



Ramón Jiménez Gómez

“Reliquias y milagros de un ermitaño. La devoción a Gregorio López en Nueva España durante la primera mitad del siglo XVII”

p. 199-236

Devociones religiosas en México y Perú: siglos XVI-XVIII

Gisela von Wobeser (coordinación)

María Fernanda Mora Reyes (coordinación)

Ramón Jiménez Gómez (coordinación)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2021

312 p.

Figuras

(Historia Novohispana 113)

ISBN 978-607-30-4495-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 2 de septiembre de 2021

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/731/devociones_religiosas.html

D. R. © 2021, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



IV

DEVOCIONES A VENERABLES



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Reliquias y milagros de un ermitaño. La devoción a Gregorio López en Nueva España durante la primera mitad del siglo XVII*

RAMÓN JIMÉNEZ GÓMEZ

Universidad Nacional Autónoma de México

Posgrado en Historia

Los santos, muertos o vivos, eran, pues, para los fieles lo sagrado accesible, independiente de toda mediación clerical, puesto que era suficiente, para beneficiarse de sus virtudes, ir a encontrarlos cuando aún eran de este mundo o visitar su tumba después de que murieran.

André Vauchez**

El 20 de julio de 1596, en el pueblo de Santa Fe, cercano a la ciudad de México, murió Gregorio López, un ermitaño madrileño que había vivido en varias regiones de Nueva España por espacio de treinta y tres años. Durante su entierro, algunos de los asistentes intentaron cortar pedazos de su vestimenta y arrancarle “cabellos de la cabeza y pelos de la barba”, ya que había muerto en olor de santidad y querían hacerse con sus reliquias.¹ Años más tarde, la Corona y el Arzobispado de México sumaron esfuerzos para que se le abriera un proceso de canonización y fuera elevado a los altares. Aunque su postulación fue recibida por la Santa Sede en 1675, con lo cual se le otorgaría el título de “siervo de Dios”, nunca se consiguió la anhelada canonización. Pese a ello, los novohispanos lo tuvieron por santo y le rindieron culto: veneraron sus imágenes y reliquias, invocaron su nombre para solicitar algún milagro y circularon sus hagiografías.² A finales del siglo xvii, el jesuita Francisco de Florencia declaraba que esta devoción estaba generalizada tanto en nobles como en plebeyos, en eclesiásticos y seglares, y que se había extendido más allá del virreinato novohispano.³



El presente texto tiene como objetivo estudiar el origen y la expansión de esta devoción durante la primera mitad del siglo xvii. A partir del análisis de las hagiografías que se escribieron sobre Gregorio López a principios de aquella centuria y de los testimonios rendidos en su proceso de canonización, este trabajo pretende explicar cuándo y cómo surgió dicha devoción, quiénes fueron sus principales promotores, en qué regiones se propagó y de qué formas se manifestó. Así, este escrito se inserta en la historiografía que, en las últimas décadas, se ha interesado por el estudio de la santidad y las devociones religiosas, particularmente en la Monarquía hispánica y en Nueva España.⁴

El ermitaño

Desde que el cristianismo impulsó el culto a los santos entre los siglos iv y vi de nuestra era, los ermitaños, al igual que los mártires y los obispos, fueron considerados dignos de ser venerados, pues se habían alejado de los placeres mundanos para llevar una vida de oración y penitencia.⁵ Personajes como san Pablo de Tebas, san Antonio Abad, san Simeón Estilita o san Hilarión fueron retratados en diversas hagiografías, en las que sus autores, como san Atanasio o san Jerónimo, fijaron los tópicos básicos que constituirían la imagen del ermitaño ideal: vida solitaria, vestimenta parca, ayunos rigurosos, ascetismo extremo, oración continua y una lucha incesante contra el demonio y sus tentaciones.⁶ Esta imagen modélica se fue distanciando de la realidad sobre todo a partir del siglo xi, cuando el eremitismo se difundió por Occidente, ya que los ermitaños, más que permanecer lejos del mundo, se acercaban a pueblos y ciudades en donde fungían como predicadores, consejeros, profetas y taumaturgos.⁷ Algunos llegaron a aprovecharse de su estilo de vida para ganar dinero y prestigio; otros ejercieron su religiosidad de manera autónoma, fuera del control de los eclesiásticos a quienes acusaban de haber desvirtuado el mensaje evangélico por el lujo con el que vivían. En consecuencia, las autoridades religiosas intentaron reglamentarlos, colocándolos bajo la vigilancia de un superior o incorporándolos en alguna orden religiosa.⁸ Pese a estas tentativas, los eremitas itinerantes no desaparecieron; al contrario, al ser considerados intermediarios entre Dios y los hombres, es decir, verdaderos “santos vivos” como apunta Antonio Rubial,⁹ siguieron recorriendo los campos y las urbes hasta los albores del siglo xviii.¹⁰

El fenómeno eremítico también estuvo presente en América, y Nueva España no fue la excepción. Numerosos ermitaños poblaron los parajes novohispanos y, tal como había sucedido en el Viejo Mundo, varios de ellos fueron tenidos por santos, capaces de profetizar el futuro, penetrar en la conciencia de los hombres y hacer milagros. Tal fue el caso de Bartolomé de Torres, un ermitaño mestizo vinculado al santuario Chalma, de quien se decía obraba curaciones milagrosas y convertía a los pecadores, o del toledano Juan Bautista de Jesús, quien poseía en su ermita de Tlaxcala una imagen de la Virgen María (a quien bautizó como Nuestra Señora de la Defensa) con la cual, a decir de sus coetáneos, experimentaba diversos portentos.¹¹ Pero de todos los ermitaños novohispanos que gozaron de fama de santidad, el de mayor renombre fue Gregorio López, quien llegó a ser considerado el “primer anacoreta de las Indias Occidentales” y al único que se le inició un proceso de canonización en Roma que, aunque infructuoso, causó gran sensación en su momento.¹² Asimismo, su nombre pudo ser conocido en otras latitudes y persistir al correr de los siglos, ya que alrededor de él también se tejieron varias leyendas que le dieron bastante notoriedad, siendo la más famosa aquella que aseguraba que era un hijo ilegítimo de Felipe II, y que incluso podría tratarse del infante don Carlos.¹³

Gregorio López nació en la villa de Madrid el 4 de julio de 1542. Fue bautizado en la parroquia de San Gil con ese nombre por haber llegado al mundo el día de san Gregorio Taumaturgo.¹⁴ Se ignora quiénes fueron sus padres y sus hermanos, en parte porque él nunca quiso revelar sus orígenes familiares. Este silencio, a la postre, fue uno de los alicientes que provocó las leyendas referidas.

Tampoco se sabe cómo transcurrieron sus primeros años ni qué motivos tuvo para viajar a América. El padre Francisco Losa, quien fue su discípulo y primer y principal hagiógrafo, argumentó en su obra *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España*, la cual fue publicada en México en 1613, que desde muy joven Gregorio López se sintió atraído por la soledad y el recogimiento interior, tal vez por haber tenido contacto con un ermitaño durante su infancia, poco antes de que su padre lo llevara a la Corte a servir como paje. Por ende, a pesar de que sirvió allí durante tres años, nunca logró acostumbrarse a la vida cortesana, situación que lo incitó a dejar todo



atrás y dedicarse a peregrinar por varios santuarios castellanos. En uno de ellos, el de Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura, tuvo una revelación en la cual la Virgen le ordenaba ir a Nueva España. Este suceso, a decir de Losa, fue la causa principal que lo impulsó a embarcarse hacia el Nuevo Mundo.¹⁵

Si bien no se puede descartar lo que señala la hagiografía, pues es probable que Gregorio López sí se hubiera decantado por una vida más espiritual desde que estaba en la metrópoli y que haya cruzado el Atlántico por una mariofanía que creyó tener, tampoco se puede soslayar que Francisco Losa escribió una historia idealizada, ya que el objetivo de las hagiografías era exaltar a sus personajes para que fueran venerados, incluso imitados hasta donde fuera posible. En consecuencia, más que narrar lo que había sucedido, estos textos resaltaban lo ejemplar y lo edificante, y presentaban el camino que habían recorrido dichos individuos para alcanzar la santidad y, así, fungir como modelos de comportamiento para quienes los leyeran o los escucharan.¹⁶ Por consiguiente, muchos de los protagonistas de las hagiografías aparecen con rasgos precoces de santidad, pues se quería enfatizar que desde la niñez habían tenido vocación por la vida espiritual y habían dado muestras de su virtud.¹⁷

En este sentido, otras causas pudieron haber orillado a López a migrar a las Indias. Alain Milhou ha postulado que, probablemente, quería huir de las persecuciones que se habían suscitado contra los alumbrados desde 1559, puesto que, al cultivar una espiritualidad interior, con proposiciones cercanas a las que sostenían aquellos grupos heterodoxos (preferir la oración mental, rechazar las prácticas devocionales, decir que sólo se dejaba llevar por el amor de Dios, etc.) podría haber caído bajo sospecha.¹⁸ Esta hipótesis se refuerza con el hecho de que, ya en Nueva España, fue acusado de herejía en varias ocasiones por no portar imágenes ni rosarios, por su poca o nula asistencia a misa y por no frecuentar los sacramentos.¹⁹ Asimismo, algunas de sus lecturas, como las *Instituciones divinas* de Johannes Tauler, habían sido censuradas con anterioridad por el dominico Melchor Cano y el inquisidor Fernando de Valdés al estar asociadas, precisamente, con los alumbrados.²⁰

Así pues, por estas u otras circunstancias, Gregorio López desembarcó en el puerto de Veracruz en 1562. Tras estar unos días en la ciudad de México, donde trabajó como ayudante de escribano, se dirigió hacia Zaca-

tecas, centro minero que se encontraba en pleno auge por los yacimientos argentíferos que se habían descubierto. Ahí, de acuerdo con la hagiografía de Losa, tras presenciar una pelea por plata en la que murieron dos hombres, reafirmó su vocación por la soledad y decidió convertirse en ermitaño.²¹ Si bien nos encontramos nuevamente ante un tópico hagiográfico (renuncia a la riqueza y preferencia por la vida espiritual), parecer ser que sí fue en el valle de Atemajac, a las afueras de Zacatecas, donde construyó su primera ermita y dio comienzo, a los veinte o veintiún años de edad, a su vida eremítica.²²

Desde ese momento, su estancia en Nueva España se caracterizó por ser bastante itinerante. Residió en el referido valle de Atemajac, la ciudad de México, la Huasteca, la villa de Atlixco, el santuario de los Remedios, el hospital de Oaxtepec y el pueblo de Santa Fe.²³ Esta itinerancia obedeció a las acusaciones de herejía referidas anteriormente, además de que se le tildó de vagabundo y holgazán debido a la vida que llevaba, señalamientos graves en un momento en que el gobierno virreinal estaba implementando una política regia que buscaba erradicar la vagabundez y la holgazanería.²⁴ Pero también se debió a que su salud siempre fue muy endeble, quizá como consecuencia de las prácticas ascéticas que realizaba, como comer una vez al día y dormir pocas horas. Su estancia en el hospital de Oaxtepec y en el pueblo de Santa Fe tuvo que ver, justamente, con estar en lugares donde pudiera recuperarse de sus dolores de estómago y de un tabardillo que contrajo.²⁵

Pese al recelo que despertaba su persona, también hubo quienes lo consideraron un hombre santo, pues no se debe olvidar que, a pesar de que los eremitas itinerantes fueron vistos con desconfianza por los excesos que llegaban a cometer o por tener proposiciones cercanas a la heterodoxia, siempre estuvo presente su imagen como modelo de santidad. Para varios de sus seguidores, entre quienes se encontraban religiosos, obispos y teólogos destacados, Gregorio López era el reflejo de los ermitaños del cristianismo primitivo: era un nuevo san Antonio Abad, un san Pablo de Tebas; incluso no faltó quien lo llamara “san Juan Bautista en el desierto”.²⁶ Peter Burke ha señalado que este proceso de vincular a un individuo con otro, o de atribuirle características de un estereotipo presente en el imaginario colectivo (en este caso, la imagen del ermitaño ideal del cristianismo primitivo) es un fenómeno que se puede observar en la construcción



de nuevos santos: santa Rosa de Lima, por ejemplo, fue vista como una segunda santa Catalina de Siena, mientras que san Carlos Borromeo fue considerado el nuevo san Ambrosio.²⁷

Ahora bien, la fama de santidad de Gregorio López empezó a consolidarse a partir de su estadía en el hospital de la Santa Cruz de Oaxtepec, el cual era administrado por los hermanos de la Caridad, mejor conocidos como hipólitos.²⁸ Ahí, de acuerdo con los testimonios rendidos en su proceso de canonización, tuvieron lugar los dos primeros milagros que se le atribuyeron: la curación de un enfermo y el que socorriera al hospital con víveres cuando estos se agotaron. Con respecto al primer milagro, se dice que un hombre que iba a ser sometido a una intervención por tener un “casco en la cabeza” quedó curado al instante luego de que López le leyera una parte del evangelio de san Juan. En lo que respecta al segundo, en otra ocasión, el hermano mayor del hospital, Esteban de Herrera, le dijo a este venerable que faltaban víveres para los enfermos y no tenía como conseguirlos; acto seguido, de forma inesperada, indios de los pueblos circunvecinos llegaron con aves y huevos.²⁹

Pero Gregorio López no sólo gozó de fama de santidad, sino que además se le tuvo por hombre docto, tanto en ciencias humanas como en ciencias divinas. Lo mismo trataba de cuestiones teológicas que de historia y geografía,³⁰ y así como escribía un libro sobre remedios naturales —basado en sus conocimientos de herbolaria—, podía escribir su propia interpretación del Apocalipsis.³¹ Por esta razón, varios acudieron a él en busca de consejos: el hipólito Lope Rodríguez le pidió que le enseñara a orar de mejor manera, mientras que el franciscano fray Juan de Santiago iba a verlo cuando tenía dudas espirituales.³² De hecho, Francisco Losa aseguraba que el propio virrey Luis de Velasco el joven acudía a su ermita de Santa Fe para tratar asuntos que tenían que ver con el buen gobierno del virreinato.³³ A decir de sus coetáneos, estos conocimientos, especialmente los de materia divina, le habían sido infundidos por Dios, pues sólo de esta manera se podía explicar que interpretara las Sagradas Escrituras “sin haber jamás estudiado letras algunas, ni aun la gramática latina”.³⁴

Finalmente, resta decir que también se le atribuyeron portentos propios de los ermitaños, tales como el don de la profecía, la conversión de los pecadores y la comunicación espiritual. Por ejemplo, se comentaba que había convencido a la esposa del oidor de la Real Audiencia, Francisco

Tello, de abandonar su afición al juego de naipes, ya que estaba en riesgo la salvación de su alma,³⁵ o que se había comunicado en espíritu con Isabel de la Natividad y Ana de la Concepción, monjas profesas de los conventos de la Concepción y Jesús María.³⁶

En suma, Gregorio López, aquel ermitaño de cabello, barba y cejas de color avellana, que usaba un hábito o sotanilla de color marrón,³⁷ fue visto como uno de aquellos venerables que deambularon por el territorio novohispano, a quien Dios había dotado de diversas gracias para demostrar su santidad. Tras su muerte, el culto a sus reliquias se multiplicó y aparecieron las primeras narraciones que atestiguaban sucesos milagrosos cuando invocaban su nombre. Esta devoción crecería durante los siguientes años y se expandiría por varias regiones del virreinato, proceso en el cual tuvieron un papel preponderante su hagiógrafo Francisco Losa y los hermanos hipólitos.

Génesis y propagación de la devoción

Hacia finales del mes de mayo de 1589, luego de haber contraído un tabardillo que casi acaba con su vida, Gregorio López decidió establecerse en el pueblo de Santa Fe, lugar idóneo para recuperarse de sus enfermedades por su “buen temple y aires sanos”. En esta ocasión no estaría solo, pues siete meses después llegó a vivir con él el padre Francisco Losa, quien en ese momento estaba adscrito a la catedral de México y se encargaba de los pobres vergonzantes de la ciudad.³⁸

Losa era originario del pueblo de Cea, perteneciente al obispado de León, en Castilla. Había llegado a Nueva España en 1564, y desde 1568 prestaba sus servicios a la catedral metropolitana.³⁹ Entre 1578 y 1579, el arzobispo Pedro Moya de Contreras lo comisionó para evaluar la ortodoxia de Gregorio López, pues había escuchado diversos rumores sobre el estilo de vida que seguía este ermitaño en las inmediaciones del santuario de los Remedios.⁴⁰ Tras examinarlo, Losa no sólo aprobó su religiosidad, sino que desde ese momento comenzó a frecuentarlo por la fascinación que le había causado. Años después, convencido de que deseaba una vida más espiritual y que López podía ser su maestro, decidió establecerse con él. Para el investigador Jodi Bilinkoff, esta admiración pudo deberse a que ambos profesaban una religiosidad muy parecida, de tendencias místicas y cercana al erasmismo.⁴¹



Una vez instalados en Santa Fe, en una “casita” que había pertenecido al obispo Vasco de Quiroga,⁴² Losa fue partícipe y testigo directo de las actividades que realizaba su maestro; además, se convirtió en su principal intermediario, pues todos los que deseaban visitarlo necesitaban su anuencia.⁴³ Por ejemplo, la esposa del oidor Francisco Tello, referida anteriormente, tardó en entrevistarse con López porque, al principio, Losa no le permitía el acceso porque consideraba que aún no tenía la devoción suficiente ni estaba arrepentida de la vida que llevaba.⁴⁴

Pero el padre Losa no sólo fue discípulo, compañero e intermediario, sino que, como han señalado Bilinkoff y Pierre Ragon, también fue el principal promotor de la imagen de santidad y del culto a Gregorio López.⁴⁵ Y es que después de la muerte de su maestro, además de que se quedó al cuidado de sus restos —que habían sido depositados en la parroquia de Santa Fe— y de la “casita” que les había servido de ermita, emprendió dos acciones fundamentales para el desarrollo de esta devoción: la circulación de reliquias y la redacción de una hagiografía.

Con respecto a la primera, antes de que el cuerpo de López fuera enterrado, Losa decidió cortar pedazos de la mortaja y fragmentos de huesos para tenerlos como reliquias, mismos que repartió entre “la gente principal” que había asistido a los funerales y, con el tiempo, a los fieles que visitaban la ermita.⁴⁶ A partir de este flujo de reliquias, los milagros no se hicieron esperar, lo cual trajo como consecuencia que nuevos devotos acudieran al pueblo de Santa Fe, que poco a poco se fue constituyendo como un destino de peregrinación al cual se podía acudir para buscar sosiego espiritual y, quizá, un portento taumátúrgico.⁴⁷

Los años que siguieron a la muerte de López se registraron cerca de veinte milagros. Más de la mitad le sucedieron a vecinos de la ciudad de México, cuestión que se puede explicar por su cercanía con Santa Fe. Algunos fueron registrados por el propio Losa en su hagiografía; otros, salieron a la luz durante las primeras investigaciones que se hicieron para postular la causa en Roma.

Uno de estos milagros fue atestiguado por doña María Velasco, una “mujer principal” que, sin profesar, se había retirado al convento de la Concepción. Ahí presencié cómo una moza suya, que había enfermado gravemente por comer tierra, sanó milagrosamente tras colocarle un pedazo de tela que había pertenecido a Gregorio López, el cual estaba res-

guardado por las monjas de aquel convento.⁴⁸ Otra mujer, de quien no aparece su nombre, dijo que padecía fuertes dolores de cabeza a tal punto que pensaba que iba a perder el juicio. Los dolores desaparecieron cuando se ajustó en la cabeza una manga que había sido del jubón del ermitaño, “la cual guardaba con mucha devoción y estima”.⁴⁹ Un milagro más le sucedió al esclavo de un “caballero de México” que estaba al borde de la muerte por un accidente que había sufrido; sin embargo, no falleció porque una señora que pasaba por ahí le puso en la frente “un pedacito de la camisa” de López, el cual tenía en su casa por habérselo dado el padre Losa.⁵⁰

Los milagros también sucedieron al interior de las familias. Doña Ana de Mendoza, quien sufría de una enfermedad en los ojos, los cuales a veces le sangraban, le pidió a su esposo don Pedro González de Castro, mayor-domo del hospital de San Lázaro, que la llevara a Santa Fe, pues recordaba que años atrás su padre había traído de aquel lugar un pedazo de la camisa del venerable con el cual había sanado a su hermano, el padre Gabriel de Ayrolo, de un fuerte dolor de muelas. Una vez que llegaron ahí, Losa le puso a doña Ana el sombrero de López y le dio a besar un zapato que le había pertenecido; gracias a este contacto con las reliquias, como era de esperarse, quedó curada de su mal completamente. Su hermana, doña Leonor de Ayrolo, también gozó de esta intercesión, ya que con un trozo de la camisa de López, acaso el mismo que había conseguido su padre, sanó de un oído que le dolía.⁵¹

El rumor de la eficacia de las reliquias pronto se extendió a latitudes más distantes. El sastre Pedro Bernal Zermeño, vecino de la ciudad de Puebla, que acudía a Santa Fe desde que Gregorio estaba con vida, porque le gustaba oír sus consejos, también recurrió a uno de estos retazos de ropa para curar a su familia. Por medio de esta reliquia, a su esposa María de Jesús y a su hija la beata Agustina de la Encarnación se les quitaron unos fuertes dolores de cabeza que sufrían. Otro hijo suyo, de ocho años, quedó curado de un tabardillo y de una disentería, y una hija más se recuperó de una enfermedad del hígado.⁵² De igual manera, el alcalde mayor de la provincia de Igualapa, don Juan de Valdivieso Turcios, por recomendación de don Pedro de Peralta, usó uno de estos fragmentos de camisa para aliviarse de un mal de orina que le causaba graves dolores.⁵³

Como se puede observar, estos milagros son una muestra de que, para ese momento, la devoción a Gregorio López se había arraigado en



las regiones aledañas a Santa Fe, como la ciudad de México, y que había comenzado a expandirse hacia lugares más distantes como Puebla o la provincia de Igualapa. Ahora bien, más allá de evaluar si estos milagros sucedieron en la forma en que aparecen referidos o si, por el contrario, se trataron de curaciones que se dieron por circunstancias naturales, lo importante por destacar es que quienes acudieron a Santa Fe e hicieron uso de las reliquias creían en la santidad de López, es decir, en la capacidad intercesora que tenía para socorrerlos en sus enfermedades y devolverles la salud.

Asimismo, cuando una reliquia había manifestado su efecto, era natural que el beneficiado divulgara la noticia y recomendara la intercesión del venerable. Así había sucedido con las familias Ayrolo y Bernal Zermeño, y así lo hizo el padre Nicolás Martínez, cura y rector del pueblo de Santa Fe, quien después de haberse salvado de morir ahogado en un río por exclamar: “venerable Gregorio López, así como creo que eres santo, favoréceme y sácame de este peligro”, le aconsejó a su hermano, que tenía fuertes dolores de cabeza, y a una mujer de nombre María Andrea, que padecía de “sangre lubia”, que le rezaran al ermitaño. A María Andrea, además, le proporcionó un pedazo de su sayal para que se lo pusiera en su vientre y desaparecieran sus molestias.⁵⁴

Pero la distribución de reliquias no fue el único conducto por el cual se propagó esta devoción. Como he dicho anteriormente, el otro medio fue la hagiografía que escribió el padre Losa, que, si bien no vio la luz de la imprenta hasta 1613, parece ser que circulaba de forma manuscrita desde 1598.⁵⁵ Ahí, Losa no solamente le ofrecía al lector una imagen idealizada de su maestro con todas las virtudes que caracterizaban a los “santos ermitaños” y a los hombres espirituales (ascesis, pobreza, oración continua, ciencia infusa, etc.), sino que además justificaba aquellas acciones que habían generado incertidumbre sobre su ortodoxia.⁵⁶ Por ejemplo, con respecto a su poca o nula asistencia a misa, Losa argumentaba que los eremitas de los primeros tiempos tampoco habían cumplido con ese precepto y, sin embargo, estaban legítimamente justificados porque Dios los había llamado al yermo.⁵⁷ También, a la imputación de no pertenecer a una orden religiosa, argüía que “no hace el hábito al monje”, y que estas acusaciones eran obra del demonio que “acostumbra obscurecer y enterrar la virtud y luz que resplandece y alumbrá”.⁵⁸

Así pues, con base en estos argumentos, Losa buscaba disipar cualquier sospecha que pudiera existir sobre la religiosidad de su maestro, sospechas que también lo alcanzarían a él, pues en 1601 el carmelita fray Francisco del Santísimo Sacramento lo denunció al Santo Oficio por haber dicho algunas proposiciones que, desde su perspectiva, atentaban contra el culto a las imágenes.⁵⁹ Aunque la denuncia no prosperó, quizá pudo haber influido para que la hagiografía tardara en imprimirse. Y es que, además, por aquellos años fueron procesados dos grupos de alumbrados que tenían gran número de seguidores en México y Puebla, algunos de los cuales declararon que habían tenido a Gregorio López por mentor y que habían tratado con el propio Losa. El posible vínculo de López con el movimiento de los alumbrados, y ahora con Losa, volvía a aparecer.⁶⁰

Pese a todo, en 1613 la hagiografía pudo publicarse en la imprenta de Juan Ruiz con todas las licencias y aprobaciones requeridas. Desde ese momento tuvo distintas reimpressiones y ediciones, algunas con adendas que los editores posteriores fueron incluyendo. Se publicaron varios ejemplares en otros idiomas, como el francés y el inglés, pues circularon en lugares tan diversos como Sevilla, Madrid, Lisboa, París y Londres.⁶¹ Así, la imagen y los milagros de Gregorio López pudieron ser conocidos en otras latitudes del orbe. Finalmente, es importante decir que con este texto comenzó a vislumbrarse una nueva etapa en la hagiografía novohispana, ya que a partir de entonces estas obras no sólo sirvieron para exaltar a los venerables locales, sino también a las villas y ciudades novohispanas que los vieron nacer, actuar o morir.⁶² Contar con un santo propio era motivo de orgullo, pues mostraba que Dios estaba bendiciendo la tierra por medio de estos personajes.⁶³

Hasta este momento se ha demostrado que la labor del padre Losa fue fundamental para el desarrollo de esta devoción. No obstante, no fue el único que promovió la fama de santidad de Gregorio López, ya que en este proceso los hermanos hipólitos también jugaron un papel determinante.

Como se recordará, López permaneció algún tiempo en el hospital de Oaxtepec debido a unos dolores de estómago. Ahí, los hipólitos lo tuvieron por varón santo y sabio, a quien podían acudir en busca de consuelo y consejo. Por ejemplo, al hermano Esteban de Herrera le gustaba escuchar sus palabras de perseverancia cuando perdía el sosiego, mientras que Lope Rodríguez, como se mencionó anteriormente, le pidió una regla para orar



de mejor manera.⁶⁴ Este vínculo que se estableció entre los hipólitos y López no desapareció cuando este se mudó al pueblo de Santa Fe, ya que continuaron frecuentándolo; incluso, le mandaban a los hermanos más jóvenes para que los instruyera en “el camino de la virtud”.⁶⁵ Por ende, cuando Gregorio López murió, no es de extrañar que los hipólitos Cristóbal de Anaya, Pedro Sarmiento y Hernando Carrasco acudieran al funeral a colocarle el hábito de su congregación como mortaja, pues, aunque nunca formó parte de ella, lo llegaron a considerar uno de sus miembros.⁶⁶

Por todo lo anterior, los hipólitos invocaban su nombre cuando necesitaban algún milagro, ya fuese para ellos o para los enfermos que acudían a sus hospitales. El hermano Alonso de la Fuente, por citar un ejemplo, que tenía varias hinchazones por todo el cuerpo, le “rogó encarecidamente” que lo ayudara a recuperar la salud, colocándose unas reliquias suyas que le habían dado en el hospital de Oaxtepec. Gracias a esta acción, después de tres o cuatro días, “se halló del todo sano de sus enfermedades, hinchazones y dolores”.⁶⁷ De la misma manera, el hipólito Juan Vallejo no dudó en socorrer con “un poco del vestido” del venerable a una mujer de Puebla que había enfermado gravemente por un tabardillo y por una “criatura muerta” que no había podido parir. Tras ponerle el trozo de ropa en el cuello y decir: “Confiese vuestra merced, que su siervo de Dios Gregorio López le alcanzará salud, y tenga gran devoción con esta reliquia suya”, la mujer pudo “echar la criatura” y quedar sana.⁶⁸ Un par de milagros más sucedieron por estas reliquias: la curación de otra mujer de Puebla, que sufría de fuertes dolores de cabeza y la de un leproso de Tlaxcala, quien después de ser curado “divulgó este milagro, publicando las maravillas de Dios y alabanzas de Gregorio con mucho agradecimiento”.⁶⁹

Para los hipólitos era importante difundir la fama de santidad de Gregorio López, sublimando el vínculo que habían estrechado con él. Además de que creían en su capacidad taumatúrgica, y que Dios los había favorecido con conocer a este “hombre celestial”,⁷⁰ les era vital presentarlo como un santo que siempre mostró gran predilección por su hermandad, ya que esto les daría mayor prestigio entre la población y reforzaría simbólicamente su labor en Nueva España. Para una congregación que ya contaba con varios hospitales en distintos puntos del virreinato, pero cuya presencia era aún temprana (su primer hospital, el de San Hipólito, había sido fundado en 1567), promover esta devoción que estaba en pleno auge era una cuestión nodal.⁷¹

En definitiva, como ha quedado constatado, la circulación de reliquias por parte del padre Losa y los hipólitos, así como la propagación de la hagiografía, primero de forma manuscrita y después en versión impresa, fueron acciones trascendentales para que la devoción a Gregorio López comenzara a consolidarse en varios lugares del territorio novohispano. Esta seguiría creciendo en los años venideros, razón por la cual el Arzobispado de México y la Corona decidieron apropiarse de ella y fortalecerla, pero ahora en función de sus propios objetivos, necesidades e intereses, como se verá a continuación.

La corona y el Arzobispado de México

Luego de permanecer veinte años sepultados en la parroquia de Santa Fe, los restos de Gregorio López fueron trasladados a la iglesia del convento de carmelitas descalzas de San José, en la ciudad de México, el 1° de marzo de 1616, día en que este templo fue dedicado. Por disposición del arzobispo Juan Pérez de la Serna, estos fueron depositados en un cofre de terciopelo color carmesí, el cual fue colocado cerca del altar mayor, del lado de la Epístola.⁷²

El convento de San José había sido promovido y fundado un año atrás por el mismo Pérez de la Serna y formaba parte del proyecto episcopal que tenía pensado para el Arzobispado de México. De acuerdo con la crónica que escribió Mariana de la Encarnación, una de las monjas fundadoras, el arzobispo, viendo que las religiosas necesitarían un capellán, acudió a Santa Fe para encargarle esta tarea a Francisco Losa, a quien le ordenó que “se determinase a obedecerle y se viniese luego a México, porque esto sería del gusto de Nuestro Señor”.⁷³ Si bien el padre Losa acató el mandato de su prelado, le pidió permiso para exhumar y llevarse consigo los huesos de su maestro, porque, además de que no podía dejarlos con “aquellos indios”, le había prometido que nunca se separaría de él, ni siquiera después de su muerte. Pérez de la Serna accedió a su petición, razón por la cual los huesos fueron exhumados y llevados a la ciudad de México, primero al oratorio arzobispal, en donde permanecieron quince días, y después al convento de San José, aprovechando la dedicación de la iglesia. La traslación, a decir de sor Mariana, se hizo con total sigilo, pues Losa temía que los indios de Santa Fe pudieran alborotarse si sabían que el cuerpo del



venerable había sido removido. Por lo tanto, aunque los huesos fueron conducidos al convento en procesión, se optó por no revelar su origen hasta que llegaran al nuevo recinto.⁷⁴

En este sentido, por lo que señala la crónica, el cuerpo de Gregorio López llegó al templo de las carmelitas descalzas a petición de Francisco Losa, quien no quería abandonarlo en Santa Fe por la promesa que le había hecho, además de que temía una posible profanación de quienes estaban ávidos de reliquias, empezando por los indios del pueblo. Sin embargo, también es plausible que, desde el principio, Pérez de la Serna estuviera interesado en trasladar los restos al convento que había fundado, y de ahí su afán de que el padre Losa abandonara Santa Fe y se convirtiera en el capellán de las monjas descalzas. De entrada, tenía la facultad para hacerlo, dado que Gregorio López, antes de morir, dejó establecido en su testamento que cualquier arzobispo de México, o quien gobernase el Arzobispado en caso de sede vacante, podía elegir libremente el lugar de su enterramiento.⁷⁵

Pérez de la Serna pudo hacer uso de esta cláusula testamentaria para ejercer su potestad arzobispal, dentro de la cual se encontraba examinar y reglamentar los cultos impulsados por los fieles, sobre todo aquellos que no habían sido verificados o recibido la aprobación correspondiente. Así se había decretado en la sesión xxv del Concilio de Trento, en la cual, si bien se exhortaba a los obispos a promover el culto a los santos y la veneración de sus reliquias, también se les instaba a desterrar cualquier superstición o abuso que se presentase en aquellas “santas y saludables prácticas”, por lo cual debían evitar que se aceptasen nuevas reliquias, imágenes y milagros hasta que no se tuviera certeza de su autenticidad.⁷⁶ Asimismo, el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585), acorde con la línea tridentina, insistió en que los prelados tenían que impedir que las reliquias se expusieran en lugares públicos para su veneración mientras no estuvieran “suficientemente probadas”, pues sólo de esta manera se remediaría “la imprudente piedad con que algunos obran respecto de esta materia”.⁷⁷

Por ende, para cumplir con su actividad magisterial, Pérez de la Serna debía prevenir que las reliquias de Gregorio López siguieran repartiéndose con tanta naturalidad y evitar que el padre Losa continuara ejerciendo su función mediadora. Además, no era conveniente que los devotos acudieran en romería a Santa Fe y que rindieran culto de manera pública a sus

huesos y a la ermita, pues se trataba de una persona que no había sido canonizada y de milagros que no habían sido verificados por una autoridad eclesiástica. En este tenor, era idóneo trasladar los restos a otro sitio donde, ya sin la intermediación de Losa, los fieles pudieran visitarlos, incluso venerarlos, pero no de manera tan cercana y explícita como había sucedido hasta ese momento.⁷⁸ Años más tarde, el agustino fray Marcelino de Solís, a raíz de las deposiciones que se hicieron durante el proceso de canonización, recordaría que cuando era niño su madre lo llevaba a esta iglesia donde se encontraban los restos de Gregorio López, pero que apenas se podían visualizar porque estaban detrás de una reja, cerca del altar mayor. El único indicio que daba fe de ellos era un retrato del eremita que se había mandado colocar.⁷⁹

Al mismo tiempo, pudo haber existido otra causa que motivara la traslación, la cual no estaría en contradicción con la anterior, sino que, por el contrario, la complementaría. Como ha demostrado Antonio Rubial, una de las actividades que desarrollaron los obispos novohispanos durante el siglo XVII para poder apropiarse de los espacios de sus diócesis, fortalecer sus episcopados y hacerle frente a los poderes locales que se habían ido constituyendo, como las órdenes mendicantes, fue la promoción de imágenes milagrosas y venerables locales, actividad que ya de por sí formaba parte de su magisterio.⁸⁰ Uno de los mitrados que más se caracterizó por ello fue, justamente, Juan Pérez de la Serna. Durante su gestión, por ejemplo, se aprobaron y promovieron los milagros que se le atribuían a una imagen mariana que se encontraba en un convento de dominicos recoletos al sur de la ciudad de México.⁸¹ También, hacia 1615, se vendieron varias estampas que contenían la imagen de la Virgen de Guadalupe y los milagros que se le adjudicaban hasta ese momento, esto con el objetivo de conseguir donativos para continuar con la construcción del santuario del Tepeyac, nuevo tabernáculo de la guadalupana.⁸²

Así pues, en esta misma línea, quedaba inserto el traslado de los restos de Gregorio López a la iglesia del convento carmelitano, ya que con ello Pérez de la Serna podría fomentar su devoción desde una de sus fundaciones y, a la vez, sacralizarla y fortalecerla simbólicamente, pues una de las características que se les atribuía a las reliquias, además de su capacidad taumatúrgica, era su eficacia para consagrar los espacios.⁸³ En suma, el hecho de que los restos del venerable estuvieran en aquella iglesia le hacía



cumplir con su ministerio y, al mismo tiempo, favorecía el proyecto de consolidación de su episcopado.⁸⁴

Pero el prelado no fue el único que se interesó por esta devoción. El 18 de febrero de 1620, cuatro años después de que los huesos de Gregorio López salieran de Santa Fe, el rey Felipe III expidió una real cédula para que Pérez de la Serna, quien todavía fungía como arzobispo de México, hiciera las pesquisas correspondientes para demostrar la santidad del ermitaño y que se pudiera promover la causa en Roma.⁸⁵ En cuanto llegó la cédula a ciudad de México, se comenzaron a levantar informaciones en todos los lugares donde hubiera testigos que pudieran dar fe de esta santidad; fue en estas deposiciones donde salieron a la luz —o se ratificaron— los milagros hasta ahora referidos. En 1622, tras dos años de escrutinio en varios obispos de la Provincia Eclesiástica Mexicana, la información estuvo lista y fue remitida a la metrópoli, en donde se continuó la gestión del proceso.

El interés del rey por este personaje no fue fortuito. Para 1620 la Corona estaba impulsando la canonización de varios venerables; cuatro de ellos la alcanzarían dos años más tarde: san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier, santa Teresa de Jesús y san Isidro Labrador.⁸⁶ Para la Monarquía hispánica era vital poseer santos propios, pues de esa manera quedaba evidenciado su carácter providencial (la santidad florecía en sus territorios) y legitimaba el papel protagónico que aspiraba tener en la cristiandad.

Además, el hecho de que Gregorio López hubiera nacido en Madrid fue un incentivo más para que el rey promoviera su causa. Madrid necesitaba fortalecerse no sólo política y económicamente, sino también simbólicamente como capital de la Monarquía y sede de la Corte, sobre todo después de que esta había permanecido cinco años en Valladolid (1601-1606). En este sentido, contar con imágenes legendarias y milagrosas, como la Virgen de Atocha o de la Almudena, y con venerables de la tierra, como Isidro Labrador⁸⁷ o Gregorio López, resultaba fundamental en este proceso. Así lo entendió el cronista Gil González Dávila, quien se refirió al anacoreta como el “hijo de esta gran Corte” y natural de la “ilustrísima villa de Madrid, cabeza de la poderosa monarquía de los Reyes Católicos de España”.⁸⁸ Quizá fue en este contexto cuando comenzó a generalizarse la leyenda del posible parentesco de López con la familia regia, ya que esta historia reforzaba aún más el vínculo que se quería establecer entre el ermitaño, Madrid y la monarquía hispánica.

Asimismo, para los habitantes de Madrid, también resultaba trascendental que se enalteciera a Gregorio López como natural de su villa, pues, como se ha visto, los santos eran motivo de orgullo y símbolos de identidad para los lugares donde habían nacido, actuado o fallecido. Por ende, los cronistas madrileños del siglo xvii ensalzaron su figura. Luis Muñoz, editor de la hagiografía del padre Losa en España, por ejemplo, argumentaba que aquella “nobilísima villa” era el sitio más indicado para albergar sus restos, en tanto era su “madre y su lugar de nacimiento”.⁸⁹ Jerónimo de Quintana, por otra parte, en su *Historia de la antigüedad, nobleza y grandeza de la muy antigua y coronada villa de Madrid*, obra que escribió para elogiar el clima, la geografía, la historia y los personajes ilustres de su patria, incluyó a Gregorio López como uno de sus santos naturales que, con su vida virtuosa, la habían ennoblecido.⁹⁰ Madrid debía, pues, promoverse como “madre de santos” y vanagloriarse por ello.⁹¹

Parecería, entonces, que con el impulso regio y el interés que existía en ambos lados del Atlántico por esta devoción que iba *in crescendo*, la beatificación y canonización de Gregorio López no tardarían en llegar. Sin embargo, esta situación no fue así. En 1626 Juan Pérez de la Serna, alejado ya del que había sido su arzobispado tras el famoso motín de 1624, escribió una carta al nuevo monarca, Felipe IV, comunicándole que el proceso estaba estancado, pues hasta ese momento no se habían hecho mayores diligencias. Por esta razón, le suplicaba que enviara a Roma las informaciones que se habían levantado entre 1620 y 1622 para que la causa pudiera continuar.⁹² La preocupación del arzobispo pudo deberse a que un año antes (1625) la Santa Sede había aceptado las postulaciones de dos venerables americanos: la del lego franciscano Sebastián de Aparicio y la de la terciaria dominica Rosa de Lima,⁹³ mientras que las informaciones de Gregorio López ni siquiera habían llegado a la Ciudad Eterna. La súplica fue escuchada por el rey, pues ese mismo año le ordenó a su embajador en Roma que atendiese el asunto.⁹⁴ Pese a ello, en nada se pudo avanzar, ya que en 1636 Felipe IV escribía nuevamente a su embajador romano (el marqués de Castel Rodrigo), al cardenal Barberino (sobrino del papa) y al pontífice mismo (Urbano VIII) para que se expidieran las bulas correspondientes y se iniciara con el proceso en Roma.⁹⁵ Del mismo modo, las informaciones de 1620-1622, que en ese momento ya se encontraban en los archivos pontificios, fueron traducidas al italiano para que pudieran ser revisadas por las comisiones correspondientes.⁹⁶



Mientras esto sucedía en Europa, en la ciudad de México el nuevo arzobispo Francisco de Manso y Zúñiga, interesado también en apoyar la causa y, con ello, reforzar simbólicamente su arzobispado, tal y como lo había hecho su predecesor Pérez de la Serna, ordenó una segunda exhumación de los huesos para trasladarlos a la sacristía de la catedral metropolitana. Nuevamente, apeló a su potestad arzobispal y a la cláusula testamentaria.⁹⁷ Además, cuando tuvo que regresar a la metrópoli, dejó una donación de 7,474 pesos, cinco tomines y siete granos, monto que le habían quedado a deber de su cuarta episcopal, para los gastos que en el futuro se podrían tener con respecto al proceso de canonización.⁹⁸

Pese a todos los esfuerzos, la causa fue aceptada en Roma hasta 1675, ya cuando Felipe IV había muerto. La noticia debió haber causado gran expectación, pues después de varios intentos por fin se iniciaría el proceso en la Ciudad Eterna. Cabe preguntarse por qué hasta este momento se logró el objetivo, siendo que otras propuestas de venerables fueron aceptadas con mayor prontitud e, incluso, avanzaron rápidamente. Tal fue el caso del fraile dominico Martín de Porres, cuya causa fue aceptada en 1659, o la del obispo valenciano Tomás de Villanueva, quien logró subir a los altares en 1658.⁹⁹

Dos pudieron ser los factores que dan respuesta a esta interrogante. El primero es que desde finales del siglo XVI y durante la primera mitad del XVII se hicieron modificaciones significativas en los procesos de beatificación y canonización, consecuencia de que la curia romana quería tener mayor injerencia en ellos. Ya desde el siglo XII el papado se había erigido como la única autoridad capaz de decretar la santidad de una persona, pues en principio habían sido los obispos, y en algunos casos los abades, los que se habían encargado de esta tarea. Sin embargo, fue después del Concilio de Trento cuando los mecanismos se tornaron más complejos y burocráticos. En 1588, el papa Sixto V creó la Sagrada Congregación de Ritos, un dicasterio especializado en seguir cada una de las etapas del proceso, las cuales quedaron perfectamente delineadas durante el pontificado de Urbano VIII, entre 1625 y 1634.¹⁰⁰ De acuerdo con esta nueva modalidad, estos serían los pasos para beatificar y canonizar a un individuo:

- 1) El obispo de la diócesis en donde había actuado el venerable debía reunir los testimonios necesarios que dieran fe de su posible santidad.

Esta información sería enviada a la Sagrada Congregación de Ritos, la cual determinaría si era posible o no abrir la causa en Roma. No obstante, para que esta pudiera ser aceptada, debían haber pasado cincuenta años desde la muerte del candidato; además, se tenía que demostrar que no había existido un culto público previo (*sententia de non cultu*) y contar con la aprobación de la Congregación del Santo Oficio, es decir, que no hubiera algún impedimento respecto de la ortodoxia (*nihil obstat*).

2) En caso de que los requisitos se hubieran cumplido, la causa era aceptada formalmente, con lo cual el candidato era declarado “siervo de Dios”. Por su parte, la Sagrada Congregación de Ritos emitía las “letras remisoriales” a las diócesis en donde hubiera testigos que pudieran declarar a favor del venerable, las cuales ordenaban hacer nuevas investigaciones en materia de virtudes y milagros.

3) Con la información recabada, la causa sería presentada nuevamente en Roma, en sesiones conocidas como “congregaciones”. Ahí se revisarían las virtudes y los milagros atribuidos al venerable, así como la ortodoxia de sus escritos en caso de que los hubiera tenido. Cabe señalar que, durante esta etapa, la causa tendría que ser defendida por un procurador y un abogado, pues esta sería puesta en duda constantemente por una figura jurídica designada para ello: el promotor de la fe.

4) En caso de que las virtudes y los milagros atribuidos fueran suficientes para demostrar la santidad, el Papa declaraba “beato” al candidato. Si se corroboraban dos milagros más, entonces el proceso culminaba con la canonización.¹⁰¹

Un proceso de tal envergadura necesitaba procuradores competentes que estuvieran atentos a su desarrollo, cosa que nunca sucedió con el de Gregorio López. Hasta 1665 fueron los embajadores españoles en Roma o agentes ocupados en otros negocios los encargados de esta tarea. Sin embargo, al tener otras responsabilidades no pudieron destinarle el tiempo y los esfuerzos que se requerían, además de que no estaban familiarizados con los nuevos procedimientos.¹⁰² Esta situación se debió a que López, por su condición de ermitaño, nunca perteneció a una orden religiosa ni a otra corporación que pudiera pagar un procurador. Fue hasta que la reina Mariana de Austria nombró como encargado a Bernardo Gallo, hombre de



experiencia y pericia, quien había logrado introducir en Roma las causas del obispo Toribio de Mogrovejo y del rey Fernando III, que la solicitud pudo ser aceptada.¹⁰³

Finalmente, un segundo factor que explica el retraso de esta causa es que, desde el principio, la postulación de Gregorio López no llamó la atención de la Santa Sede, pues no correspondía al tipo de santidad que en ese momento fomentaba. Si bien la figura del ermitaño nunca perdió su vigencia, después del Concilio de Trento se optó por impulsar otros modelos más acordes con las necesidades de la época y la nueva ideología que se quería transmitir. Roma estaba dando preferencia a los fundadores o reformadores de órdenes religiosas (santa Teresa de Jesús, san Ignacio de Loyola, san Pedro de Alcántara, san Cayetano), místicos (santa Rosa de Lima, santa María Magdalena de Pazzi), obispos que encarnaban el ideal tridentino (san Francisco de Sales, san Carlos Borromeo, santo Toribio de Mogrovejo) y misioneros (san Francisco Javier, san Francisco Solano). Parecería que, en este nuevo esquema, mártires y ermitaños, tan socorridos por la Iglesia durante la época paleocristiana y la Edad Media, ya no tenían mucha cabida.¹⁰⁴

No obstante, amén de las preferencias que pudiera tener la Santa Sede, en Nueva España la devoción a Gregorio López no desapareció; por el contrario, esta continuó expandiéndose a lo largo del siglo XVII. Sus reliquias taumatúrgicas siguieron deambulando para obrar curaciones milagrosas. Para los novohispanos, independientemente de lo que Roma decidiera, su venerable era un verdadero santo.

Reliquias e imágenes: las prácticas devocionales

Con la traslación de los huesos de Gregorio López, primero al templo de las carmelitas descalzas y después a la catedral metropolitana, Santa Fe fue perdiendo la afluencia de peregrinos. Si bien hacia 1630 los fieles todavía acudían en romería a la ermita con “reverencia y pío afecto”,¹⁰⁵ esta comenzó a ser abandonada, de tal suerte que, para mediados del siglo XVII se encontraba casi en ruinas.¹⁰⁶ Los mitrados de México, en aras de controlar el culto que se le rendía a este ermitaño, relacionar su imagen con el Arzobispado y minimizar la influencia que había tenido el padre Losa como primer y principal promotor de este culto, lo habían desvinculado de este

sitio que comenzaba a convertirse en santuario. Empero, como se ha señalado, la devoción no disminuyó, sino que siguió creciendo al interior de las casas, los conventos y las iglesias, sin que importara el estrato social o si se trataba de laicos o religiosos. Además, gracias a la propagación de sus reliquias y a la fama de su eficacia, esta llegó a regiones cada vez más distantes del centro de México, como fue el caso de San José del Parral, en la Nueva Vizcaya, en donde encontramos el milagro de doña María Escamilla, quien dijo haber curado a los esclavos de su hacienda con una manga del venerable.¹⁰⁷

Aunado a ello, por los testimonios emanados del proceso de canonización, se sabe que también circularon imágenes suyas, posiblemente estampas obtenidas de los grabados que ilustraron algunas ediciones de la hagiografía de Losa. En estos se le representaba de medio cuerpo, con su hábito color marrón y sosteniendo una Biblia (clara referencia a sus conocimientos en Sagradas Escrituras y a la fascinación que tenía por este libro). Años más tarde, los grabados incluirían otros elementos que lo caracterizaban. Por ejemplo, en el que hizo Matías de Irala para la edición de 1727, aparecían los libros que López escribió durante su estadía en Oaxtepec: su *Tesoro de medicinas* y sus *Comentarios al Apocalipsis* (figura 1).

Pero además de las estampas, también existieron lienzos en donde fue pintado con los atributos mencionados. Si bien estos se generalizaron hasta el siglo XVIII,¹⁰⁸ desde mediados de la centuria anterior ciertos recintos contaban ya con alguno. De acuerdo con Joseph Vidal de Figueroa, canónigo de la catedral de México, quien testificó en 1688 con motivo de este proceso,¹⁰⁹ cuatro eran los lugares que atesoraban una pintura del eremita: la mencionada iglesia del convento de San José,¹¹⁰ la iglesia del hospital del Espíritu Santo, el hospital de San Hipólito y el colegio de carmelitas descalzos de San Ángel, todos en Ciudad de México y sus alrededores.¹¹¹

Asimismo, algunos de sus devotos llegaron a poseer retratos en su casa. Es muy probable que estos, al igual que las estampas, hayan sido venerados en altares domésticos, a los cuales acudían en caso de necesidad. Y es que en la práctica no había mucha diferencia entre solicitar la intercesión del santo por medio de una reliquia o de una imagen, pues en la época no existía ninguna disparidad entre ambas.¹¹² Ejemplo de ello se puede ver en la sanación que dijo haber experimentado el herrero y arcabucero Marcos Ortiz luego de haberse frotado en el vientre “un retrato del venerable



Gregorio López de media vara, poco más o menos, pintado de pincel”, o en la curación milagrosa de doña Agustina Tello, quien estuvo a punto de morir después de haber dado a luz, pero no sucedió porque, a decir de su esposo, el venerable Gregorio López la sanó tras habérselo implorado frente a un “retrato de medio cuerpo” que tenían en su hogar.¹¹³

En suma, la presencia y veneración de imágenes comprueba una vez más el arraigo que tenía esta devoción en Nueva España a mediados del siglo XVII, la cual se manifestaba de diversas formas, dependiendo de los fieles que la cultivaban. En estas últimas páginas me propongo abordar tres casos en los que se puede constatar cómo distintos actores de la sociedad novohispana, cada uno desde su propio horizonte vital y a partir de sus propios anhelos y necesidades, acudieron a la intercesión del ermitaño, así como las diversas prácticas devocionales que emplearon para ello.

El primero lo hallamos en el pueblo de Tenancingo, ubicado en lo que actualmente es el Estado de México. El 22 de julio de 1626, día de santa María Magdalena, una india de nombre Agustina fue a confesarse con el cura del pueblo, Jacinto de la Serna, porque no dejaba de vomitar sangre y era probable que muriera. El sacerdote, además de confesarla, le dio a beber en una cuchara con agua un pedacito de hueso molido de Gregorio López, el cual se lo había dado “una persona de toda satisfacción”. Tras esta acción, y después de exhortarla a que se “encomendase a aquel santo, que la sanaría y la libraría de aquel mal que padecía”, la mujer pudo recuperar la salud. Pero esta reliquia no sólo sirvió para aliviar la enfermedad corporal, sino que también permitió saber su origen, pues al otro día Agustina echó por la boca una bolita de lana con carbón, cáscaras de huevo quemadas y cabellos. De la Serna no tenía ninguna duda: aquel mal había sido producido por un hechizo. Por ende, gracias a la intercesión de López, habían sucedido dos milagros: la curación de Agustina y descubrir que en el pueblo alguien se dedicaba a realizar hechicerías.¹¹⁴ Así lo dejaría testificado, años más tarde, en su *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*:

[...] el santo Gregorio López, a mi entender, hizo dos milagros: el uno, dar salud a aquella enferma, como testifico, como testigo de vista, y que lo juro haber sucedido así y lo juraré siempre, que se ofrezca para gloria y honra de Dios y de este santo. Y el otro milagro fue que, con ocasión de la enfermedad

de esta india tan repentina e inopinada, y que terminó con echar aquella lana con lo que dentro tenía, se comenzó a rugir que era hechizo y que había reñido con una india de aquel pueblo, sobre que hice muchas diligencias para descubrir la verdad.¹¹⁵

Este suceso resulta interesante porque, a diferencia de otros casos en que las reliquias sirvieron para sanar enfermedades de origen natural, tales como dolores de cabeza, tabardillos o lepra, aquí Jacinto de la Serna consideró que el pedacito de hueso había puesto en evidencia y contrarrestado un hechizo lanzado por un habitante de Tenancingo, posiblemente la india con la que se había peleado Agustina días antes de que empezara a vomitar sangre. No se sabe si De la Serna volvió a emplear la reliquia, pero no sería raro que lo hubiese hecho en otras ocasiones, sobre todo después de que había dado “tan buenos resultados”. De cualquier forma, al haberla utilizado con Agustina nos muestra, además de su propia devoción personal, su deseo de que el culto a Gregorio López se extendiera entre sus parroquianos.

Jacinto de la Serna no fue el único religioso que acudió al venerable para socorrer a sus prójimos. Corría el año de 1639 cuando, después de una fuerte nevada que cayó sobre la ciudad de México, sobrevino una epidemia de sarampión con la cual varias monjas del convento de la Encarnación se contagiaron. Pese a que algunas enfermaron de gravedad nadie murió, pues años atrás sor Beatriz de las Vírgenes, religiosa encargada de la enfermería, había invocado el auxilio de Gregorio López para que durante su gestión ninguna de sus compañeras falleciera.¹¹⁶ La fe que sor Beatriz había depositado en el eremita es un claro ejemplo de cómo esta devoción también llegó a traspasar los muros de los conventos.

Finalmente, el último caso lo encontramos en el seno de una familia que estaba vinculada con la Tercera Orden de San Francisco. Un día llegó a las manos de Juan de Ochoa de la Rea, maestro tejedor y terciario franciscano, por medio de su primo Pedro Gómez, un pedazo del cinto que había pertenecido a Gregorio López. Gómez se lo había entregado para que lo llevara a la iglesia del convento de carmelitas de San José, ya que en ese entonces aún se encontraban allí los restos del venerable. No obstante, Juan de Ochoa decidió quedarse con aquella reliquia, pues pensaba que el convento no la necesitaba por tener ya los huesos del ermitaño y que



estaría mejor con él por ser un ferviente devoto. Aquel pedazo de cinto, pues, permaneció en su poder, con el cual llegó a curar a una de sus hijas, Margarita, de una enfermedad que tenía en los ojos. Desde ese momento, viendo su poder taumátúrgico, don Juan usó aquella prenda para ayudar a todos los que se lo pedían, especialmente las mujeres que iban a dar a luz.¹¹⁷ Así lo recordaría su hija Margarita cuando fue llamada a declarar:

[...] oyó decir al dicho su padre que, con la aplicación de un cinto que tenía [...] obró Nuestro Señor algunos milagros [...] y varias veces desde que esta testigo era muy niña, como de diez a doce años, desde cuando lo vio siempre en su casa, y la veneración con el dicho su padre lo tenía, y que lo enviaba y envió a muchísimas personas que estaban de parto, y que ninguna de ellas, a quien se la aplicó, había peligrado, sino que tenían todas felicísimos partos con lo cual se aumentaba la devoción para con el dicho siervo de Dios, de tal manera que a todas las casas donde lo llevaban cortaban un pedacito de calidad, que vinieron a dejarlo muy pequeño porque se quedaban con los dichos pedacitos por los felicísimos sucesos que experimentaban.¹¹⁸

En este último ejemplo resulta notable que haya sido don Juan quien asistiera a los enfermos y parturientas con el pedazo de cinto, ya que confirma nuevamente la participación que tuvieron los laicos en el desarrollo de las devociones y que no sólo fueron los eclesiásticos, como Francisco Losa o Jacinto de la Serna, los que difundieron la fama taumátúrgica de Gregorio López. Por otra parte, sobresale el hecho de que este personaje se haya apropiado del cinto, lo cual, además de revelar el fervor que le guardaba al venerable, nos deja ver otra de las funciones que cumplían las reliquias: otorgaban prestigio a quienes las poseían. Si bien en la declaración este punto no queda del todo explícito, es muy factible que la vida de don Juan haya cambiado después de que se hiciera con la reliquia. Para empezar, debió ganar popularidad entre sus vecinos y allegados, incluyendo a los terciarios franciscanos con los que se relacionaba. Asimismo, aunque no se menciona en el documento, se puede presuponer que quienes acudían a su casa para que les compartiera de su reliquia pudieron haberle dejado alguna limosna, lo cual lo beneficiaba a él y a su familia. Al final, devoción y prestigio, fervor religioso y beneficios materiales no estaban separados.

Lamentablemente para los Ochoa, como para otros novohispanos que poseían alguna reliquia, desde 1664 el Santo Oficio se dio a la tarea de recoger imágenes y reliquias de personas no canonizadas. Esta medida se dio en un contexto en el cual, desde Roma, se buscaba que las disposiciones del papa Urbano VIII se aplicaran con mayor ahínco en toda la cristiandad. Margarita de Ochoa recordaría con tristeza, en su declaración, este hecho.¹¹⁹

Consideraciones finales

El último tercio del siglo XVII sería de gran esperanza para los novohispanos: la causa de Gregorio López fue aceptada por la Sagrada Congregación de Ritos, lo cual originó nuevos interrogatorios en los que se revelaron más milagros y prodigios que podrían reforzar su posible santidad. Aunado a ello, la Corona continuó porfiando en Roma, por obra de sus embajadores y procuradores, para que este “siervo de Dios” subiera a los altares. Para los monarcas hispanos resultaba fundamental que sus territorios siguieran produciendo santos, más si estos ennoblecían a una villa como Madrid, capital de la Monarquía, o si aparecían en sus posesiones americanas, ya que se confirmaba que la labor evangelizadora emprendida del otro lado del Atlántico había dado sus frutos.¹²⁰ Empero, la postulación de López se fue debilitando con el correr de los años, a tal punto que a finales del siglo XVIII los reyes borbónicos dejaron de promoverla. La impericia de algunos procuradores, el resurgimiento de antiguas sospechas sobre la ortodoxia de este candidato y el hecho de que los ermitaños eran un modelo de santidad que a la Santa Sede no le interesaba impulsar, hicieron que la causa quedara estancada en los archivos vaticanos.

Sin embargo, como ha quedado expuesto en este trabajo, para los novohispanos, más allá de las resoluciones romanas, este eremita era un verdadero santo al que podían acudir en busca de auxilio y consuelo, ya que los milagros que habían sucedido por medio de sus reliquias eran pruebas contundentes de su capacidad intercesora. En uno de sus trabajos, Antonio Rubial ha argumentado que para que una devoción realmente se arraigue y se extienda, además de la promoción que se le haga, es necesario que la acepten los fieles, pues de lo contrario resulta un total

fracaso.¹²¹ En el caso de Gregorio López se cumplió la condición: para los habitantes del centro de México y de otras regiones de Nueva España, este venerable fue una flor más de su “Paraíso indiano”.



Figura 1. Grabado de Gregorio López hecho por Matías de Irala. Tomado de Francisco Losa, *Vida del siervo de Dios Gregorio López*, Madrid, Imprenta de Juan de Ariztia, 1727. Acervo del Centro de Estudios de Historia de México Fundación Carlos Slim, Ciudad de México, México.

NOTAS

- * Este presente trabajo forma parte de la tesis doctoral que preparo sobre la participación de los ermitaños en la vida religiosa novohispana durante los siglos XVI y XVII.
- ** André Vauchez, “El santo”, en Jacques Le Goff (ed.), *El hombre medieval*, trad. de Julián Martínez Mesanza, Madrid, Alianza, 1990, p. 349.
- 1 Francisco Losa, *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España, y principalmente en el pueblo de Santa Fe, dos leguas de la ciudad de México, donde fue su dichoso tránsito*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1613, p. 42v-44v e “Informaciones hechas en virtud de una real cédula para averiguar la vida, virtudes y excelencias del santo varón Gregorio López para tratar de su canonización por el arzobispo de México”, Archivo Secreto Vaticano [en adelante ASV], *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 33v.
- 2 Cabe señalar que Gregorio López no fue el único venerable no canonizado al que los novohispanos tuvieron por santo; lo mismo sucedió con la monja concepcionista María de Jesús Tomellín, la beata poblana Catarina de San Juan y el obispo Juan de Palafox y Mendoza, por mencionar algunos casos. Antonio Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 1999 y Michael Thomas Destefano, “Miracles and monasticism in Mid Colonial Puebla, 1600-1750: charismatic religion in a conservative society”, tesis de doctorado en Filosofía, Florida, Universidad de Florida, 1977.
- 3 “Procesus remissiorialis Apostolica auctoritate”, ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 514.
- 4 Desde la década de 1980 se han venido publicando obras dedicadas al estudio de la santidad y las devociones religiosas. A título de ejemplo se pueden mencionar los siguientes trabajos: Rudolph M. Bell y Donald Weinstein, *Saints and Society: the Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago, University of Chicago Press, 1982; Aavid M. Kleinberg, *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Jean Michel Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, París, Press Universitaires de France, 1994; Rubial, *La santidad controvertida...*; Ann W. Astell (ed.), *Lay Sanctity, Medieval and Modern. A Search for Models*, Notre Dame [Indiana], University of Notre Dame Press, 2000; Ronald J. Morgan, *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1810*, Tucson, University of Arizona, 2002; Allan Greer y Jodi Bilinkoff (eds.), *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas*, Nueva York, Routledge, 2003; Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique Colonial*, París, L' Harmattan, 2003; Miguel Gotor, *Chiesa e santità nell' Italia moderna*, Roma, Laterza, 2004; André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, trad. de Jean Birrell, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 [la primera edición fue



- de 1988]; Peter Brown, *El culto a los santos. Su desarrollo y función en el cristianismo latino*, trad. de Francisco Javier Molina de la Torre, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2018 [la primera edición fue de 1981]; Kenneth L. Woodward, *Making Saints. How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't, and Why*, Nueva York, Simon & Schuster, 2018 [la primera edición fue de 1990]; e Inmaculada Arias de Saavedra, Esther Jiménez Pablo y Miguel López Guadalupe Muñoz (eds.) *Subir a los altares: modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Granada, Universidad de Granada, 2018.
- 5 Vauchez, “El santo”, p. 329 y Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 22. Con respecto al culto a los santos durante los primeros siglos del cristianismo, véase Peter Brown, *El culto a los santos*.
 - 6 Antonio Rubial, “Tebaidas en el paraíso. Los ermitaños de la Nueva España”, *Historia Mexicana*, v. 44, n. 3 (175), enero-marzo de 1995, p. 356 y Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 22.
 - 7 Vauchez, “El santo”, p. 333; Rubial, “Tebaidas en el...”, p. 357; y Antonio Rubial, “Imágenes y ermitaños. Un ciclo hierofánico ignorado por la Historiografía”, *Anuario de Estudios Americanos*, v. 66, n. 2, julio-diciembre de 2009, p. 216.
 - 8 Vauchez, “El santo”, p. 331; Vauchez, *Sainthood in the...*, p. 333-334; Rubial, “Tebaidas en el...”, p. 358; Antonio Rubial, “El hábito de los santos. Construcción y recepción de la santidad de los laicos en Nueva España”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Con-dumex, 2003, p. 348-350; y Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 19-20.
 - 9 Rubial, “El hábito de...”, p. 347. Sobre este punto, véase también Vauchez, *Sainthood in the...*, p. 332-333.
 - 10 Tal como reza el epígrafe de este estudio, la función principal de los santos era interceder por los hombres ante Dios, ya fuese cuando estaban con vida o después de su muerte. Se consideraba que, por su intermediación, Dios obraba sus milagros y sus portentos. Para más información, remito a Brown, *El culto a los santos* y al primer capítulo de Rubial, *La santidad controvertida*.
 - 11 Sobre la presencia de ermitaños en Nueva España, véanse los trabajos de Antonio Rubial hasta ahora citados.
 - 12 Gregorio López no fue el primer ermitaño del Nuevo Mundo. Para el caso novohispano, parece ser que el primero fue Gaspar Díez, un soldado que llegó con Hernán Cortés y que hizo su ermita en Guaxalcingo (posiblemente Huejotzingo). No obstante, desde que López murió se comenzó a gestar la idea de que había sido el primer ermitaño de las Indias Occidentales, idea que fue explotada en sus hagiografías y durante su proceso de canonización. Rubial, “Tebaidas en el...”, p. 365. Sobre Gaspar Díez, véase Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la*

- Nueva España*, introd. de Joaquín Ramírez Cabañas, 23a. ed., México, Porrúa, 2007, cap. ccv, p. 569-570.
- 13 El infante don Carlos, famoso por su crueldad y demencia, fue el primogénito de Felipe II y de su primera esposa María Manuela de Portugal. Dado que murió mientras se encontraba encerrado por órdenes de su padre, acusado de conspirar contra la Corona, algunos pensaron que había sido asesinado por el propio rey; otros, en cambio, creyeron que no había muerto, sino que se le había desterrado de la Corte. En este sentido, la leyenda aseguraba que el infante pasó a Nueva España bajo la personalidad de Gregorio López. Si bien esta comenzó a ser cuestionada con el paso de los años, sobre todo porque el infante murió en 1568, mientras que Gregorio López había llegado a Nueva España desde 1562, la idea de un posible parentesco con la familia regia siguió vigente, posiblemente incentivada por su parecido con los Habsburgo. Todavía a mediados del siglo xx, el cronista Artemio del Valle Arizpe seguía cultivando esta historia. Artemio del Valle Arizpe, *Gregorio López, hijo de Felipe II (Su vida y muerte en México)*, México, Compañía General de Ediciones, México, 1957.
- 14 Losa, *La vida que...*, p. 2. Cabe señalar que desde el siglo xvii circuló la teoría, aún defendida hoy por algunos investigadores, que proponía a Portugal como el lugar de nacimiento de Gregorio López, específicamente la Villa de Linhares. Sin embargo, la mayoría de las fuentes siempre se refieren a él como natural de Madrid, razón por la cual resulta poco probable esta proposición. Con respecto a esta postura, véase Lia Nunes, “Nascimento, vida e morte admiráveis do grande servo de Deos Gregorio Lopes, portuguez, natural da antiga Villa de Linhares: releer a estória de um homem do século xvi na História Moderna de Portugal”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n. 16, 2016, p. 137-161.
- 15 Losa, *La vida que...*, p. 3-4.
- 16 Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, trad. de Jorge López Moctezuma, 2a. ed., México, Universidad Iberoamericana, 2010, p. 258; Antonio Rubial, “La hagiografía como historiografía”, en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, v. II: *La creación de una imagen propia. La tradición española*, t. II: *Historiografía eclesiástica*, coord. de Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 696; y René Millar Carvacho, “Las hagiografías y los procesos de canonización como fuentes para la historia de la religiosidad en la América Hispana”, *Revista Historia UdeC*, año 20, v. I, enero-junio de 2013, p. 140-141. Véase también, Antonio Rubial, “Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de Nueva España”, en José Pascual Buxó y Arnulfo Herrera (eds.), *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1994, p. 89-110; Antonio Rubial, “Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana”, *Prolija Memoria. Estudios de cultura virreinal*, v. 1, n. 1, 2004, p. 121-146; Destefano, “Miracles and



- monasticism...”, p. 16-50; José Luis Sánchez Lora, “Hechura de un santo: procesos y hagiografías”, en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grafiyas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 336-352; y Norma Durán, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- 17 Rubial, “La hagiografía como...”, p. 700; Certeau, *La escritura de...*, p. 264; Destefano, “Miracles and monasticism...”, p. 74-110; Sallmann, *Naples et ses...*, p. 238 y s.; y Gisela von Wobeser, “Estudio introductorio” a Alonso Ramos, *Los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, 3 t., coord. de la edición de Gisela von Wobeser, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, t. I, p. 39.
- 18 Alain Milhou, “Gregorio López, el iluminismo y la Nueva Jerusalén Americana”, en *IX Congreso Internacional de Historia de América. Europa e Iberoamérica: cinco siglos de intercambios. Actas*, coord. de María Justina Sabino Viejo, Sevilla, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, Consejería de Cultura y Medio Ambiente (Junta de Andalucía), 1992, v. III, p. 56-71. Sobre el fenómeno del alumbradismo, véase Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, México, Imprenta Universitaria, 1946, p. 140 y s. y el trabajo clásico de Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, 5 v., Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1986. Finalmente, sobre la similitud de ideas que tenían los alumbrados con las de Gregorio López, puede consultarse Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 2000, p. 338-340.
- 19 Losa, *La vida que...*, p. 7v y 16 y Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 99.
- 20 Jiménez, *Herejías y supersticiones...*, p. 140-141 y Jesús Paniagua, “Gregorio López: hagiografía de un iluminista del siglo XVI en la Nueva España”, en Alessandro Musco y Giovanna Parrino (ed.), *Santi, santuari, pellegrinaggi. Atti del seminario internazionale di studio (San Giuseppe Jato-San Cipirello, 31 agosto-4 de settembre 2011)*, Officina di Studi Medievali, 2014, p. 150-151.
- 21 Losa, *La vida que...*, p. 4-5v.
- 22 Losa, *La vida que...*, p. 5-5v e “Informaciones hechas en...”, Asv, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 19-20.
- 23 Losa, *La vida que...*, p. 5v-34.
- 24 Desde la Edad Media, las autoridades habían establecido medidas para erradicar a los vagabundos y a los “falsos pobres” que vivían de la caridad. Durante el gobierno de Felipe II se decretaron destierros, trabajos forzados o azotes para intentar solucionar este problema. Por ello, cuando el virrey Álvaro Manrique de Zúñiga se enteró de que Gregorio López dedicaba gran parte del día a la oración mental, recluido en un aposento, llegó a pensar que podía tratarse de uno de estos vagabundos que, bajo la apariencia de ermitaño, vivía a costa de los demás, razón por la cual podría ser mere-

- cedor del castigo de azotes. “Informaciones hechas en...”, asv, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 11. Sobre el tema de los vagabundos, véase Norman F. Martin, *Los vagabundos en la Nueva España, siglo XVI*, México, Jus, 1957.
- 25 Losa, *La vida que...*, p. 21v y 26v.
- 26 “Informaciones hechas en...”, asv, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 41v.
- 27 Peter Burke, *Formas de historia cultural*, trad. de Belén Urrutia, 2a. ed., Madrid, Alianza, 2015, p. 75-76.
- 28 El hospital de la Santa Cruz de Oaxtepec fue fundado en 1568 por los hermanos de la Caridad, mejor conocidos como hipólitos, porque su primer hospital fue fundado junto al templo de San Hipólito, a las afueras de la ciudad de México. Para más información sobre su historia y labor hospitalaria, remito al lector a Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España*, 2 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Cruz Roja Mexicana, 1990, t. I, p. 201-247 y a Martha Julieta García García, “La fundación del hospital de la Caridad de San Hipólito en la ciudad de México, 1566-1572”, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2017.
- 29 “Informaciones hechas en...”, asv, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 29v y 35v.
- 30 Losa, *La vida que...*, p. 52v-55, 64v-69v.
- 31 De los escritos que se atribuyen a Gregorio López, los más conocidos fueron un tratado de medicinas y su explicación sobre el Apocalipsis, los cuales fueron publicados años después de su muerte. Francisco Guerra, *El Tesoro de Medicinas de Gregorio López, 1542-1596*, estudio, texto y versión, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1982. y Milhou, “Gregorio López: el...”, p. 78-82.
- 32 “Informaciones hechas en...”, asv, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 7 y 28.
- 33 Losa, *La vida que...*, véase la dedicatoria “Al marqués de Salinas, presidente del Consejo Real de las Indias”.
- 34 Losa, *La vida que...*, p. 52v.
- 35 “Informaciones hechas en...”, asv, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 17-17v.
- 36 Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*, pról. de Margarita Peña, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, p. 181.
- 37 Losa, *La vida que...*, p. 70v.
- 38 Losa, *La vida que...*, p. 26v-30.
- 39 Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Imprenta del Asilo “Patricio Sanz”, 1922, t. II, p. 143; Jodi Bilinkoff, “Francisco Losa and Gregorio López: Spiritual Friendship and Identity Formation on the New Spain Frontier”, en Greer y Bilinkoff (eds.), *Colonial Saints: Discovering...*, p. 116-117; y John F. Schwaller, “Los miembros fundadores de la Congregación de San Pedro, México, 1577”, en María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 114.
- 40 Losa, *La vida que...*, p. 19v.



- 41 Losa, *La vida que...*, p. 19v-20. Esta cercanía también puede constatararse en sus lecturas, pues ambos se interesaron por las obras místicas de santa Teresa de Jesús, Johannes Tauler y Jan van Ruysbroek. Bilinkoff, “Francisco Losa and...”, p. 17-118. Sobre el erasmismo y su difusión en la Monarquía hispánica, sigue siendo un referente el libro de Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2a. ed., trad. de Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- 42 No se debe olvidar que el pueblo-hospital de Santa Fe fue fundado por el obispo Vasco de Quiroga hacia 1532. De acuerdo con Fernando Ocaranza, aquella “casita” que Gregorio López y Francisco Losa adaptaron como ermita había sido fabricada por don Vasco para el retiro y la oración. Esta se encontraba a las afueras del pueblo, muy cerca de donde nacía el agua que abastecía a la ciudad de México. Fernando Ocaranza, *Gregorio López. El hombre celestial*, México, Xóchitl, 1944, p. 97-98 e “Informaciones hechas en...”, ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 26v. Con respecto a la historia del pueblo-hospital de Santa Fe, véase Muriel, *Hospitales de la...*, t.1, p. 57-69.
- 43 Bilinkoff, “Francisco Losa and...”, p. 122-123.
- 44 Losa, *La vida que...*, p. 37-38.
- 45 Bilinkoff, “Francisco Losa and...”, p. 124 y Ragon, *Les saints et...*, p. 134.
- 46 “Informaciones hechas en...”, ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 28v.
- 47 Es importante recordar que a las reliquias (restos de los santos u objetos que estuvieron en contacto con ellos) se les atribuían poderes taumatúrgicos, ya que por medio de ellas los santos demostraban su capacidad intercesora entre Dios y los hombres. Véase Carolina Aguilar García, “Entre la verdad y la mentira. Control y censura inquisitorial en torno a las reliquias en Nueva España”, *Letras Históricas*, n. 7, otoño 2012-invierno de 2013, p. 17 y s.
- 48 “Informaciones hechas en...”, ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 18v.
- 49 Losa, *La vida que...*, p. 49.
- 50 Losa, *La vida que...*, p.49v-50.
- 51 “Informaciones hechas en...”, ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 22v-23v.
- 52 “Informaciones hechas en...”, ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 27-27v.
- 53 “Informaciones hechas en...”, ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 19 y 33v.
- 54 “Informaciones hechas en...”, ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 35v y 46v-47 y ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1710, Deposition de Juan Isidro Rojo de Costa, 1688, f. 133v.
- 55 Esto se sabe por una carta que le envió el obispo de Michoacán, fray Domingo de Ulloa, a Francisco Losa, fechada el 27 de diciembre de 1598, en la cual le decía que había recibido con mucho gusto el “libro de la vida del santo Gregorio López” que le había mandado. Losa, *La vida que...*, Carta de fray Domingo de Ulloa a Francisco Losa, 27/12/1598.
- 56 Para profundizar en la construcción retórica de la imagen de Gregorio López en la hagiografía de Losa, remito a Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 96-105.
- 57 Losa, *La vida que...*, p. 10v.
- 58 Losa, *La vida que...*, p. 18-18v.

- 59 De acuerdo con la denuncia, fray Francisco del Santísimo Sacramento encontró el oratorio del padre Losa en muy mal estado, lleno de polvo y con una sola imagen. Cuando le preguntó por qué no tenía “un oratorio muy limpio y aseado”, le respondió que era por que él “no podía ver imágenes”. Denuncia de fray Francisco del Santísimo Sacramento, carmelita, contra Francisco Losa, Archivo General de la Nación de México [en adelante AGNM], *Inquisición*, v. 281, exp. 40, f. 638v. También, véanse Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 106-107 y Chocano, *La fortaleza docta...*, p. 349-350.
- 60 Se trata de los procesos inquisitoriales que se les siguieron, entre 1598 y 1601, a los grupos de alumbrados que encabezaban Juan Núñez, balanzario de la Real Casa de Moneda, y el padre Juan de Plata, capellán del convento de Santa Catalina de Siena de Puebla. El tema ha sido abordado en Jiménez, *Herejías y supersticiones...*, p. 154 y s. y Huerga, *Historia de los...*, t. III, p. 564 y s.
- 61 Vicente de Paula Andrade, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, 2a. ed., México, Imprenta del Museo Nacional, 1899, p. 50 y Panigua, “Gregorio López: hagiografía...”, p. 156-157.
- 62 Antonio Rubial, “Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de Dios y beatos novohispanos”, *REDIAL*, n. 8-9, 1997-1998, p. 43-52 y Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 73-76. Sobre la importancia de los santos propios en Nueva España, además de los trabajos ya citados, véase del mismo autor *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- 63 Así lo hizo Francisco Losa al decir que es “costumbre y condición de Dios ennoblecer a sus amigos, no solo en la *patria donde para siempre viven, sino también en este desierto donde murieron*”. Losa, *La vida que...*, p. 47 v. Las cursivas son mías. Sobre esta función de las hagiografías, véase Sallmann, *Naples et ses...*, p. 56.
- 64 “Informaciones hechas en...”, ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 28 y Juan Díaz de Arce, *Libro cuarto del prójimo evangélico ejemplificado en la vida del venerable Bernardino Álvarez, español, patriarca de la Orden de la Caridad, instituida en su hospital general que fundó en San Hipólito de México, aprobada y privilegiada por los beatísimos pontífices Gregorio XIII y Sixto V, Clemente VIII y Paulo V*, México, Impreso por Hipólito de Rivera, 1651, p. 19v-20.
- 65 Díaz, *Libro cuarto del...*, p. 46v-47.
- 66 Díaz, *Libro cuarto del...*, p. 36v-37 e “Informaciones hechas en...”, ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 30v-31.
- 67 Losa, *La vida que...*, p. 51v-52.
- 68 Losa, *La vida que...*, p. 50-50v.
- 69 Losa, *La vida que...*, p. 50v-51.
- 70 “Informaciones hechas en...”, ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1704, f. 27v.
- 71 Para 1596, año de la muerte de Gregorio López, los hipólitos ya habían fundado los hospitales de San Hipólito (México, 1567), de la Santa Cruz (Oaxtepec, 1568), de



- la Caridad (La Antigua Veracruz, 1569), de la Inmaculada Concepción (Xalapa, ca.1569-1584), de la Habana (1578), de Nuestra Señora de la Consolación (Acapulco, 1584) y de San Roque (Puebla, 1592). Muriel, *Hospitales de la...*, t. 1, p. 241 y García, “La fundación del...”, p. 45-49.
- 72 Luis Muñoz, *Vida que el siervo de Dios Gregorio López hizo en algunos lugares de la Nueva España, principalmente en el pueblo de Santa Fe. Por el licenciado Francisco Losa, presbítero, cura que fue en la iglesia catedral de México*, Madrid, Imprenta Real, 1642, p. 112v. Esta iglesia es la que, con el tiempo, se conocería como Santa Teresa la Antigua.
- 73 Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas, fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, p. 357.
- 74 Ramos, *Místicas y descalzas...*, p. 357-358.
- 75 El testamento fue fechado el 3 de julio de 1596. “Informaciones hechas en...”, ASV, *Congregazione dei Riti*, v.1704, f. 47v-48 y Losa, *La vida que...*, p. 43v.
- 76 *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, trad. de Ignacio López de Ayala, con un sumario de la historia del concilio por Mariano Latre, Barcelona, imprenta de Ramón Martín Indár, 1847, sesión xxv, p. 329-333.
- 77 “Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México el año de 1585”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, coord. de María del Pilar Martínez López-Cano, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (edición en CD-ROM), 2014, título I, n. 7, p. 117-118.
- 78 Las autoridades religiosas siempre toleraron que se rindiera culto a personas no canonizadas que gozaban de fama de santidad, mientras fuera de manera privada. El problema, como sucedió con Gregorio López, era cuando se hacía públicamente, sin el permiso o la autorización correspondientes. Ahora bien, en ciertos momentos, las autoridades fueron más permisivas con estas prácticas, pero en otros, se impusieron más restricciones. Aguilar, “Entre la verdad y...”, p. 14 y 22.
- 79 “Procesus remissorialis Apostolica...”, ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 179.
- 80 Antonio Rubial, “Íconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de las episcopías de Nueva España (1610-1730)”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017, p. 218.
- 81 Se trata de la Virgen de la Piedad, la cual se ubicaba en el convento dominicano del mismo nombre. Rubial, “Íconos vivientes y...”, p. 225; María Fernanda Mora Reyes, “Orígenes del santuario de Nuestra Señora de la Piedad, de la Ciudad de México, 1595-1652”, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2015; y, de la misma autora, “El culto a la imagen de Nuestra Señora de la Piedad al sur de la ciudad de México: sus inicios

- y resignificación simbólica”, en Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio (coords.), *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Texidor y Monserrat Alfau de Teixidor, p. 119-134.
- 82 Rubial, “Íconos vivientes y...”, p. 226-227.
- 83 Rubial, “Íconos vivientes y...”, p. 227-228 y Antonio Rubial, “Cuerpos milagrosos: creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 18, 1998, p. 15.
- 84 De hecho, los restos de Gregorio López no fueron los únicos que Pérez de la Serna llevaría al convento de San José para sacralizarlo y fortalecerlo simbólicamente. Años más adelante, hacia 1621, colocaría ahí un Cristo que se tenía por milagroso, el cual provenía del pueblo de Mapeté, cercano al convento agustino de Ixmiquilpan. Rubial, “Íconos vivientes y...”, p. 228.
- 85 La transcripción de esta real cédula puede verse en Muñoz, *Vida que el...*, páginas introductorias.
- 86 Antonio Álvarez-Ossorio Alvaríño, “Santo y rey. La Corte de Felipe IV y la canonización de Fernando III”, en Marc Viste (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Pamplona, Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2005, p. 243.
- 87 José Ignacio Gómez Zorraquino, “Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI y XVII”, *Revista de historia Jerónimo Zurita*, n. 85, 2010, p. 56.
- 88 Gil González Dávila, *Teatro de las grandezas de Madrid, corte de los Reyes Católicos de España*, Madrid, impresa por Thomas Iunti, 1623, p. 27 y Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España en las Indias Occidentales*, 2 v., Madrid, José Porrúa Turanzas, 1959, v. I, p. 71. [La primera edición de esta obra fue de 1649]
- 89 Muñoz, *Vida que el siervo...*, p. 113.
- 90 Jerónimo de Quintana, *Historia de la antigüedad, nobleza y grandeza de la muy antigua y coronada villa de Madrid*, Madrid, Imprenta Real, 1629, f. 162v y s.
- 91 Eliseo Serrano Martín, “Santidad y patronazgo en el mundo hispánico de la Edad Moderna”, *Studia historica. Historia moderna*, v. 40, n. 1, 2018, p. 81.
- 92 Carta del arzobispo Juan Pérez de la Serna acerca de la beatificación de Gregorio López, 1626, Archivo General de Indias [en adelante AGI], *México*, 337. Agradezco a María Mora haberme informado de esta referencia.
- 93 Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 86.
- 94 Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 108.
- 95 Las transcripciones de estas cartas pueden encontrarse en Muñoz, *Vida que el...*, p. 116v-118.
- 96 En el Archivo Secreto Vaticano se encuentran dos traducciones de estas informaciones en 1636. ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1705 y 1706.



- 97 Rubial, “Íconos vivientes y...”, p. 228-229 y “Proceso compulsorial original en la causa de beatificación y canonización del venerable siervo de Dios Gregorio López”, Archivo Histórico del Arzobispado de México [en adelante AHAM], *Causas de beatificación*, caja 55, exp. 18, f. 203-204.
- 98 “Donación que hizo el ilustrísimo Francisco Manso y Zúñiga, arzobispo que fue de esta Santa Iglesia, de cantidad de 7474 pesos que le quedó debiendo esta Santa Iglesia Catedral Metropolitana para la ayuda de la beatificación del siervo de Dios Gregorio López”, AHAM, *Causas de beatificación*, caja 55, exp. 5, 13 f.
- 99 Sobre el proceso que se le siguió a santo Tomás de Villanueva, véase Cécile Vincent-Cassy, “Llevando a santo Tomás de Villanueva (1486-1555) a los altares. Del proceso al modelo de santidad”, *Chronica Nova*, n. 43, 2017, p. 109-138.
- 100 Sobre los cambios que fueron experimentando los procesos de canonización a lo largo de la historia, véanse Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 32-36; Woodward, *Making Saints. How...*, p. 65-68; Vauchez, *Sainthood in the...*, p. 7 y 19-69; Alberto Royo Mejía, “El proceso de canonización”, *Revista Española de Derecho Canónico*, v. 70, n. 175, 2013, p. 570; Doris Bienko, “El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús Tomellín (1597-1637), monja concepcionista poblana”, en Benedetta Albani, Otto Danwerth y Thomas Dube (eds.), *Normatividades e instituciones eclesíásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX*, Fráncfort, Max-Planck Institut, 2018, p. 235-238; y Jean-Robert Armogathe, “La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII)”, en Viste (ed.), *Homenaje a Henri...*, p. 150-154.
- 101 Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 36; Armogathe, “La fábrica de...”, p. 152-154; y Bienko, “El *impasse* de...”, p. 237-238. Cabe señalar que los procesos de canonización fueron más complejos que lo que las normas dictaban; además, cada uno de ellos tuvo sus propias peculiaridades. No en todos los casos se cumplieron cabalmente los requisitos que se pedían o se siguieron las etapas como estaba dispuesto; el contexto político y la labor de los procuradores también fueron factores determinantes. Para profundizar en las dinámicas de los procesos de canonización, véase la nota anterior.
- 102 Esta situación se puede observar en una misiva que le escribió don Nicolás Antonio, agente en Roma, a Felipe IV, en la cual le informaba que “los muchos negocios” que tenía encargados no le permitían cuidar de la causa del ermitaño. “Proceso de canonización de Gregorio López”, AGI, *Indiferente*, 3034.
- 103 Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 117.
- 104 R. Po-Chia Hsia, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, trad. de Sandra Charro, prefacio de Antonio Feros, Madrid, Akal, 2010, p. 157-161.
- 105 El franciscano fray Esteban de Manchola recordaba, con motivo del proceso de beatificación de Gregorio López, que hacia 1630 fue en romería a la ermita de Santa Fe. Ahí vio como los peregrinos “veneraban con entrañable afecto aquellos dichos lugares y aposentos [...] y con reverencia y pío afecto se enternecían y movían a pedir a Nuestro Señor su favor por intercesión y méritos, y alababan a Dios en su

- santo". "Proceso compulsorial original...", AHAM, *Causas de beatificación*, caja 55, exp. 18, f. 228.
- 106 En 1673, el arzobispo fray Payo Enríquez de Rivera le escribió una carta a la reina Mariana de Austria diciéndole que la ermita de Santa Fe estaba en ruinas, totalmente inhabitable, porque no había quien la cuidara. Carta del arzobispo fray Payo Enríquez de Rivera a la reina Mariana de Austria, 09/12/1673, AGI, *México*, 338.
- 107 "Processus remissorialis Apostolica...", ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 316v-318v.
- 108 Durante el siglo XVIII proliferaron los lienzos de Gregorio López en el virreinato novohispano; algunos fueron ejecutados por notables pintores como Juan Rodríguez Juárez y José de Páez. Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 122.
- 109 Como se recordará, una vez que Roma aceptaba la causa de un venerable se expedían las "letras remisoriales", esto con el objetivo de que se hicieran nuevos interrogatorios en aquellos lugares donde hubiera testigos que pudieran dar fe de la santidad del candidato. En el caso de Gregorio López, estos segundos interrogatorios se llevaron a cabo entre 1685 y 1688.
- 110 Sobre el retrato que se encontraba en la iglesia del convento de monjas carmelitas de San José, véase el testimonio de fray Marcelino de Solís, citado en la nota 79.
- 111 "Processus remissorialis Apostolica...", ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 691-691v.
- 112 De hecho, Antonio Rubial sostiene que en aquella época la distinción entre reliquias e imágenes no era tan evidente, de tal suerte que se llegaron a utilizar ambos términos como sinónimos. Rubial, "Íconos vivientes y...", p. 223.
- 113 "Processus remissorialis Apostolica...", ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 846 y 865v. Al parecer, varias familias novohispanas llegaron a tener en sus casas cuadros de Gregorio López. Así lo declararon Mariana de Fuentes, quien decía que sus parientes mostraban tanto fervor por Gregorio López que poseían un retrato suyo en su hogar, y la terciara franciscana Margarita de Ochoa, que afirmó que su padre guardaba una imagen del venerable porque le era muy devoto. "Processus remissorialis Apostolica...", ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 316 y 450v.
- 114 Jacinto de la Serna, *Tratado de idolatrías, supersticiones, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, Barcelona, Linkgua, 2008, p. 68-69. Cabe señalar que la obra de Jacinto de la Serna fue publicada siglos más tarde, de ahí que apareciera con otro título. Al respecto, véase Ana Silvia Valdés Borja, "Jacinto de la Serna", en Ortega y Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, v. II: *La creación de una imagen propia. La tradición española*, t. II: *Historiografía eclesiástica*, coord. de Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 1435-1455.
- 115 Serna, *Tratado de idolatrías...*, p. 69.
- 116 "Processus remissorialis Apostolica...", ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 408-408v.
- 117 "Processus remissorialis Apostolica...", ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 344 y 450v-453v.
- 118 "Processus remissorialis Apostolica...", ASV, *Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 452v-453.



- 119 Doris Bieñko, “Las *verae effigies* y los retratos simulados. Representaciones de los venerables angelopolitanos, siglos XVII y XVIII”, en Wobeser, Aguilar y Merlo (coords.), *La función de las...*, p. 267 y “*Processus remissorialis Apostolica...*”, *ASV, Congregazione dei Riti*, v. 1715, f. 453v.
- 120 Serrano Martín, “Santidad y patronazgo en...”, p. 114. Es importante mencionar que, durante el siglo XVII, sobre todo a partir del reinado de Felipe IV, los monarcas hispanos estuvieron muy interesados en que sus territorios promovieran nuevos santos, ya que esto se insertaba en una política religiosa que estaban impulsando, la cual ha sido denominada como “*Pietas Austriaca*”. Se pretendía mostrar a la Casa de Austria como fiel vasalla de la Santa Sede y garante de la catolicidad en el orbe. Al respecto, véanse José Martínez Millán y Esther Jiménez Pablo, “La transformación ideológica de la Monarquía y su reflejo en la capilla real”, en José Martínez Millán y José Eloy Hortal Muñoz (dirs.), *La Corte de Felipe IV (1621-1665): Reconfiguración de la Monarquía católica*, 2 t., 3 v., Madrid, Ediciones Polifemo, 2015, t. I, v. I, 2015, p. 700-763; José Martínez Millán y Esther Jiménez Pablo, “La Casa de Austria: Una justificación político-religiosa (siglos XVI-XVII)”, en José Martínez Millán y Rubén González Cueva (coords.), *La Dinastía de los Austria. Las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*, 3 v., Madrid, Polifemo, 2011, v. 1, p. 9-58; y Víctor Mínguez e Inmaculada Rodríguez (dirs.), *La Piedad de la Casa de Austria. Arte, dinastía y devoción*, Gijón, Ediciones Trea, 2018. Para ver un ejemplo concreto de cómo la santidad se insertaba en esta política religiosa, remito al lector a Ybeth Arias Cuba, “Integración de un sistema devocional indiano en la Monarquía Hispana. El culto de santa Rosa de Santa María en las ciudades de Lima y México, 1668-1737”, tesis de doctorado en Historia, México, El Colegio de México, 2019.
- 121 Rubial, “Íconos vivientes y...”, p. 220-221.