyos testimonios al parecer olvidados por la historiografía, se constituyen en llave maestra para seguir profundizando en la historia de la religiosidad del Chile colonial.

37. En el Congreso internacional *Integración, reintegración y desintegración religiosa en Europa y América* (Universidad Católica de Chile, enero 2019), hemos presentado una ponencia que recoge este tema: "Reintegrar una devoción jesuita: escritos, retratos y máscara mortuoria de Ignacio García (siglos XVIII y XIX)".

Hasta aquí llegamos. En octubre de 2020

No ha sido un buen año, pero no perdimos la esperanza.