

Antonio Rubial García

“Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de la episcopólis de la Nueva España (1610-1730)”

p. 217-266

*Expresiones y estrategias*

*La Iglesia en el orden social novohispano*

María del Pilar Martínez López Cano  
y Francisco Javier Cervantes Bello (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas/  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso  
Vélez Pliego”

2017

456 p.

Ilustraciones, mapas y cuadros

(Serie Historia Novohispana, 102)

ISBN 978-607-02-9441-9

Formato: PDF

Publicado en línea: 25 de agosto de 2017

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/expresiones/laiqlesia.html>



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2017, 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



## ICONOS VIVIENTES Y SABROSOS HUESOS

### EL PAPEL DE LOS OBISPOS EN LA CONSTRUCCIÓN DEL CAPITAL SIMBÓLICO DE LAS EPISCÓPOLIS DE NUEVA ESPAÑA (1610-1730)

ANTONIO RUBIAL GARCÍA

Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Filosofía y Letras

A lo largo del siglo XVII, y con el apoyo de la Corona, el episcopado americano vivió un proceso de consolidación que afectó tanto a los territorios de sus diócesis como a las capitales en las que ellos y sus cabildos tenían sus sedes. Junto con el afianzamiento de los mecanismos de control sobre las parroquias en manos de los regulares, se fortalecieron en este periodo numerosas instituciones en las sedes episcopales dirigidas a reforzar su presencia y a consolidar el proceso de cristianización en todo su territorio. Por un lado se robustecieron los provisoratos que administraban la justicia eclesiástica y los juzgados de capellanías para mejorar los ingresos del clero y se aumentó el control sobre la universidad por parte del cabildo catedralicio de la capital; por el otro se fundaron nuevos seminarios conciliares y hospitales como parte de los proyectos capitulares de los que se hicieron eco los obispos. Éstos también promocionaron obras de beneficencia como orfanatos, residencias estudiantiles y recogimientos para mujeres; apoyaron el establecimiento de nuevas órdenes religiosas sujetas a su mandato, de cofradías y congregaciones (como el oratorio de san Felipe Neri); financiaron igualmente la impresión de obras teológicas, jurídicas y devocionales, de manuales para la administración de los sacramentos y de cartas pastorales que trataban temas de orden práctico y moral.

Para la Corona, estos príncipes de la Iglesia debían convertirse en los protectores de la república, en los padres de los pobres, en los guardianes de la moral y en los patriarcas de una nueva y santa Jerusalén terrena. A partir de los privilegios que les concedía el rey, los

obispos se convirtieron en piezas claves de su política indiana, al tiempo que, gracias a su actuación, se consolidaban como defensores de los intereses de las elites criollas. Para realizar sus proyectos, los obispos contaron con la colaboración de algunos de los miembros de los cabildos catedralicios, del clero secular y de los monasterios femeninos adscritos a su jurisdicción y en cuya fundación ellos mismos también tuvieron injerencia. Un aspecto importante del éxito de dichas promociones fue el aumento de los recursos económicos de las catedrales, gracias tanto a un mejoramiento en los mecanismos de cobro de los diezmos, como al hecho de que las órdenes religiosas comenzaron a pagar dichas contribuciones sobre la producción de sus haciendas y huertas.<sup>1</sup>

A la par que desempeñaban esta actividad social y económica, los obispos llevaban a cabo la promoción de las imágenes milagrosas y de los venerables locales como parte fundamental de su apropiación de los espacios urbanos y diocesanos y de la construcción de las ciudades como centros episcopales. Para ellos, promover santuarios, devociones y beatificaciones, así como exaltar y ratificar prodigios fue una parte tan importante de sus actividades como su labor pastoral, caritativa o judicial. Sin embargo, los obispos no estuvieron solos en esas promociones. Al ocupar sus sedes episcopales entraron en contacto con clérigos criollos que compartían con ellos los mismos intereses y que veían además en ellas un timbre de orgullo para sus patrias urbanas. En tales actividades, encontraron también, casi siempre, fuertes colaboradores entre los miembros de sus cabildos catedrales y en las monjas, pero al mismo tiempo entraron en competencia con las otras dos instancias promotoras de prodigios: los ayuntamientos y las provincias religiosas. Las manifestaciones milagrosas fueron un importante vehículo de expresión de alianzas y conflictos entre los distintos cuerpos y autoridades en las ciudades y regiones del virreinato.

Mientras que las actividades sociales y políticas de los obispos y su promoción de recogimientos, conventos femeninos, hospitales y seminarios han sido estudiadas en varias publicaciones, en cambio ha reci-

<sup>1</sup> Óscar Mazín Gómez, “Representaciones del poder episcopal de Nueva España (siglo XVII y primera mitad del XVIII)”, en Oscar Mazín (ed.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, El Colegio de México, 2012, p. 373-401. Jean Pierre Berthe, “Las relaciones *Ad Limina* de los obispos de la Nueva España: siglos XVI y XVII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. XVIII, n. 71, 1997, p. 41-60. Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la Ciudad de México, 1653-1680*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad/Plaza y Valdés/Colegio de Michoacán, 2005.

bido menos atención su labor en la formación de ese “capital simbólico” centrado en los prodigios acontecidos en los ámbitos de sus diócesis.<sup>2</sup> A mostrar algunos de esos procesos va dirigido el presente ensayo que se centra sobre todo en dos temas: los santuarios de peregrinación y los venerables propuestos a Roma para ser beatificados.

El interés por estudiar los santuarios de peregrinación como fenómenos culturales es relativamente reciente y ha partido de la antropología, no de la historia. Después de los trabajos pioneros de William Christian en el siglo pasado, centrados en las devociones en la península ibérica, varios estudiosos se han dedicado al tema en Nueva España desde diferentes perspectivas, siendo los más notables en este siglo William Taylor, David Brading, Jaime Cuadriello y Pierre Ragon.<sup>3</sup> A partir del análisis de los textos aparicionistas y de otras fuentes (relaciones geográficas, visitas episcopales, crónicas, novenas, etcétera) estos autores han hecho especial énfasis en los fenómenos de culto e identidad que han generado los santuarios, siendo el de la virgen de Guadalupe el que mayor atención ha recibido. Sin embargo, considero que en muy pocos de esos trabajos se ha insistido en la promoción de los venerables como parte de ese mismo proceso, ni en el papel fundamental que tuvieron los obispos en su implementación.<sup>4</sup>

En la historiografía tradicional es un lugar común que las imágenes cristianas suplantaron los santuarios prehispánicos, y que los religiosos y los obispos de la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII

<sup>2</sup> Utilizo el término capital simbólico como el conjunto de bienes y servicios no vendibles y que se manejan con valores y referentes de carácter “espiritual”, pero que inciden poderosamente en el mundo material y económico. Tomo el término de Pierre Bourdieu y de su estudio sobre la Iglesia como una empresa con pretensiones antieconómicas. Véase Pierre Bourdieu, “La economía de los bienes simbólicos”, en Isabel Jiménez (coord.), *Pierre Bourdieu. Capital simbólico y magia social*, México, Siglo XXI, 2012, p. 86-120.

<sup>3</sup> William Christian, *Apparitions in late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981; David Brading, *La virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, México, Taurus, 2002 (Colección Pasado y Presente); William B. Taylor, *Shrines and miraculous images. Religious life in Mexico before the Reforma*, Albuquerque, University of New México, 2010; Jaime Cuadriello, “Tierra de prodigios. La ventura como destino”, en *Los pinceles de la Historia. El origen del reino de la Nueva España*, México, Museo Nacional de Arte, 1999; Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique: XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, L'Harmattan, 2003.

<sup>4</sup> Trabajé el tema de los venerables novohispanos en mi estudio: Antonio Rubial, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 1999. En otro libro reciente, dediqué varias páginas a estos santuarios como generadores de identidades locales y protonacionales y aunque me propuse mostrar el papel que tuvieron obispos y corporaciones en sus promociones, no desarrollé el tema desde la perspectiva que ahora me ocupa. Véase Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España, 1521-1804*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.

propiciaron la erección de capillas donde se veneraban imágenes milagrosas de sustitución ante la supervivencia de idolatrías. Se señala que, a pesar de algunos religiosos que consideraron estas políticas peligrosas, pues se prestaban para ocultar tendencias idolátricas, la actitud general de los misioneros fue la de suplantar conscientemente a los ídolos con imágenes cristianas. A partir de esta idea se postula una pervivencia de las divinidades indígenas ancestrales en el culto a las imágenes cristianas. Este postulado, aceptado sin ninguna crítica, tiene pocos fundamentos y parecería ser más la excepción que la regla. De hecho, la mayor parte de los santuarios novohispanos fueron promociones episcopales o frailunas en espacios urbanos que no habían tenido importancia como centros religiosos prehispánicos y por tanto no necesitaban sustitución (Zapopan, San Juan de los Lagos, La Soledad, La Defensa). Por otro lado, aquellos santuarios del ámbito rural, como los de Chalma, Tila o Juquila, surgieron por influencia de las ciudades y se promovieron desde éstas, en una época en la que el culto cristiano ya se había impuesto en la vida cotidiana de sus habitantes autóctonos en aquellas regiones. Los fieles que los visitaban, que ya no eran sólo indígenas, difícilmente asociarían sus imágenes con divinidades ancestrales, lo que no significa que las prácticas denominadas idolátricas hubieran sido erradicadas ni que éstas se mezclaran y convivieran con las cristianas hasta fechas muy tardías.

Desde esta perspectiva, el papel que jugaron los obispos y los religiosos en el proceso no fue el de suplantadores de santuarios prehispánicos, sino el de promotores de una nueva política de cristianización que no excluía la erradicación de las idolatrías, pero que se centraba sobre todo en la creación de nuevos espacios sagrados tanto rurales como urbanos. La teoría de la suplantación, demasiado simplista, nos remite a las leyendas fundadoras de las imágenes que remontan su aparición milagrosa al inicio de la evangelización, las cuales no tienen ningún sustento histórico. En cambio, ver los santuarios desde esta nueva perspectiva, como productos de las reformas tridentinas y como promociones de los obispos y frailes del barroco, nos permite entenderlos dentro de una problemática más amplia.

Por otro lado, no debemos olvidar que una devoción nace y se expande no sólo a partir del impulso que le dieron los miembros del clero, sino, y sobre todo, por la aceptación, difusión e interés de los fieles y de las hermandades en las que estaban insertos; ellos y ellas eran finalmente los usuarios de tales cultos a los que veían como una

solución a sus apremiantes necesidades cotidianas. Sin esta respuesta colectiva las promociones episcopales hubieran sido un total fracaso, como se ha visto hoy en día con el culto a san Juan Diego.

*Imágenes-reliquias y obispos, un binomio tridentino*

En las actas del concilio Trento, en la sesión XXV (“De la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes”), se concedían a los obispos amplias facultades en la promoción, aprobación y censura de los cultos.<sup>5</sup> Tales facultades ampliaban las que ya tenían los prelados desde la Edad Media en la presentación y levantamiento de informaciones sobre los venerables propuestos a Roma para ser beatificados y canonizados. Trento ratificó estas facultades y agregó la de inspeccionar la autenticidad de las reliquias de los santos, tema controvertido a causa de las críticas que humanistas y protestantes habían hecho sobre los excesos provocados por ese culto en el ámbito popular.

Esta actitud no se manifestó de manera tan clara durante el tercer concilio provincial mexicano de 1585. En una extensa mención a propósito de las visitas pastorales, se hacía responsables a los obispos, cumpliendo un decreto conciliar, “de examinar y reconocer cuanto antes las [reliquias de los santos] que encontrasen expuestas a la pública adoración en toda la comprensión de sus diócesis [...] y no permitan en manera alguna que se lleven o expongan a la veneración de los fieles en lugar público si no es que estén suficientemente probadas por testimonio auténtico”.<sup>6</sup> Respecto a las imágenes, en cambio, aunque se atacaba a quienes no creían en su poder taumatúrgico, se proponían controles para su fabricación y se censuraba su mal uso, los padres conciliares no hicieron mención a los atributos que daba Trento a los obispos en la promulgación de su culto. Muy posiblemente detrás de esta omisión esté el hecho de que aún no se regulaba la práctica de las disposiciones

<sup>5</sup> *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Ramón Martín, 1847, p. 328 y s. “Tampoco se han de admitir nuevos milagros, ni adoptar nuevas reliquias, a no reconocerlas y aprobarlas el mismo Obispo”. Para tal fin “consulten algunos teólogos y otras personas piadosas”.

<sup>6</sup> Actas del Tercer Concilio Provincial, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (edición en CD ROM), 2004, lib. III, tít. I, De la visita..., § VII, p. 117 y 118.

conciliares en este sentido a través de la Sagrada Congregación de Ritos y los canonistas todavía no habían elaborado doctrina al respecto.

Es innegable que dicho fenómeno de culto alrededor de las imágenes milagrosas comenzó a desarrollarse en las últimas décadas del siglo XVI, aún antes de haberse concluido el Concilio de Trento. Algunos de esos cultos fueron promovidos por los obispos, como la virgen de Guadalupe en México que inició fray Alonso de Montufar, la de Izamal en Yucatán donada por fray Diego de Landa y la virgen de la Salud en Pátzcuaro asociada con Vasco de Quiroga. Otros tres fueron obra de los religiosos: la imagen del Santo Entierro de Amecameca de los dominicos, la virgen Conquistadora de los franciscanos de Puebla y el Santo Cristo de Totolapan de los agustinos en la capital del virreinato. Hubo por último otro, el Santuario de los Remedios, que impulsó el ayuntamiento de la ciudad de México. Sin embargo, no fue sino hasta la siguiente centuria que el tema comenzó a jugar un papel fundamental en la cristianización tanto urbana como rural y que los santuarios se multiplicaron de manera exponencial. Algo similar aconteció con los venerables, hombres y mujeres que habían muerto en olor de santidad y cuyas reliquias comenzaban a tener culto a partir de mediados del siglo XVII, lo que hacía necesario ejercer un control sobre tales manifestaciones por parte de los obispos.

En ambos procesos la injerencia episcopal fue determinante, pues esas promociones se convirtieron en un medio insustituible para construir lo que Fernando de la Flor ha denominado la episcopópolis.<sup>7</sup> En el discurso de los prelados, las ciudades se habían convertido en Babilonias pervertidas por el pecado, y sólo gracias a las imágenes y reliquias se podría instaurar de nuevo la virtud y, con ella, la elevación moral y espiritual de los fieles, lo que constituía una de las principales funciones de los obispos, el *magisterium*. Pero detrás de este discurso existía una finalidad más pragmática. En América, la necesidad de construir las episcopópolis era especialmente acuciante, pues las órdenes religiosas evangelizadoras, llegadas a esas ciudades casi en el momento mismo de su fundación y antes del arribo de los obispos, se habían apropiado de sus espacios simbólicos y devocionales y ejercían sobre ellos un fuerte monopolio. Era por tanto prioritario para los prelados del siglo XVII consolidar su presencia haciendo uso de los mismos recursos,

<sup>7</sup> Fernando de la Flor, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 148.

sobre todo después de que hasta entonces se pusieron en práctica los lineamientos dados en el concilio de Trento y en el tercer concilio provincial mexicano, cuyas actas no fueron publicadas sino hasta 1622.

Dicho proceso coincidió con la aparición de condiciones propicias para que este territorio generara discursos identitarios en las capitales episcopales. Éstas eran no sólo importantes centros económicos que concentraban la riqueza regional, en ellas se constituía una elite eclesiástica y seglar y una feligresía organizada en numerosas hermandades y cofradías. Para todos ellos, uno de los principales signos de orgullo era el tema de los prodigios que la divinidad había manifestado en sus ciudades a través de las imágenes milagrosas y de las reliquias de los venerables “nativos”. Varios obispos a lo largo de los siglos XVII y XVIII, en la mayor parte de las sedes novohispanas, se mostraron sensibles a tales requerimientos.

Cabe señalar que el tratar imágenes y reliquias conjuntamente no es gratuito. En aquella época la distinción entre ambas no era tan clara como lo es para nosotros y de hecho en muchos casos se utilizaban los dos términos indistintamente. El cuerpo de las imágenes milagrosas era considerado como humano, se le vestía (los ropajes de las vírgenes requerían un camerín para guardarlos), se le atribuían movimientos, sudores, lágrimas y la emisión de olores exquisitos; al fragmentarse podía constituir incluso reliquias; la virgen de la Salud de Pátzcuaro, por ejemplo, fue intervenida para cambiarle su estructura y los trozos que quedaron sirvieron para hacer otras tantas imágenes milagrosas pues funcionaban como reliquias.<sup>8</sup> Eso era mucho más factible con las cruces milagrosas que crecían, como la de Querétaro y la de Tepic, o las cruces que dejaron en sus pueblos de origen los Cristos de Totolapan e Ixmiquilpan al ser expropiados por la capital, todas las cuales eran veneradas como reliquias. Lo mismo acontecía a la inversa; uno de los informantes del alcalde mayor de Maravatío donde se veneraba el cuerpo del mártir san Victorino no dudaba en hablar de él como una imagen milagrosa.<sup>9</sup>

La promoción por parte de los obispos de ese mundo prodigioso en las capitales episcopales y sus diócesis se manifestó por primera vez en el arzobispado de México desde el siglo XVI. Su primacía, más

<sup>8</sup> Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco Mariano*, edición de Antonio Rubial, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995 (Colección Sello Bermejo), p. 315.

<sup>9</sup> Ragon, *Les saints...*, p. 387 y s.

simbólica que administrativa, determinó que en este aspecto su influencia fuera decisiva en el resto de los obispados de la provincia eclesial mexicana. Por ello es necesario iniciar nuestro estudio con él.

*El arzobispado de México. Modelo de episcopólis*

Uno de los fenómenos urbanos más importantes acontecidos en la ciudad de México a partir de la segunda mitad del siglo XVI fue la expansión del espacio controlado por los arzobispos sobre las áreas que estaban a cargo de los religiosos. El proceso, que ha sido estudiado por Jessica Ramírez en dos importantes artículos, se inició desde la época del arzobispo fray Alonso de Montúfar (1554-1569), con la creación de dos parroquias de españoles dentro del barrio controlado por los franciscanos. Su sucesor, Pedro Moya de Contreras (1573-1591), continuó con esa labor y promovió la fundación de conventos femeninos concepcionistas y de nuevas órdenes religiosas masculinas (jesuitas, carmelitas, mercedarios y alcantarinos) con miras a reducir el predominio de los viejos mendicantes e implantar la presencia de la catedral en la ciudad.<sup>10</sup> Ha sido también muy estudiada la importancia que tuvieron ambos prelados en la promoción del santuario y el culto a la virgen de Guadalupe. Desde hace varias décadas, Edmundo O’Gorman y Stafford Poole, y más recientemente José Miranda Godínez y Magnus Lundberg, han trabajado el papel de Montúfar en los inicios de la devoción y el impulso que le dio Moya con la creación de las constituciones para una cofradía de Guadalupe y el nombramiento del primer cura capellán para el santuario, con lo que éste quedó supeditado a la catedral.<sup>11</sup> Para ese entonces sólo competía con el Tepeyac el santuario de la virgen de los Remedios, cuyo control estaba en manos del ayuntamiento de la capital; esta corporación organizaba un traslado para pedir lluvias casi

<sup>10</sup> Jessica Ramírez Méndez, “Las nuevas órdenes en las tramas semántico-espaciales de la Ciudad de México, siglo XVI”, *Historia Mexicana*, v. 63, n. 3 (251), enero-marzo de 2014, p. 1015-1075. Jessica Ramírez Méndez, “¿Ubicaciones fortuitas? La Concepción y Santa Clara en la ciudad de México, 1540-1585”, *Hispania Sacra* (en prensa).

<sup>11</sup> Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991 (Historia Novohispana, 36). Stafford Poole, *Our lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, Tucson, Arizona, University of Arizona Press, 1995. José Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes. Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, Zamora (México), El Colegio de Michoacán, 2001, p. 46, 295 y s. Magnus Lundberg, *Unificación y conflicto: la gestión episcopal de Alonso de Montúfar OP, arzobispo de México, 1554-1572*, México, El Colegio de Michoacán, 2009.

todos los años desde el lejano santuario en el cerro de Totoltepec, celebración que, como veremos, sería un modelo clave para futuras estrategias de los obispos en todo el territorio de la provincia eclesiástica.

En el siglo XVII, la tradición episcopal de apoyo al santuario de Guadalupe fue recuperada por los arzobispos fray García Guerra (1608-1612) y Juan Pérez de la Serna (1613-1626). El primero apoyó la iniciativa del cabildo de la catedral para construirle un nuevo templo a la imagen, más sólido y mejor adaptado a las necesidades de una creciente afluencia de visitantes. El segundo, desde su arribo a la capital, se mostró muy proclive a promover devociones milagrosas. En ese momento, además del Tepeyac y los Remedios, existían en la ciudad otras diez imágenes marianas y varios Cristos que atraían el culto de los capitalinos; de ellas sólo dos estaban en la catedral (la virgen de la Asunción y el Cristo de los conquistadores), y el resto se localizaba en los conventos de los mendicantes, en el hospital de los juaninos y en dos monasterios de monjas.<sup>12</sup> Una de esas imágenes de Cristo se encontraba en el templo mayor de los agustinos y había sido expropiada del pueblo de Totolapan desde el siglo XVI para el Colegio de San Pablo, lo que instauró un modelo para algunas imágenes futuras. Entre las de la virgen María sobresalía la Piedad, cuyo santuario era administrado por dominicos recoletos y estaba localizado extramuros de la ciudad, sobre una importante calzada que comunicaba a ésta con Coyoacán; según afirmaba fray Luis de Cisneros, dicho templo era muy concurrido por los habitantes de la ciudad “con novenas y peregrinaciones en todas sus necesidades”.

En 1614, recién arribado a la capital, Juan Pérez de la Serna recibió la petición del prior dominico de la casa recoleta de la Piedad para levantar una información sobre algunos milagros. El prelado envió al secretario del arzobispado, Domingo de Ocaña, para que registrara los testimonios y éste aprobó el proceso el 24 de octubre del mismo año. Con esa base, el arzobispo permitió que se publicasen los milagros de la virgen y que se hicieran estampas.<sup>13</sup> Este acto excepcional, que fue

<sup>12</sup> El mercedario fray Luis de Cisneros, quien hace mención de las marianas, reporta dichas imágenes en la catedral, San Agustín, Santo Domingo, La Merced, el Hospital de niños desamparados, la casa recoleta dominica de La Piedad, el colegio agustino de San Pablo, la ermita franciscana de San Cosme y los monasterios de monjas concepcionistas de La Concepción y Santa María de Gracia. Luis de Cisneros, *Historia de el principio y origen, progresos, venidas a México y milagros de la imagen de Nuestra Señora de los Remedios...*, [1621], ed., intr. y notas de Francisco Miranda, Zamora (México), El Colegio de Michoacán, 1999, p. 38 y s.

<sup>13</sup> Alonso Franco y Ortega, *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México. Orden de Predicadores en la Nueva España*, [1645], México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, p. 108 y s.

uno de los primeros de su gobierno, no se repetiría con otras imágenes milagrosas de los mendicantes, como las localizadas en los centros franciscanos de San Cosme y Santa María la Redonda; realizado en un momento en el cual las relaciones entre el prelado y los frailes eran aún cordiales, hubiera sido difícil pensarlo unos años después cuando Pérez de la Serna comenzó a exigir el cumplimiento de las reales cédulas que supeditaban a los religiosos a los obispos.

Con esta sensibilidad y durante su estancia en la capital, dicho arzobispo se dio cuenta de la importancia que tenían los santuarios de los Remedios y del Tepeyac, tanto para los habitantes de la ciudad como para la catedral. El primero, aunque controlado por el ayuntamiento, tenía fuertes vínculos con la sede episcopal, pues en sus traslados a la ciudad para solicitarle lluvias, la imagen de los Remedios se depositaba en la catedral varias semanas. Pero Pérez de la Serna introdujo una novedad en 1616, un año especialmente difícil porque el hambre y las epidemias se cebaron sobre la población urbana y las lluvias se retrasaron inusualmente. El cronista Luis de Cisneros cuenta que, una vez que el virrey y el arzobispo propusieron al ayuntamiento el traslado de la imagen, éste tomó una iniciativa inusitada: se trasladó personalmente hasta el santuario con todo su cabildo y la capilla de música y con ese aparato acompañó a pie a la imagen en la procesión desde el santuario hasta la catedral.<sup>14</sup> Este acto le dio un prestigio ante la población que ningún otro arzobispo antes había conseguido.

Pero el espacio natural de la sede episcopal era el Tepeyac, lo que llevó a Pérez de la Serna a impulsar en dicho santuario la conclusión de la iglesia iniciada por su antecesor. Para conseguir donativos destinados a tal fin, el arzobispo mandó imprimir, al grabador flamenco Samuel Stradanus, el primer grabado de la imagen rodeada de sus exvotos, con el cual se concedían indulgencias para quien lo comprara. Además de obtener limosnas, este grabado se convirtió en un eficiente medio de promoción del culto en esas primeras décadas del siglo XVII, método que ya había sido utilizado en la Piedad y que convertía al arzobispo en un pionero en este tipo de propaganda en México.<sup>15</sup>

El suntuoso templo, que estaba iluminado por sesenta lámparas y con un rico retablo mayor que contenía la imagen rodeada de exvotos,

<sup>14</sup> Cisneros, *op. cit.*, p. 160.

<sup>15</sup> Miranda Godínez, *op. cit.*, p. 337. Este autor ve en Pérez de la Serna un pionero en este método de propaganda de imprimir una imagen como medio para aumentar las limosnas y agilizar la construcción de la iglesia.

fue consagrado por Pérez de la Serna en 1622 y él mismo colocó la imagen en su tabernáculo de plata.<sup>16</sup> Tal acto convertiría a este arzobispo en uno de los pilares simbólicos del culto guadalupano, tanto que se le atribuyó haber sido el primero que instauró desde su llegada a la capital en 1613 un ritual, continuado por los futuros arzobispos, que consistía en postrarse ante la imagen e invocarla como guía, norte y estrella en su labor pastoral.<sup>17</sup> Con todo, no cabe duda de que con estos actos Juan Pérez de la Serna había logrado un elevado prestigio ante el pueblo, lo que explica el apoyo incondicional que tuvo por parte de la plebe cuando en 1624 se enfrentó al virrey marqués de Gelves y provocó la rebelión popular que lo destituyó.<sup>18</sup>

El tercero de los santuarios ligados con la actividad devocional de Pérez de la Serna se encontraba en la iglesia de San José de carmelitas descalzas, fundado por él en 1615 como una de las más importantes promociones de su episcopado. A un año de su fundación, y por el tiempo que se hacía el mencionado desplazamiento de la virgen de los Remedios, Pérez de la Serna autorizaba a Francisco de Losa, capellán del convento, a trasladar a éste una reliquia singular, el cuerpo del ermitaño Gregorio López. Dicho personaje, famoso por su sabiduría y ascetismo, había muerto en olor de santidad en el vecino pueblo de Santa Fe, y Losa, que escribiría una biografía de él años después, había sustraído en secreto su cadáver para colocarlo en la iglesia recién fundada por Pérez de la Serna.<sup>19</sup> Unos años después, en 1620, el mismo prelado por orden de Felipe III levantaría las informaciones sobre la vida y virtudes del venerable ermitaño con miras a iniciar en Roma su proceso de beatificación.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Francisco Antonio de Lorenzana, “Series de los ilustrísimos señores prelados de la provincia mexicana”, en *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México*, México, Joseph Antonio de Hoyal, 1769, p. 217. Brading, *op. cit.*, p. 95, 115.

<sup>17</sup> Francisco de Florencia, *La estrella de el norte de México. Historia de la milagrosa imagen de Ntra. Sra. de Guadalupe*, México, María de Benavides viuda de Ribera, 1688. Este acto ya lo hacían los virreyes desde el siglo XVI y es muy posible que también los arzobispos, por lo que considero que atribuirlo a Pérez de la Serna fue una elaboración posterior.

<sup>18</sup> Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial (1610-1670)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 139 y s.

<sup>19</sup> Mariana de la Encarnación, *Crónica del convento de las carmelitas descalzas de la ciudad de México. 1641*, en Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas: fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México de Condumex, 1997, p. 357-358.

<sup>20</sup> Francisco Sosa, *El episcopado mexicano. Biografías de los ilustrísimos señores arzobispos de México*, 2 v., México, Jus, 1962, v. I, p. 148.

Al año siguiente, en 1621, Pérez de la Serna hacía trasladar a la capital un Santo Cristo desde Mapeté (el Cardonal), un poblado minero dependiente del convento agustino de Ixmiquilpan. Según Gil González Dávila, dicha imagen se había estremecido y sudado “a la vista de mucha gente” y el arzobispo “formó proceso del caso y de los muchos milagros que Dios ha obrado por ella [...] y la colocó en el convento del Ángel de la guarda [San José] de la ciudad de México”.<sup>21</sup> Para autores posteriores este paso no fue inmediato y la imagen habría permanecido en la capilla doméstica del palacio episcopal hasta 1626, cuando el prelado dejó la sede para trasladarse a Castilla y donó el Cristo al monasterio de las carmelitas. Aunque este dato nos muestra que la promoción de este culto por parte del arzobispo es cuestionable, en el futuro su mención se volvió indispensable en el mito fundador del que sería conocido como el Cristo de Santa Teresa.

De hecho, quien llevó a cabo esta labor difusora fue su sucesor en la sede, Francisco Manso y Zúñiga (1627-1635) promotor del culto a Gregorio López y al Cristo de Ixmiquilpan. En 1634, el prelado, quien era al mismo tiempo visitador del reino y gran opositor del controvertido virrey marqués de Cerralvo, ordenó construir una capilla para el Santo Cristo en el templo de San José, que hasta entonces había estado detrás del altar mayor, en el espacio de clausura de las monjas, aunque visible para los fieles a través de una reja. Por las mismas fechas promovía también la causa de beatificación de Gregorio López, para la cual hizo una donación de 4 000 pesos; además, al partir de la capital, se llevaba la cabeza del ermitaño “madrileño” y dejaba la orden para que el resto de sus huesos fueran trasladados a la catedral de México, espacio de mayor jerarquía para quien se esperaba fuera en breve un santo elevado a los altares.<sup>22</sup>

Este acto para reforzar la sacralidad catedralicia no era el primero que realizaba. El 5 de febrero de 1629, con motivo de la beatificación del franciscano descalzo Felipe de Jesús, el arzobispo y su cabildo, con el apoyo del ayuntamiento y de los religiosos de san Francisco, organizaron una solemne ceremonia en la catedral. Dicho fraile, beatificado

<sup>21</sup> Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las Indias Occidentales: vidas de sus arzobispos y obispos, y cosas memorables de sus sedes (Nueva España)*, León, España, Universidad de León, 2004, p. 163. El autor, quien no conocía México, confunde el convento de Ixmiquilpan dedicado a san Miguel con el de las carmelitas llamado de San José o de Santa Teresa.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 160, nota 308. Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 107.

en 1627 por Urbano VIII junto con otros 25 mártires muertos en el Japón en 1597, no había recibido una especial atención en el proceso, e incluso fue considerado un personaje menor dentro del grupo. Sin embargo, el hecho de ser un criollo nativo de la capital, había movido los ánimos del ayuntamiento y de algunos clérigos y frailes para conmemorarlo como el primer santo de América. La ceremonia en la catedral de México promovida por Manso se hizo ante la presencia de su adversario, el virrey, y de la corte; durante ella fue incensado el vientre de la madre del mártir, que aún vivía.<sup>23</sup> A los pocos meses, el ayuntamiento lo juró como patrono de la ciudad y el gremio de plateros lo consideró su santo protector, pues se decía que el beato había sido aprendiz de ese oficio. Estos actos, sin embargo, no tuvieron continuidad; la catedral, aún en construcción, no presentaba las condiciones propicias para un culto solemne; por otro lado, a los pocos meses, en septiembre de ese año de 1629, una terrible inundación sepultó la ciudad bajo toneladas de lodo, y el templo quedaría casi inutilizado.

A pesar de esas condiciones adversas, el arzobispo Manso propuso algo insólito y que jamás se había pensado: que la virgen de Guadalupe fuera trasladada desde su santuario a la catedral para implorarle que las aguas bajaran, acto que se llevó a cabo sobre una barca a la que acompañaron numerosas personas que también navegaron. La peculiar procesión, la estancia de la imagen en la catedral por cinco años, y el regreso solemne al Tepeyac en 1634 le dieron al culto un gran impulso, a la sede episcopal un enorme prestigio y al arzobispo Manso y Zúñiga un lugar prominente en la memoria del guadalupanismo.<sup>24</sup>

Debemos señalar que dicha memoria, al igual que la promoción de esos cultos en la catedral metropolitana, tuvo como sus principales gestores a los miembros de su cabildo. En las siguientes décadas, caracterizadas por episcopados cortos y por largos periodos de sede vacante en los que este cuerpo gobernó la diócesis, fueron ellos los que mantuvieron viva esta agenda y con ella el proceso irreversible de convertir a la catedral en el centro espiritual de la ciudad capital.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> José Boero, *Los 205 mártires de Japón*, trad. de Pablo Antonio del Niño Jesús, México, Imprenta de Lara, 1869, p. 23. Baltasar de Medina, *Crónica de la Santa Provincia de San Diego de México*, México, El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Teixidor, 1996 [1682], lib. I, cap. XII, f. 33.

<sup>24</sup> Bradíng, *op. cit.*, p. 95 y s. González Dávila, *op. cit.*, p. 165, nota 341. Manso también construyó a su costa una casa de ejercicios, llamada “de novenas”, en el Tepeyac.

<sup>25</sup> Pérez Puente, *op. cit.*

Así, a los pocos meses de que el arzobispo Manso había partido y las aguas de la inundación comenzaban a bajar, fue el cabildo el encargado de hacer cumplir su orden de traslado de los huesos de Gregorio López a la catedral. Ese mismo año de 1636, el 18 de enero, en una asamblea capitular, el maestrescuela Luis de Herrera y el racionero Antonio Desquivel presentaron tres propuestas sobre el culto a “san” Felipe: reanudar la celebración de su fiesta anual en catedral (pues desde 1629 se hacía en San Francisco), colocar en ella alguna de sus “reliquias” y fundar un templo bajo su advocación. Luis de Herrera solicitó además al rey Felipe IV, como patrono de la sede, que se abriera en la catedral una capilla propia dedicada al beato fray Felipe de Jesús, petición concedida por cédula real en 1638. Las obras del templo, ya bastante avanzadas para entonces, permitieron abrir esta capilla en el espacio más cercano al altar mayor; poco después se mandaba hacer en ella un suntuoso retablo, se colocaba en él una imagen del beato y, como reliquia, la pila donde éste había sido bautizado. El mismo Luis de Herrera consiguió una renta anual de 150 pesos para solventar la fiesta del “santo” en dicha capilla y pagaba a su costa la impresión de los sermones de dichos festejos en 1638 y 1639.<sup>26</sup>

A partir de entonces se estableció la costumbre de imprimir dichos sermones a costa del cabildo catedral. Con ello, esta corporación se antepone a los franciscanos y se apropiaba de un personaje que, en sentido estricto, pertenecía a los religiosos. En 1640, el arcediácono de la catedral, Lope Altamirano, publicaba a sus expensas el sermón que dijo el bachiller Miguel Sánchez en el convento de la Concepción durante la celebración de su fiesta el 5 de febrero.<sup>27</sup> Doce años después, en 1652, durante otra sede vacante, el bachiller Jacinto de la Serna, cura del sagrario, publicaba un sermón al beato Felipe y lo dedicaba al obispo de Michoacán fray Marcos Ramírez de Prado.<sup>28</sup> La última propuesta del cabildo, la de un templo bajo su advocación, no se cumplió sino hasta 1665 año en que llegaron las primeras religiosas capuchinas

<sup>26</sup> Reiko Kawata, *Dos cultos de origen mexicano: la virgen de Guadalupe y San Felipe de Jesús*, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, p. 148 y s.

<sup>27</sup> Miguel Sánchez, *Sermón de San Felipe de Jesús*, México, Juan Ruiz, 1640.

<sup>28</sup> Jacinto de la Serna, *Sermón predicado en la santa iglesia catedral de México, en la fiesta que su ilustrísimo cabildo hizo al insigne mexicano protomártir ilustre del Japon San Felipe de Jesús*, México, 1652. En dicha pieza oratoria se llamaba al mártir nueva águila en el nido del serafín Francisco, lo que debió influir en la representación que de ahí en adelante se hizo del beato montado sobre el águila emblemática de la capital.

a la capital y, a instancias de su patrona criolla Isabel de la Barrera, le pusieron a su fundación el título de San Felipe de Jesús.<sup>29</sup>

Pero sin duda fue el culto guadalupano el que más se benefició de ese patrocinio del cabildo, notable incluso durante los pocos periodos episcopales prolongados. Uno de estos fue el del arzobispo Juan de Mañozca (1643-1650) quien apoyó la impresión de dos obras claves para el culto escritas por los clérigos Luís Lasso de la Vega (m. ca. 1670)<sup>30</sup> y Miguel Sánchez (1594-1674), muy vinculados con el santuario y con la catedral. El segundo, sobre todo, impreso en 1648, hacía un panegírico a Mañozca, al que equiparaba al Evangelista, a Zumárraga y a Juan Diego, lo calificaba de ilustrísimo príncipe y amantísimo arzobispo, le agradecía su nombramiento como vicario del santuario, y le recordaba que su capa episcopal era la misma virgen de Guadalupe, protectora de tan digno príncipe y de su diócesis.<sup>31</sup>

El mismo año que salía la obra del bachiller Sánchez, Juan de Mañozca promocionaba otro impreso que hablaba de una cruz de piedra que él mismo había traído de Tepeapulco después de una visita pastoral y que había mandado colocar en el atrio de la aún inconclusa catedral. El autor del breve escrito era su mayordomo, el bachiller Miguel de Bárcena Balmaceda, y para colocar la cruz expropiada se encargó al licenciado Pedro Gutiérrez, clérigo presbítero y maestro de arquitectura, para que levantara una peana que tenía cuatro tableros con diversos escudos, entre ellos los del arzobispo. La cruz de Mañozca, como se le conocería en adelante, se convirtió en un referente obligado en el espacio catedralicio.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Concepción Amerlinck y Manuel Ramos, *Conventos de monjas, fundaciones en el México virreinal*, México, Condumex, 1995, p. 116.

<sup>30</sup> Luis Lasso de la Vega, *Huey tlamahuizoltica omonexiti illhuicac tlatoca ihwapilli Sancta Maria (El gran acontecimiento con que se apareció la Señora Reyna del cielo Santa María)*, México, Juan Ruiz, 1649. La finalidad de este autor fue divulgar el texto náhuatl llamado *Nican Mopohua (Aquí se relata...)* copiado por Fernando de Alva Ixtlilóchitl (1578-1650), agregando una recopilación de las intervenciones prodigiosas de la virgen a favor de los españoles de la capital.

<sup>31</sup> Miguel Sánchez, *Imagen de la virgen María madre de Dios de Guadalupe, celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1648. Utilizo la edición de Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 74 y 216.

<sup>32</sup> Miguel de Bárcena Valmaseda, *Relación de la pompa, festiva y solemne colocación de una santa y hermosa cruz de piedra que el Illmo. Sr. Don Juan de Mañozca, arzobispo de México... trasladó al cementerio de esta iglesia catedral*, México, Hipólito de Ribera, 1648. Una vez instalada la cruz, el arzobispo hizo una solemne dedicación, que también se describía en el impreso, a la que asistieron las autoridades del reino y las órdenes religiosas y en la que predicó el connotado jesuita Matías de Bocanegra.

Después de Mañozca, la presencia episcopal en dichas promociones se eclipsó durante 30 años, pero los miembros del cabildo siguieron muy activos en su labor de guardianes de la memoria. En 1665, durante otra sede vacante, Francisco de Siles (m. ca. 1670) y un grupo de canónigos de la catedral de México, para subsanar la ausencia de la documentación original de tiempos de Zumárraga, realizaron un interrogatorio en el pueblo de Cuauhtitlán, patria de Juan Diego, para obtener las pruebas de que ahí existía una tradición inmemorial del milagro. Con dichas informaciones se esperaba iniciar los trámites ante la Sagrada Congregación de Ritos para pedir misa y oficio propios, un día de fiesta y al aval del culto a la virgen de Guadalupe por parte de Roma.<sup>33</sup> Aunque tal finalidad no se pudo llevar a cabo por entonces, el documento se convirtió en un texto fundamental para las futuras elaboraciones guadalupanas y en él se construyó la imagen histórica del indio Juan Diego.<sup>34</sup>

Uno de los clérigos que participó en esas informaciones, Luis Becerra Tanco (1603-1672), políglota y científico criollo, profesor de astrología y matemáticas de la universidad, publicó en 1666 un opúsculo sobre el tema intitulado *Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe. Fundamentos verídicos en que se prueba ser infalible la tradición en esta ciudad acerca de la aparición*. Este libro sería reeditado tres años después de su muerte, en 1675, por Antonio de Gama y bajo los auspicios del arzobispo fray Payo Enríquez de Ribera (1668-1680).<sup>35</sup> Aumentado y corregido el original, el texto recibió un nuevo nombre, *Felicidad de México en el principio y milagroso origen del Santuario de la Virgen de Guadalupe*. La obra fue un éxito editorial que alcanzó dieciséis ediciones, varias de ellas en España.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Los textos guadalupanos tuvieron también impacto en Europa y sus narraciones fueron insertadas en las obras de los jesuitas Juan Eusebio Nieremberg, Guillermo Gumpenberg y Anastasio Nicoselli. Jaime Cuadriello, “La propagación de las devociones novohispanas: las guadalupanas y otras imágenes preferentes”, en *México en el mundo de las colecciones de arte*, 2 v., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad Nacional Autónoma de México/Secretaría de Relaciones Exteriores, v. I, p. 260.

<sup>34</sup> Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 97 y s.

<sup>35</sup> Aunque este arzobispo no aparece mencionado como promotor de este tipo de prodigios, sí estuvo muy relacionado con los “milagrosos” panecitos de santa Teresa que María de Poblete, hermana del deán de la catedral, promocionaba en su casa. Fray Payo también estuvo involucrado en la suspensión del patronato que el ayuntamiento tenía sobre el santuario de los Remedios, escandalizado por que una corporación civil nombrara a sus capellanes. La Corona les restituyó el patronato en 1684. Miranda Godínez, *op. cit.*, p. 51 y s.

<sup>36</sup> De la Torre y Navarro, *op. cit.*, p. 607, 309 y s.

Fue también en tiempos del arzobispo fray Payo que comenzaron a fabricarse los quince misterios a lo largo de la calzada que comunicaba la ciudad de México con el Tepeyac. La cofradía de Guadalupe había propuesto en 1673 que se hicieran capillas a lo largo de esa ruta para el rezo del Rosario, pero el arzobispo se opuso por el poco cuidado que se podía tener de su decoro. Finalmente en 1675 aceptó que en lugar de capillas se hicieran 15 monumentos, uno por cada misterio del Rosario, y se encargó al fiscal Francisco Marmolejo y al canónigo Isidro de Sariñana el cuidado de su realización. El primero fue terminado por el arquitecto Cristóbal de Medina en 1676 pero los restantes no se concluyeron sino hasta el siglo XVIII.<sup>37</sup>

Después de unos años, el episcopado volvió a estar presente en la promoción de prodigios al ocupar la sede arzobispal Francisco de Aguiar y Seijas (1682-1698), proveniente de la de Michoacán. Sus biografías habían resaltado su labor como reformador moral, como fundador y promotor de recogimientos para mujeres y de las órdenes terceras de dominicos y agustinos.<sup>38</sup> También se le reconoció su grandiosidad para con los pobres y su brutal ascetismo. Pero, por extraño que parezca, ni su biógrafo y confesor Joseph de Lezamis, ni aquellos que predicaron en sus honras fúnebres resaltaron su actividad como promotor de prodigios. Sin embargo, su nombre quedó asociado a la posteridad con las dos imágenes más importantes impulsadas desde la catedral de México: la virgen de Guadalupe y el Cristo de Ixmiquilpan o de santa Teresa.

En 1688 el jesuita Francisco de Florencia publicaba en México su *Estrella del norte de México*, texto enciclopédico construido para argumentar y promover la aceptación del culto guadalupano por Roma y la dedicaba al arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas, con lo cual se le reconocía su labor en la promoción del culto.<sup>39</sup> En la aprobación a la obra escrita por Jerónimo de Valladolid, entonces vicario del Tepeyac, éste resaltaba el papel fundamental del arzobispado, desde fray Juan

<sup>37</sup> Martha Fernández, *Arquitectura y gobierno virreinal. Los maestros mayores de la ciudad de México en el siglo XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1985, p. 131.

<sup>38</sup> Ramón Jiménez, *La venerable tercera orden de penitencia de Santo Domingo. Institucionalización y consolidación en la ciudad de México, 1682-1702*, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2015.

<sup>39</sup> Florencia, *La estrella del norte de México...* Este autor utilizó profusamente las informaciones de 1666 y las obras de Sánchez y Becerra Tanco, pero agregó nuevos testimonios y novedosas metáforas.

de Zumárraga, y lo comparaba con el que tuvo Aarón, el hermano de Moisés, cuya figura representaba al poder civil. El vicario remarcaba aquí de nuevo la presencia del arzobispo Aguiar, quien había adoptado la efigie de Guadalupe como escudo de armas personal. Siete años después, el 26 de marzo de 1695, el arzobispo ponía la primera piedra para la construcción de un nuevo templo en el Tepeyac, y aunque el edificio se concluyó después de su muerte y lo dedicó el cabildo catedral en sede vacante en mayo de 1709, con su aporte Aguiar quedaría inscrito en la lista de los prelados benefactores del santuario.<sup>40</sup>

Su presencia fue igualmente notable en la promoción del culto del Santo Cristo de Ixmiquilpan y de su principal hagiógrafo, Alonso Alberto Velasco (1635-1704). Este autor, criollo y capellán del convento de las monjas carmelitas, fijó el texto canónico de la leyenda sobre la milagrosa renovación de la imagen, que ya no sólo mencionaba sudores y temblores como en la primera versión. La obra fue publicada en 1688 bajo los auspicios del arzobispo Aguiar y estaba redactada como un informe que formaría parte de la gran promoción que el prelado estaba dando a la imagen. Al igual que sucedió en sus inicios, el episcopado tomaba de nuevo el culto bajo su protección. Cuatro años antes, en septiembre de 1684, Aguiar había dedicado el nuevo templo de las carmelitas construido con el apoyo del rico mercader Esteban Molina Mosqueira, y colocaba al Santo Cristo en una nueva capilla fabricada ex profeso para él, junto con varias de sus “reliquias”: la cruz en que se renovó, tres clavos y una corona de juncos, el cendal o paño de cartón manchado de sangre que portaba la imagen original y una piedra en forma de pirámide.<sup>41</sup> Al año siguiente de la aparición del texto de Velasco, en 1689, el arzobispo reunía una junta de teólogos que declaraba “por milagro” la renovación del Santo Cristo de Santa Teresa.<sup>42</sup> Un año después de la muerte del arzobispo, Velasco publicaba una segunda obra sobre el tema en la que volvía a insistir en el papel central de Aguiar en la promoción del culto.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Brading, *op. cit.*, p. 182 y 193. El arzobispo Lorenzana, por ejemplo, señalaba que Aguiar anduvo por las calles pidiendo limosna para la construcción del nuevo templo. “Series de los ilustrísimos...”, p. 224.

<sup>41</sup> Alonso Alberto de Velasco, *Renovación por sí misma de la soberana imagen de Cristo Señor Nuestro Crucificado que llaman de Ixmiquilpan*, México, Viuda de Rodríguez Lupercio, 1688, f. 46v.

<sup>42</sup> Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, 3 v., México, Porrúa, 1972, v. II, p. 74 y 181.

<sup>43</sup> Según este autor una epidemia en la ciudad entre los años de 1695 y 1696 se terminó gracias a las rogativas y procesiones que el arzobispo había mandado hacer con la ima-

De manera paralela, Aguiar y su protegido Velasco, le daban un nuevo impulso al proceso de beatificación del ermitaño Gregorio López, asociado al convento de las carmelitas desde su fundación y cuyos restos, como se recordará, estaban resguardados en la catedral. A principios de 1686 llegaba a México el edicto de las “remisoriales” (tres años después de su emisión en Roma) documento que daba a la causa del ermitaño Gregorio López su confirmación al solicitar la información para su ingreso en el laberinto burocrático de la Sagrada Congregación de Ritos. El documento fue recibido con las ceremonias debidas en la catedral, con asistencia del arzobispo, los cabildos civil y eclesiástico y sus ministros y tribunales.<sup>44</sup> A raíz de la recepción de las “remisoriales”, Aguiar encargó a Alonso Alberto de Velasco el cobro de limosnas para adelantar el proceso y en 1690 lo apoyó en las obras que se realizaban para remozar la ermita de Santa Fe, donde Gregorio había pasado los últimos años de su vida y que había sido utilizada por generaciones de ermitaños. Con la autorización del arzobispo y gracias a la dadivosa ayuda de la recién profesa capuchina Juana de Villaseñor Lomelín, viuda del mercader Francisco Canales, la ermita pudo ser inaugurada en 1694.<sup>45</sup>

Tiempo atrás, el arzobispo también estuvo implicado en la promoción del proceso de beatificación de fray Bartolomé de Jesús María, un ermitaño mestizo y lego agustino que había tenido un papel central en los orígenes del santuario de Chalma y que había dejado en él a un discípulo suyo para continuar su labor. Como hemos visto no era común que las órdenes religiosas solicitaran a los arzobispos ayuda en sus promociones. ¿A qué se debió entonces la presencia de Aguiar en esta fortaleza de los provinciales agustinos?

Para fines del siglo XVII Chalma era uno de los centros de peregrinación más populares de Nueva España, y fray Diego Velázquez de la Cadena, quien por entonces comenzaba a afianzar su poder sobre la provincia agustina de México, lo utilizó para crearse una imagen pública positiva que acabara con las fundadas acusaciones de corrupción

gen; en una de ellas un torbellino y tempestad mostró que el Demonio estaba rabioso por el culto que se le daba a la imagen y por los favores que esta concedía: el aire “se purificó y santificó y cesó la dilatada y mortal epidemia”. Alonso Alberto de Velasco, *Exaltación de la Divina Misericordia en la milagrosa renovación de la soberana imagen de Christo Señor N. Crucificado que se venera en la iglesia del convento de San Joseph de carmelitas descalzas de esta ciudad de México*, México, María de Benavides Viuda de Ribera, 1699, p. 48.

<sup>44</sup> Robles, *op. cit.*, p. 113. El caso había sido aceptado en Roma en 1675, año en el que se emitieron las bulas de rótulo, el primer paso para abrir un proceso. Archivo General de Indias, *Indiferente General*, 2852, v. II, f. 99.

<sup>45</sup> Rubial, *La santidad...*, p. 119 y s.

que contra él se hacían. Para ello, y con el apoyo de su hermano el secretario de gobernación, en 1683, después de retirar al último de los ermitaños mestizos, inició en Chalma la construcción de un soberbio convento para hospedar a una comunidad agustina de recoletos y de un templo al que mandó trasladar la imagen del Santo Cristo desde la cueva donde estaba.

Cadena, sin embargo, tenía fuertes opositores dentro de su provincia, sobre todo el peninsular fray José Sicardo, quien había denunciado sus turbios manejos y que encontró en el reformador y moralista arzobispo Aguiar un aliado incondicional. Fray Bartolomé era un símbolo de la vida ascética a la que debía regresar la provincia y un ataque velado a las maniobras del padre de la Cadena. Así, el mismo año de 1683, Sicardo conseguía que el arzobispo y el ayuntamiento de la ciudad lo apoyaran en la promoción del ermitaño mestizo a los altares. Aguiar encargó al agustino y al oidor Juan de Valdés que levantaran las informaciones sobre la vida de tan ejemplar varón con el fin de iniciar su proceso de beatificación y apoyó el costo de su impresión.<sup>46</sup> En diciembre de 1684 el mismo prelado hizo una visita al santuario de Chalma y pidió que se abriera la tumba de la cueva original donde estaba el Santo Cristo. La sorpresa fue grande al encontrar el cuerpo de Bartolomé incorrupto, símbolo inconfundible de santidad.<sup>47</sup> Al año siguiente los prebendados Alonso Alberto de Velasco, Juan de Sagade y Francisco Romero fueron enviados por el arzobispo para reconocer la sepultura y para levantar nuevas informaciones.<sup>48</sup> Es muy posible que, también por influencia de Aguiar, el jesuita Francisco de Florencia (de quien era como vimos muy cercano y a quien se encargó la *Estrella del norte*) publicara en Cádiz en 1689 un texto sobre el santuario de Chalma, con una extensa biografía de sus ascéticos ermitaños, trabajo que tomó como base las informaciones publicadas por Sicardo seis años atrás.<sup>49</sup>

La actividad devocional de Aguiar no se detuvo aquí y tres noticias nos dan idea de que ésta abarcaba muchos otros aspectos. Entre 1681

<sup>46</sup> José Sicardo, *Interrogatorio de la vida y virtudes del Venerable hermano fray Bartolomé de Jesús María, Natural de Xalapa. Religioso lego del Orden de Nuestro Padre Sant Agustín...*, México, Imprenta de Juan de Ribera, 1683.

<sup>47</sup> Robles, *op. cit.*, p. 86.

<sup>48</sup> Joaquín Sardo, *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de Nuestro Señor Jesucristo Crucificado aparecida en una de las cuevas de San Miguel de Chalma*, México, Casa de Arizpe, 1810, lib. II, cap. XXII, p. 319.

<sup>49</sup> Francisco de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas... Con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María*, Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús, Cristóbal de Requena, 1689.

y 1683 Alonso Alberto de Velasco publicó tres tomos sobre la devoción a los siete príncipes bajo el título de *Semana angélica y Concordia espiritual de las siete misas del Espíritu Santo por medio de estos siete gloriosísimos señores*, en los que se incluían prácticas y oraciones a esos arcángeles. En 1682, recién llegado a la sede, Aguiar y Seijas conoció esa iniciativa y apoyó a Velasco concediendo 40 días de indulgencia a los que ejercitaran dicha devoción y promovió su práctica en las iglesias de la ciudad de México.<sup>50</sup>

Una segunda noticia se encuentra en el *Diario* de Antonio de Robles: en 1694 fueron descubiertos dos cuerpos de mártires romanos en la catedral, san Primitivo y santa Hilaria, “que hacía más de treinta años estaban olvidados”. El arzobispo ordenó sacarlos en procesión el 18 de junio de 1694 con motivo de una gran tempestad con rayos y truenos, aunque sin lluvia. Robles señala que en la víspera de su celebración, estando el cielo despejado, comenzaron a caer aguaceros lo que se consideró un milagro de esos mártires olvidados.<sup>51</sup>

Una última noticia nos habla del interés que se tenía por vincular a Aguiar con los santos americanos. Joseph de Lezamis, su biógrafo, cuenta que en 1697 el canónigo Lope Cornejo llevó al arzobispo a ver el altar recién concluido dedicado a santa Rosa de Lima, canonizada en 1671. El retablo se encontraba en la capilla de San Felipe de Jesús donde el canónigo quería ser enterrado y el arzobispo “profetizó” que ambos morirían pronto y que sus tumbas estarían cercanas. No sabemos si Aguiar estuvo relacionado con esta promoción novohispana de la santa peruana, pero sin duda el cabildo de la catedral sí vio en esta fusión de los dos santos americanos un instrumento más para consolidar a la catedral como el centro devocional más importante de la ciudad.<sup>52</sup> De hecho, el mismo Aguiar se convirtió en un venerable digno de ser propuesto a los altares por su vida ejemplar. Así, en 1739 el arzobispo Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta (1730-1747) inició las informaciones sobre sus actividades, milagros y virtudes para solicitar a la Santa Sede su beatificación.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Andrés Serrano, *Los siete príncipes de los ángeles validos del rey del cielo. Misioneros y protectores de la tierra, con la práctica de su devoción*, Bruselas, Francisco Foppens, 1707, “Nombre de los autores de cuyos escritos se ha sado este libro”, [s. p.].

<sup>51</sup> Robles, *op. cit.*, p. 306 y 315.

<sup>52</sup> Joseph de Lezamis, *Dedicatoria y breve relación de la vida y muerte del Illmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. Francisco de Aguiar y Seijas, arzobispo de México*, México, María de Benavides, 1699.

<sup>53</sup> Sosa, *op. cit.*, v. II, p. 84.

Sin embargo, no siempre la actividad episcopal fue exitosa en la promoción de lo milagroso. En 1658, el impopular arzobispo gallego Mateo Sagade Lazo de Bugueiro (1656-1661), quien tuvo serios conflictos con el virrey duque de Alburquerque y con el cabildo de la catedral, intentó promover un santuario en la vieja ermita de Santa Fe donde habitara medio siglo atrás Gregorio López. De hecho, quien le dio la idea fue Salvador de Victoria (que se llamaba en realidad Pedro de Zavala), un ermitaño natural de Castilla que poseía una imagen de la virgen de los Santos y un retrato de López y quien le solicitó la entrega de la ermita abandonada para fundar una nueva orden religiosa (un colegio con doce apóstoles con dos legos para que recogieran limosnas). El arzobispo le dio todo su apoyo, le permitió la fundación y le facilitó la entrada a la ermita, a pesar de existir una prohibición explícita para que nadie entrase a habitarla, porque se había vuelto común que ese espacio se convirtiera en refugio de “solitarios”. Con el aval del obispo, Salvador llevó la imagen a su nuevo santuario en una procesión y con un extraordinario despliegue de música, flores y fiesta. Al final, las expectativas del arzobispo se frustraron, pues Salvador de Victoria fue condenado en 1659 por la Inquisición a ser azotado y fue enviado a servir a la huerta del convento de san Francisco de donde se fugó.<sup>54</sup> El caso de la ermita de Gregorio López, restaurada como vimos en la época del arzobispo Aguiar y Seijas, no llegó a convertirse nunca en un santuario, a pesar de que poseía las condiciones propicias para serlo.

### *El obispado de Puebla. Confrontaciones y divergencias con la capital*

Al igual que sucedió en la ciudad de México, el episcopado de Puebla, trasladado desde Tlaxcala a esta ciudad en 1543, comenzó su proceso de apropiación del espacio urbano en la segunda mitad del siglo XVI. Como lo ha visto Jessica Ramírez, el obispo Diego Romano (1578-1606) apoyó la fundación de un colegio de los jesuitas y de conventos de mercedarios, carmelitas y franciscanos descalzos con miras a fortalecer la presencia episcopal en la ciudad frente a los primeros

<sup>54</sup> Juicio a Salvador de Victoria (1659), Archivo General de la Nación [en adelante AGN], *Inquisición*, v. 445, f. 370v. Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, p. 53 y s.

mendicantes.<sup>55</sup> Además de ser el primero que hizo jurar a san José por patrono de la ciudad para liberarla de las tempestades que la afligían, Romano inició la promoción de la causa de beatificación de fray Sebastián de Aparicio, un lego franciscano muerto en olor de santidad y cuyo cuerpo incorrupto se encontraba en el convento de san Francisco. A él se debe la recopilación de las primeras informaciones de la causa y el envío a Roma de la primera biografía impresa del venerable escrita por fray Juan de Torquemada. Este hecho nos habla de que las relaciones entre los frailes y el episcopado poblano eran aún muy cordiales en estos primeros años del siglo XVII.<sup>56</sup>

Sin embargo, el primer obispo que tuvo verdadero interés por promocionar hechos milagrosos fue Gutierre Bernardo de Quirós (1626-1638) a quien se considera como el iniciador del culto en el importante santuario de San Miguel del Milagro en Nativitas, un poblado cercano a Tlaxcala. Según Lorenzana, este prelado comisionó al canónigo Alonso de Herrera para que hiciera información de la prodigiosa aparición de un pozo de agua atribuida al arcángel. A él se atribuyó también la colocación de una imagen de san Miguel y la construcción de una pequeña capilla, “que fue principio de este célebre santuario”.<sup>57</sup> La hie-rofanía del arcángel sólo había dejado un pozo de agua milagrosa, pues como espíritu puro no tenía una manifestación corpórea. Con todo, el santuario de San Miguel se convertiría en la más importante promoción episcopal, aunque su lejanía de la capital y la ausencia de una imagen divinamente aparecida no permitieron que se diera el fenómeno del traslado anual a Puebla como sucedió en otras sedes.

A pesar de que su santuario se encontraba en Tlaxcala y no en Puebla, san Miguel era el patrono de la capital episcopal y su fiesta se conmemoraba en ella con gran boato año tras año. Así, aunque la ciudad poblana no tenía un santuario cercano como las otras diócesis y no había traslados como en ellas, el tlaxcalteca funcionaría simbólicamente como el centro espiritual de la diócesis. De ahí que en adelante los obispos poblanos lo consideraran como un elemento clave en la construcción de su episcopólis. En este proceso tuvo un papel central

<sup>55</sup> Jessica Ramírez Méndez, “Fundar para debilitar. El obispo de Puebla y las órdenes regulares, 1586-1606”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 49, julio-diciembre de 2013, p. 39-82.

<sup>56</sup> “Y escribió a Su santidad dándole cuenta de su fama”. Lorenzana, *op. cit.*, p. 248. Para los inicios del culto a este beato véase Pierre Ragon, “Sebastián de Aparicio: un santo mediterráneo en el altiplano mexicano”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 23, 2000, p. 17-45.

<sup>57</sup> Lorenzana, *op. cit.*, p. 250.

el aragonés Juan de Palafox y Mendoza (1640-1649), quien generó los más exaltados discursos sobre el tema de los milagros, convirtiéndose en el símbolo más acabado de la preeminencia episcopal. Su presencia como promotor de prodigios estuvo muy vinculada con su actuación política, que tuvo gran importancia no sólo para Puebla sino también para el resto del virreinato, sobre todo después de la secularización de varias parroquias de religiosos en 1641 y de su confrontación con el virrey duque de Escalona.<sup>58</sup> A partir de Palafox, y a lo largo del siglo XVII, la construcción de la episcopólis poblana se volvió una necesidad obligada, primero frente a los virreyes y después en confrontación con la ciudad de México. Dado que no había en Puebla ninguna autoridad secular que se equiparara con el obispo, los límites a su poder y las discrepancias políticas se darían en adelante con la cabeza del reino representada por el virrey. Por otro lado, como segunda ciudad del virreinato y como su primera “república de españoles”, dicha urbe compitió con la capital para consolidar su poder e influencia y a menudo tal competencia se manifestó a nivel simbólico y con el apoyo episcopal.

La primera intervención de Palafox en este sentido se dio en 1643, cuando puso un capellán en la recién secularizada ermita de San Miguel y mandó a Gabriel Pérez de Alvarado a recoger las informaciones sobre el milagro para llevar el proceso a Roma. En 1644, después de su primera visita al sitio, Palafox decidió tomar bajo su cargo la construcción de un lujoso templo, devastando parte de la montaña para edificarlo.<sup>59</sup> Junto con sus dadivosas aportaciones personales, fueron de gran ayuda las limosnas que consiguió gracias a las reales cédulas a favor del santuario obtenidas a su petición, lo que le permitió abrir una hospedería para los peregrinos.<sup>60</sup> No conforme con la obra material (que aún hoy ostenta los escudos de Palafox), el obispo encargó al bachiller Pedro Salmerón que, con base en las informaciones, escribiera

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 256 y s. El de Palafox es el obispado al que mayores páginas dedica Lorenzana y en el que se hacen más referencias al santuario de San Miguel.

<sup>59</sup> Juan de Palafox, *Relación de las visitas eclesiásticas de parte del obispado de la Puebla de los Ángeles (1643-1646)*, edición de Bernardo García Martínez, México, El Colegio de México, 2014, p. 91. Véase también *Puebla en el virreinato. Documento anónimo inédito del siglo XVIII*, Puebla, Centro de Estudios Históricos de Puebla, 1965. Agradezco a Olivia Moreno que me haya facilitado esta publicación.

<sup>60</sup> Cristina de la Cruz Arteaga, *Una mitra sobre dos mundos. La del venerable Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Ángeles y de Osmá*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1992 (Colección V Centenario), p. 400.

la primera relación sobre la milagrosa aparición en 1645.<sup>61</sup> Desde entonces el santuario de san Miguel estuvo muy cerca de su vida, asistió a menudo a él y antes de salir rumbo a España lo visitó con su cabildo.<sup>62</sup> El apoyo del obispo a este santuario era la culminación de una política de apoyo al clero secular que se había hecho cargo de las antiguas parroquias regulares.

Dos años antes (en 1643), Palafox promovía en Puebla la edición de la obra del jesuita madrileño Juan de Ávalos (1581-1651) sobre la virgen de Cosamaloapan, cuyo santuario se encontraba a orillas del río Alvarado, entre las diócesis de Puebla y Oaxaca, y a la cual se le pedía auxilio por las tormentas en la zona de Veracruz.<sup>63</sup> Francisco de Florencia señala que el obispo había enviado al jesuita a misionar en esa región, “dándole orden que en su nombre visitase la imagen” y recopilase las narraciones de sus milagros y una vez recibida esa información ordenó su difusión: “para común edificación y aliento a la devoción y confianza de esa imagen tan prodigiosa”.<sup>64</sup> Por otras fuentes sabemos que, a lo menos una vez, el prelado mandó trasladar la imagen desde su santuario a Puebla para pedirle su intercesión durante una epidemia.<sup>65</sup>

Una tercera promoción palafoxiana relacionada con imágenes milagrosas fue la de la virgen de la Defensa, en cuyo caso el obispo no sólo tuvo injerencia en la devoción de la imagen sino también en la exaltación de su primer poseedor, Juan Bautista de Jesús, un ermitaño toledano radicado en los bosques de Tepeaca. Pedro Salgado Somoza, confesor del ermitaño, le había mandado poner por escrito las maravillas obradas por la imagen y fue quien llevó a Palafox estos informes. El obispo despachó entonces un auto “que mandaba se hiciese información

<sup>61</sup> La narración inédita del milagro realizada por Salmerón y la participación de Palafox en la construcción del templo tuvieron una gran difusión gracias a la obra del jesuita Francisco de Florencia, *Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel San Miguel a Diego Lázaro de San Francisco, indio feligrés del pueblo de San Bernabé de la jurisdicción de Santa María Nativitas*, Sevilla, Tomás López, 1692.

<sup>62</sup> Cruz Arteaga, *op. cit.*, p. 407.

<sup>63</sup> Juan de Ávalos, *Relación de la prodigiosa imagen de Nuestra Señora de Cosamaloapan en la costa norte del obispado de la Puebla de los Angeles*, Puebla, 1643. La obra aparece citada en José Mariano Beristain y Souza, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1980-1981 (Biblioteca del Claustro, Serie Facsimilar, 1-3), v. 1, p. 109.

<sup>64</sup> Florencia y Oviedo, *op. cit.*, p. 245 y 250.

<sup>65</sup> Antonio González de Rosende, *Vida y virtudes del Illmo. y Excmo. Señor Ivan de Palafox y Mendoza*, Madrid, Julián Paredes, 1666, p. 296. En San Andrés Chalchicomula, hoy Ciudad Serdán, existe la tradición oral de que la capilla dedicada a la virgen de Cosamaluapan fue fundada por Palafox. Agradezco al presbítero Sergio Fuentes esta noticia.

jurídica de muchas de las cosas que en el escrito se contenían” y mandó traer la imagen a su palacio mientras se le disponía un altar en la catedral que estaba en proceso de terminación. Sorprende, sin embargo, que Salgado Somoza agregue una insólita narración sobre dos expediciones en las que participó la imagen de la Defensa que fue entregada por Palafox al almirante Pedro Porter Casanate para que lo acompañara en una expedición a California, y que de ahí éste se la llevó a Chile para sus campañas contra los araucanos. Tan fabulosas adiciones parecen más bien insertadas para reforzar su carácter de conquistadora frente a la virgen que, con ese nombre, se veneraba en el templo de San Francisco y que constituía la única competencia real de la imagen asociada con el obispo.<sup>66</sup>

Mientras tanto Palafox, después de haberle expropiado su imagen, reunió una junta de teólogos para examinar la ortodoxia de Juan Bautista de Jesús. La abundancia de ermitaños insumisos y engañadores hacía necesario tomar algunas precauciones. Pero el anacoreta salió bien librado del examen, su rectitud quedó demostrada y Palafox le dio su autorización para continuar con ese género de vida y para que mantuviera la veneración de una copia de la imagen de la virgen de la Defensa que había mandado hacer.<sup>67</sup> A la muerte del ermitaño, dicha copia se puso en la capilla de los terciarios franciscanos de Tlaxcala, junto con los restos de su poseedor.<sup>68</sup>

La virgen original, según Salgado, regresó a México después de que Palafox dejara el obispado en 1649 y finalmente fue colocada por el cabildo en el altar mayor de la catedral de Puebla en 1676, en abierta competencia, como vimos, con la virgen Conquistadora que se veneraba en la iglesia de San Francisco. La antigua rivalidad entre los frailes y el episcopado volvía de nuevo a mostrarse en esta nueva promoción de una imagen fuertemente ligada al obispo secularizador Palafox. En este traslado tuvo un papel fundamental el cabildo de la catedral, que por estas fechas también comenzaba a general el mito fundador de la

<sup>66</sup> Pedro Salgado Somoza, *Breve noticia de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa... Con un epitome de la vida del venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*, Puebla, Diego Fernández de León, 1683 (hay una reedición en Puebla en 1760). Véase también Florencia y Oviedo, *op. cit.*, p. 217 y s. El hecho se explica por el parentesco que el almirante tenía con la madre del obispo Ana de Casanate.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 30 y s.

<sup>68</sup> Rosa Denisse Fallena, *La virgen de María: simbolización de conquista y fundación en los valles de Puebla-Tlaxcala: la Conquistadora de Puebla, la virgen Asunción de Tlaxcala y Nuestra Señora de los Remedios de Cholula*, tesis de doctorado en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2013.

ciudad alrededor de un supuesto sueño que tuvo fray Julián Garcés, el primer obispo de Tlaxcala, en el que vio unos ángeles trazando el urbanismo poblano.<sup>69</sup> Con ello se eliminaba de un plumazo la presencia franciscana en los orígenes de la ciudad y se le daba al episcopado el papel rector, el cual se había consolidado con la secularización de las parroquias hecha por Palafox en 1641. El mito fundador angélico ponía además a la católica Puebla sobre México, ciudad que remontaba su fundación a una leyenda pagana asociada con un águila y un nopal.

A pesar de que Palafox no tuvo mucho que ver en la colocación de la virgen de la Defensa en catedral, ésta quedó vinculada a ese obispo, considerado el “padre de la patria” poblana, un referente obligado en la construcción de su memoria histórica y un productor de prodigios; sus imágenes circulaban por todos lados y eran colocadas en altares domésticos y su figura de autoridad avalaba hechos y personajes. A menudo sin ninguna base, Palafox se asoció así a mujeres tan disímiles como Catalina de Erauzo (conocida como la monja alférez, porque vivió vestida como hombre), María de Poblete (hermana del deán de México, que fingía hacer milagros con unos panecitos de santa Teresa) o Catalina de San Juan (una esclava hindú visionaria promovida por los jesuitas). Finalmente a Palafox también se le atribuyó el haber solicitado un breve papal que diera principio al proceso de beatificación de la monja poblana muerta en la década anterior y que había sobresalido por sus virtudes, la concepcionista María de Jesús Tomellín (1579-1637).<sup>70</sup>

Pero en realidad no fue Palafox sino su sucesor Diego Osorio de Escobar y Llamas (1656-1673) el encargado de abrir la causa de dicha religiosa. Él fue quien en 1661 recopiló las primeras informaciones y quien reuniría los manuscritos de su vida escritos por su compañera sor Agustina de Santa Teresa y por su confesor, el jesuita irlandés Michael Wadding (conocido como Miguel Godínez). Por razones de procedimiento esta información fue rechazada por la Sagrada Congre-

<sup>69</sup> Antonio Rubial, “Los ángeles de Puebla. La larga construcción de una identidad patria”, en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México. Siglos XVI al XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 103-128.

<sup>70</sup> Antonio Rubial, “Juan de Palafox, promotor de prodigios” en Patricia Escandón (ed.), *De la Iglesia indiana. Homenaje a Elsa Cecilia Frost*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2006, p. 117-130. A Palafox se atribuyó también la promoción de la primera biografía de sor María encargada a Francisco Acosta alrededor de 1648, noticia muy cuestionable. Vicente de Paula, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1899, p. 256.

gación de Ritos, por lo que en 1672 se volvieron a enviar corregidas, incluyendo un informe de que no se le rendía culto y una carta del mismo obispo en términos sumamente elogiosos hacia la vida ejemplar y santidad probada de la concepcionista.<sup>71</sup> Para reforzar la causa, Osorio encargó al capellán de coro de la catedral de Puebla, Francisco Pardo, la elaboración de una vida, pero ésta no salió a la luz sino hasta 1676, cuando el obispo ya había muerto.<sup>72</sup>

Mientras la obra de Francisco Pardo circulaba en Nueva España, el nuevo obispo de Puebla, el palentino Manuel Fernández de Santa Cruz (1676-1699) se convertía en el promotor más entusiasta de los prodigios y en el continuador de la obra de Palafox en la construcción de la episcopólis poblana, con la fundación de colegios, recogimientos y monasterios, con la creación del oratorio de san Felipe Neri y con la conclusión de la decoración y programas iconográficos de la catedral. En la causa de sor María de Jesús, encargó al clérigo segoviano Diego de Lemus (un posible pseudónimo) la edición en 1683 de una nueva biografía de la monja que se imprimió en Lyon, donde el obispo tenía contactos y desde donde era más fácil influir en las decisiones de Roma.<sup>73</sup> En 1684 conseguía que la Sagrada Congregación de Ritos emitiera las bulas de rótulo y al año siguiente (1685) ordenaba la apertura de la tumba en busca de pruebas que reforzaran la causa y mandaba levantar un acta donde constaba el prodigioso estado en que estaban sus huesos: secos entre la tierra húmeda, expelían un delicioso olor y tenían un exquisito sabor. Dicho dictamen fue enviado a Roma.<sup>74</sup> La Sagrada Congregación de Ritos consideró que algunas de las visiones de sor María no eran del todo ortodoxas y emitió en 1686 un rescripto que

<sup>71</sup> Rubial, *La santidad...*, p. 187 y s. Doris Bieñko, “El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús Tomellín (1597-1637) monja concepcionista poblana”, Max-Planck-Institut (en prensa). Agradezco a la autora este texto.

<sup>72</sup> Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesada en el convento de la limpia concepción de la virgen María, Nuestra Señora en la ciudad de los Angeles*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1676. Un año antes se había publicado otra vida de una carmelita poblana muerta en olor de santidad. Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre sor Isabel de la Encarnación, carmelita descalza natural de la ciudad de los Angeles*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1675.

<sup>73</sup> Diego de Lemus, *Vida, virtudes trabajos, favores y milagros de la Ven. M. Sor María de Jesús...*, Lyon, Anisson y Posuel, 1683.

<sup>74</sup> Rosalva Loreto López, “Las pruebas del milagro. El proceso de beatificación de la madre María de Jesús en el siglo XIX”, en Manuel Ramos (ed.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Conzumex, 1998, p. 351-368.

dictaminaba: no existen los requisitos.<sup>75</sup> Ante tal negativa, Manuel Fernández de Santa Cruz ordenó que se abrieran nuevas informaciones mediante el examen de 146 testigos y lo envió a Roma en 1695, junto con otro informe de *non cultu* que se hizo al mismo tiempo.<sup>76</sup>

Por otro lado, como admirador de su predecesor Juan de Palafox, en noviembre de 1691 este prelado comenzó a formar los procesos informativos para la causa de su beatificación; ésta se había iniciado en Roma desde 1665 y había recibido un gran impulso en España desde 1688 gracias al arzobispo de Zaragoza, con una fuerte oposición de los jesuitas.

Además, siguiendo los pasos de Palafox, Santa Cruz promocionó también los dos santuarios asociados con él. Primero, apoyando la edición del texto de Pedro Salgado Somoza sobre la virgen de la Defensa y el ermitaño Juan Bautista (Puebla, 1683) y después, como gran devoto del arcángel san Miguel, contribuyó con la cantidad de 8000 pesos para continuar con las obras materiales del santuario de Nativitas y de una casa anexa para peregrinos. Según su biógrafo, el mercedario fray Miguel de Torres, antes de salir a sus visitas pastorales se retiraba a este lugar para practicar los “ejercicios espirituales” y al regresar de ellas, volvía al santuario para dar gracias a san Miguel por la protección recibida durante sus viajes.<sup>77</sup> El mismo autor señala que el obispo dejó una sucinta descripción latina de las apariciones de san Miguel en su tratado las *Antilogias* (editado también en Lyon) y que apoyó al jesuita Francisco de Florencia para que publicara su obra sobre el santuario de San Miguel. De hecho, éste le dedicó su libro, pues el obispo Santa Cruz había tomado bajo su cuidado el costo de la edición que salió en Sevilla en 1692.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Félix de Jesús María, *Vida, virtudes y dones sobrenaturales de la Ven. Sierva de Dios, Sor María de Jesús*, Roma, 1756, lib. IV, cap. XVI, p. 379.

<sup>76</sup> El cabildo catedral y el obispo Santa Cruz influyeron también en la publicación poblana de 1681 de la *Práctica de Teología Mística* del jesuita Michael Wadding (Miguel Godínez) muy vinculado a sor María de Jesús y a sor Isabel de la Encarnación. Doris Bieñko, “Juan de Jesús María y Miguel Godínez: dos propuestas del discernimiento de los espíritus”, en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 125-142.

<sup>77</sup> Miguel de Torres, *Dechado de príncipes eclesiásticos que dibujó con su exemplar virtuosa y ajustada vida, el Illmo. y Exmno., señor don Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún*, Puebla, Viuda de Miguel Ortega y Bonilla, 1716, cap. 43, p. 278 y s.

<sup>78</sup> Florencia se basó en buena medida en la obra de Pedro de Salmerón para escribir su obra, *Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel San Miguel a Diego Lázaro de*

*El obispado de Oaxaca. A la sombra de México y Puebla*

El ejemplo que estaban dando los obispos de México y Puebla al construir sus episcopios (tanto con sus obras materiales como con la promoción de hechos prodigiosos) muy pronto cundió en el resto de las diócesis. Sin embargo, la de Oaxaca antecedió a todas las demás, siendo la primera en la que un obispo propició el traslado de una reliquia desde el ámbito indígena a la capital episcopal. El hecho se dio a principios del siglo XVII y quien lo realizó fue el primer prelado criollo de la diócesis, Juan de Cervantes (1609-1614). Se trataba de la venerada cruz de Huatulco, una cruz de madera supuestamente conservada de manera milagrosa desde la época apostólica. Según los indios, señalaba el cronista Gil González Dávila, dicho objeto había sido traído por “un hombre blanco y barbado” antes que llegasen los españoles y a pesar de ser de madera parecía indestructible.<sup>79</sup> La cruz, que había sido incendiada sin éxito por unos piratas ingleses que asolaron las costas del Pacífico, fue llevada a la capital, Oaxaca, a pesar de la oposición armada que presentaron los indios de Huatulco. Esta reliquia expropiada a los indígenas y que le daba prestigio a una ciudad de españoles, recuerda el primer caso de este tipo del que se tiene noticia, el del agustino Santo Cristo de Totolapan de la capital del virreinato. No es descabellado pensar que el obispo Cervantes, que salió de las filas del cabildo de la catedral de México, se haya inspirado en ese antecedente capitalino.

Como parte de la promoción de dicho objeto milagroso, el obispo Cervantes repartió trozos de la reliquia a varios lugares: uno lo mandó a Roma guarnecido en plata y oro; otro fue a dar a Puebla, donde su sobrino Antonio Cervantes y Carvajal llevó la devoción al convento del Carmen; otro finalmente fue enviado al templo de Belén en México. El cronista dominico fray Francisco de Burgoa, además de hacer un panegírico de la milagrosa cruz, señalaba que, para fomentar el culto catedralicio, el obispo Cervantes había iniciado una celebración anual el 14 de septiembre, día de la exaltación de la Santa Cruz, en la cual la reliquia era llevada en procesión desde el convento de Santo Domingo hasta la catedral, y dotó dicha fiesta con una obra pía para que en

*San Francisco*, Sevilla, a costa de D. Juan Leonardo Malo Manrique en la Imprenta de las Siete Revueltas, 1692.

<sup>79</sup> González Dávila, *op. cit.*, p. 229.

ella se celebrara misa solemne y sermón.<sup>80</sup> La devoción a la cruz de Huatulco acompañó al obispo como emblema personal hasta su muerte y fue heredada por su familia. Uno de sus descendientes, Nicolás Gómez de Cervantes, deán de la catedral de Antequera entre 1667 y 1676, fue uno de los grandes promotores del culto; en 1671 predicó e imprimió en México un sermón, dedicado a la memoria de su ilustre antepasado, en el que ya asociaba claramente la cruz con la predicación apostólica de santo Tomás.<sup>81</sup>

El segundo gran culto de Oaxaca, la virgen de la Soledad, también está vinculado a una promoción episcopal. Según una tradición que recogió el arzobispo Lorenzana en el siglo XVIII, en 1617 el obispo dominico fray Bartolomé Bohorquez (1617-1633) había mandado colocar dicha imagen en la capilla de San Sebastián en un cerro cercano a la capital episcopal.<sup>82</sup> Alrededor de 1674, el dominico fray Francisco de Burgoa señalaba que este santuario, conocido como “el Monte Calvario de Jerusalén”, atraía a numerosos devotos que acudían a él “para todas sus necesidades de hambre, enfermedades y demás miserias”, y que el Viernes Santo la imagen encabezaba una procesión de sangre por la ciudad que terminaba en la catedral.<sup>83</sup> A Burgoa, quien como vimos también hizo una exaltada descripción de la cruz de Huatulco, le interesaba mostrar que ambas promociones episcopales eran avaladas por los dominicos. El cronista, que fue provincial en dos ocasiones, había tenido un papel central en el conflicto entre la provincia dominica de San Hipólito y los diocesanos, que se inició con el intento de secularización de sus doctrinas llevado a cabo por el obispo Bartolomé de la Serda Benavente y Benavides en 1645. Después de dos décadas Burgoa había conseguido finalmente en 1665 la devolución de las parroquias en disputa por orden del obispo dominico fray Tomás de

<sup>80</sup> Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte Septentrional del Polo Ártico de la América y sitio de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*, [México, Juan Ruiz, 1674], ed. facsimilar, México, Editorial Porrúa, 1989, cap. 69, f. 350 y s. Burgoa mencionaba que por antigua memoria los indios: “vieron venir del mar, como si viniese del Perú, un hombre anciano, blanco, con el traje que pintan a los apóstoles de túnica larga ceñido, y con manto, el cabello, y barba larga abrazado con aquella cruz”, f. 344v.

<sup>81</sup> Juan Manuel Yáñez García, “Entre fuego e idolatría: discursos y tensiones del culto a la Santa Cruz de Huatulco”, en *Ciclos pictóricos de Antequera-Oaxaca, siglos XVII y XVIII. Mito, santidad e identidad*, Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca, 2013, p. 23-63.

<sup>82</sup> Lorenzana, *op. cit.*, p. 306.

<sup>83</sup> Burgoa, *op. cit.*, f. 126.

Monterroso (1665-1678). En 1674, cuando salía su crónica, Burgoa quería mostrar una Oaxaca en la que el episcopado y los dominicos vivían en perfecta armonía, sobre todo cuando ocupaban la sede preladados de su orden.<sup>84</sup>

En esas circunstancias fueron nombrados para ocupar sucesivamente la sede oaxaqueña dos obispos criollos procedentes del cabildo de la catedral de México: Nicolás del Puerto (1679-1681) e Isidro de Sariñana (1684-1696). Ambos fueron importantes promotores de una episcopópoli centrada en el clero secular, pero sobre todo el segundo se constituyó en el gran impulsor del santuario de la Soledad como núcleo simbólico de esa apropiación. Con la ayuda del arcediano de Oaxaca, Pedro de Otálora Carvajal, y de una poderosa cofradía de mercaderes, Sariñana promocionó el culto a la imagen con la construcción de un soberbio templo que consagró en 1690 y de un monasterio adjunto de agustinas recoletas, que se acabó finalmente alrededor de 1695. Sin embargo, el obispo Sariñana no pudo ver concluido su proyecto pues las monjas fundadoras, procedentes de Puebla y enviadas por el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, no llegaron sino hasta 1697.<sup>85</sup>

También al obispo Sariñana se debe la promoción de un santuario en Oaxaca destinado al culto de la virgen de Guadalupe, la primera fundación de este tipo construida en una capital episcopal.<sup>86</sup> Desde 1658 una capilla lateral en la catedral de la ciudad estaba dedicada a esa imagen que había sido traída desde México por otro obispo criollo, Alonso de la Cueva y Dávalos (1658-1664).<sup>87</sup> Sariñana emprendería esta segunda obra de su gestión, que construyó y consagró en 1686, anejándolo al hospital de Guadalupe que habían erigido los betlemitas.<sup>88</sup> Desde que era deán del cabildo de México, Sariñana se había distinguido como promotor del culto y junto con Francisco de Siles comenzó la construcción de los misterios en la calzada de Guadalupe de la capital. En 1700 el santuario de Oaxaca ya era la “parroquia de

<sup>84</sup> Sobre este proceso véase Antonio Rubial, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora (México), El Colegio de Michoacán, v. XIX, n. 73, invierno de 1998, p. 237-272.

<sup>85</sup> Amerlinck y Ramos, *op. cit.*, p. 273 y s.; Lorenzana, *op. cit.*, p. 312.

<sup>86</sup> Para entonces existían ya dos santuarios guadalupanos en el territorio, el de San Luis Potosí (1662) y el de Querétaro (1680) pero no estaban en capitales episcopales.

<sup>87</sup> Burgoa, *op. cit.*, f. 126v.

<sup>88</sup> Jaime Ortiz Lajous, *Oaxaca. Tesoros del centro histórico*, México, Grupo Azabache, 1991, p. 51; Robert S. Mullen, *La arquitectura y la escultura de Oaxaca. 1530-1980*, México, Codex, 1992, p. 93.

Guadalupe”, tenía una abundante feligresía y estaba integrado en la red de diecisiete templos con que contaba la ciudad.<sup>89</sup>

La obras llevadas a cabo por Isidro de Sariñana y sus predecesores no sólo habían consolidado la episcopópoli oaxaqueña sino al mismo cabildo. En 1701 éste, constituido en sede vacante, había promovido la traslación de los huesos de los últimos cuatro obispos a un nuevo espacio en la catedral como un acto simbólico que daba prestigio al episcopado. La ceremonia fue objeto de un impreso encargado al mercenario fray Baltasar de Alcocer y Sariñana, pariente del último obispo, quien hizo un elogioso panegírico de aquellos que llamó príncipes, pastores, prelados y padres, “tan dignos de memoria como los que al presente hace su ternura recuerdo”.<sup>90</sup>

El continuador de la obra del obispo Sariñana fue su sucesor, el benedictino castellano fray Ángel Maldonado (1702-1728), otro prelado que intentó secularizar parroquias dominicas.<sup>91</sup> A su llegada a la sede oaxaqueña, fray Ángel se dedicó a reforzar el espacio del santuario de la Soledad con la promoción de su fundadora, la religiosa mística y visionaria poblana sor María de San Joseph, sobre quien promovió la publicación de varias obras después de su muerte, acaecida en 1719. Esta monja agustina recoleta poblana fue una dirigida espiritual del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, connotada escritora mística y visionaria que dejó escritas 2000 páginas que abarcan sus diarios, visiones, profecías, enfermedades y dificultades interiores, acompañadas con noticias de la vida cotidiana y de su actividad como priora y fundadora. A su muerte, el obispo Ángel Maldonado encargó al dominico criollo fray Sebastián Santander y Torres, quien predicó su sermón fúnebre, la elaboración de una *Vida* de la monja (que incluyó abundantes párrafos de su autobiografía espiritual) y la edición de unas *Estaciones* devocionales a la virgen escritas por ella. El *Sermón* fue impreso en Puebla; la *Vida* recibió dos ediciones, una en México, dedicada al obispo Maldonado, y otra en Sevilla; mientras que las *Estaciones* fueron

<sup>89</sup> José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, Oaxaca, Departamento de Educación Pública del Gobierno del Estado, 1933, p. 200 y s.

<sup>90</sup> Baltasar de Alcocer y Sariñana, *Exequias a la traslación de los huesos de los ilustrísimos, y reverendísimos señores obispos de la santa yglesia de Oaxaca: oracion que á vista de los cuerpos de los ilustrísimos, y reverendísimos señores m. d. fray Thomas de Monterroso, doctor d. Nicolas del Puerto, doctor don Isidro de Sariñana, y Cuenca, m. d. fr. Manuel de Quiros*, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Luperco, 1702.

<sup>91</sup> Véase Rubial, “La mitra...”, p. 247. Sobre el obispo Maldonado, Lorenzana sólo señala que promovió la fundación del oratorio en Oaxaca ayudando para su fábrica y casa. Lorenzana, *op. cit.*, p. 313.

publicadas en numerosas ocasiones en esos tres lugares.<sup>92</sup> La venerable monja y el santuario de la Soledad serían en adelante los referentes más notables de la vida religiosa de Antequera de Oaxaca.

*El obispado de Nueva Galicia. Una episcopólis de frontera*

Aunque desde 1560 se había trasladado la capital episcopal de Compostela a Guadalajara, esta sede no se convertiría en el centro religioso más importante del norte de Nueva España sino hasta un siglo después. Los continuos enfrentamientos de sus obispos con los poderes civiles (el gobernador y la audiencia) impidieron que los prelados tuvieran el papel que sus homólogos desempeñaron en Puebla y Oaxaca. Por otro lado, la ciudad no pasó de ser un pueblo grande hasta mediados del siglo XVII, pues, con el auge minero de Zacatecas, Guadalajara había quedado fuera de la ruta de la plata. La construcción de una episcopólis sólo se pudo consolidar cuando la ciudad comenzó a crecer en habitantes y a convertirse en una sede episcopal prominente, sobre todo con el aumento de su renta decimal a partir de 1688.<sup>93</sup>

A este auge correspondió también la gestación de los dos santuarios más importantes del reino: Zapopan y San Juan de los Lagos. Ambos, sin embargo, tuvieron un desarrollo diferente; el primero despuntó tempranamente alrededor de 1660 a la par que la ciudad, con cuyo destino se vinculó al recibir entre sus visitantes a los pobladores de los alrededores de Guadalajara; el segundo, en cambio, evolucionó gracias al auge agrícola, ganadero y minero de los Altos de Jalisco desde mediados del siglo XVII y concentró su influencia en Zacatecas y Aguascalientes, aunque para fines de la centuria llegaban a él peregrinos desde Guanajuato, Michoacán, Coahuila y San Luis Potosí.

El primer obispo al cual se le menciona en relación con el santuario de Zapopan fue Juan Ruiz Colmenero (1646-1663), quien en 1653

<sup>92</sup> Sobre esta religiosa véase Kathleen Myers, *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San Joseph, 1656-1719*, Glasgow, Liverpool University Press, 1993. Kathleen Myers y Amanda Powell, *Wild Country in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Bloomington, Indiana University Press, 1999. Sebastián Santander y Torres, *Vida de la venerable madre María de S. Joseph, religiosa agustina recoleta, fundadora en los conventos de Santa Mónica de la ciudad de la Puebla, y después en el de la Soledad de Oaxaca*, México, Herederos de la Viuda de Rivera, 1723.

<sup>93</sup> Tomás Calvo, "Una pastora y su rebaño en las praderas del tiempo: catedral y ciudad (siglos XVI-XVIII)", en *La catedral de Guadalajara. Su historia y significados*, 3 v., Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2012, v. 1, p. 99-135, p. 106 y s.

mandó levantar al cura del lugar una información testimonial sobre los prodigios que se desarrollaban ahí y, por decreto, declaró “milagrosa” a la imagen de Nuestra Señora de la Concepción de Zapopan. Él fue también quien ordenó que solamente se celebrase su fiesta el 18 de diciembre de cada año. Sin embargo, según informa Florencia, sólo logró averiguar que hacía milagros, pero no se podía mencionar ninguno en especial, “por la incierta especialidad de ellos” y porque la distancia del tiempo lo impedía. Por tal razón, el obispo ordenó al mismo cura “hiciese información plena de los sucedidos desde aquel año en adelante”.<sup>94</sup> Ruiz Colmenero también se vio vinculado con la erección de una capilla dedicada a la milagrosa virgen de la Soledad, construida a un costado de la catedral de Guadalajara con los bienes del capitán Juan Bautista Panduro, de su mujer Juana Ramón y de la cofradía de la Soledad. La obra del santuario, iniciada en 1658, fue concluida entre 1674 y 1676 y consagrada por el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, antes de pasar a ocupar la sede poblana.<sup>95</sup>

En cuanto a la virgen de San Juan de los Lagos, Florencia señalaba que fue el obispo criollo Leonel Gómez de Cervantes “quien en 1634 visitando su obispado dio providencia para mejorar y adornar su pobre casa”, que era la capilla de un primitivo hospital. Pero no fue sino hasta la visita del obispo Ruiz Colmenero en 1648 que se inició la construcción de un templo en forma. Después, durante una prolongada estancia de dicho prelado en el pueblo de Santa Lutgarda entre 1655 y 1659, atendió desde ahí a la terminación de la obra “como sobrestante”, sustituyendo el techo de madera del templo por uno de bóveda. También se debió a este obispo el nombramiento del primer capellán del santuario entre 1648 y 1650.<sup>96</sup>

Al llegar a la sede, el sucesor de Colmenero, Francisco Verdín de Molina (1665-1673), mandó hacer no sólo nuevas informaciones sobre Zapopan en el año de 1668, sino que también inició las del santuario de San Juan de los Lagos, comisionando a Juan Gómez de Santiago para sacar las informaciones de testigos con la ayuda de Juan de Contreras Fuerte,

<sup>94</sup> Francisco de Florencia, *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia, obispado de Guadalajara en la América septentrional*, México, José Guillena Carrascoso, 1694 [aquí utilizo la edición de México, Biblioteca Mexicana, 1757], cap. I, inc. 5, p. 13.

<sup>95</sup> Luis Enrique Orozco, *Iconografía Mariana de la Arquidiócesis de Guadalajara*, 2 v., Guadalajara, Imprenta de José de Jesús Vera, 1954, v. I, p. 53.

<sup>96</sup> Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto de esta milagrosa imagen*, en *Obras Completas*, 2 v., coord. por Lucía Arévalo Vargas, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1984 [1903], v. I, p. 560 y s.

capellán del templo.<sup>97</sup> También a Verdín se debe la fundación de una cofradía bajo el nombre de Jesús para subvencionar la celebración de la fiesta anual, aunque al inicio se opuso a que se creara dicha hermandad que estaba bajo la advocación de la Natividad.<sup>98</sup>

Sin embargo, el mayor impulsor de ambos santuarios (y de otros) fue el obispo andaluz Juan de Santiago y León Garabito (1678-1694).<sup>99</sup> En 1681 este prelado daba el primer paso con la creación de la cofradía de Nuestra Señora de la Expectación, con sede en el santuario de Zapopan, que estaba destinada a dotar a mujeres pobres para el matrimonio y a celebrar la fiesta tutelar.<sup>100</sup> Diez años después, en 1691, a raíz de un brote epidémico que provocó numerosas muertes en la ciudad de Guadalajara y su distrito cercano, el obispo determinó llevar la imagen desde el santuario de Zapopan a la catedral e implorarle por medio de una novena que detuviera la peste. A él se debió también la reparación del templo antiguo y, según Florencia (que escribía en 1694), estaba emprendiendo la construcción de una nueva iglesia “de tres naves, y toda de bóveda” y que “en acabándose no habrá otra mejor, ni aun semejante en toda Guadalajara, excepto la catedral de ella”. El cronista agregaba que Garabito, por sus enfermedades, se había “recogido por devoción y necesidad [en Zapopan] y allí casi se ha mudado del todo [...] y en ella ha fabricado vivienda, aún mejor y mas acomodada, que la que tiene en Guadalajara”.<sup>101</sup> Antes de su muerte incluso dejó una “reliquia” de la imagen para un templo dedicado a la virgen de Zapopan que se estaba construyendo en la gobernación de Coahuila, posiblemente en Monclova.<sup>102</sup>

<sup>97</sup> Florencia señala que el obispo Verdín fue quien forjó “el crédito de sus milagros”. *Origen...*, p. 52.

<sup>98</sup> Informe de Nicolás de Arévalo, Capellán mayor del santuario de San Juan de los Lagos, 1693, en *ibid.*, p. 139.

<sup>99</sup> El jesuita Miguel Castilla, su confesor, publicó dos textos sobre las virtudes de este obispo a su muerte: *El león mystico. Oración fúnebre y elogio panegyrico de el Illmo. Sr. Dr. D. Juan de Santiago de León Garabito de inmortal memoria... obispo de Guadalajara*, México, Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1695, y *Espejo de exemplares obispos: trasumpto moderno de los antiguos prelados de la primitiva yglesia, historiado y discurredo en la ajustada vida, y heroycas virtudes del Illustrissimo, y Reverendissimo señor doctor D. Joan de Santiago de León Garabito*, México, Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, 1698. En ambos se exalta su actividad como promotor del santuario de Zapopan.

<sup>100</sup> Armando González Escoto, “Erección de la cofradía de Nuestra Señora de Zapopan”, *Estudios Históricos*, v. III, n. 9, 1979, p. 8-19. El artículo es de hecho el documento íntegro de la erección.

<sup>101</sup> Florencia, *Origen...*, p. 37 y s.

<sup>102</sup> Real Cédula a Francisco Cuervo de Valdés, gobernador de la provincia de Coahuila, en respuesta a su carta del 18 de julio de 1698 sobre la construcción de una capilla para

El mismo año del traslado de la virgen de Zapopan a Guadalajara, 1691, Garabito solicitaba información sobre el santuario de San Juan de los Lagos y sobre cuál había sido su situación desde 1668, año en que se hizo la anterior información. La carta, que reproduce Florencia en su crónica, es muy ilustrativa, pues muestra los puntos de interés del episcopado respecto a los santuarios: la iglesia, su fábrica, con sus dones y ornamentos; “los milagros recientes y los fundamentos que de ellos se tuviere”; los ministros que le asisten y el beneficio o parroquia a la que pertenece el santuario; el día de su fiesta, si hay otros días festivos en el pueblo y el modo con que se celebran; las estampas que circulan de la imagen y las cofradías que ahí funcionan.<sup>103</sup>

Su última labor fue el encargo al experto en santuarios, el jesuita Francisco de Florencia, para que escribiera una obra sobre ambos y el envío de traslados de los testimonios, informaciones y papeles oficiales de los archivos de la diócesis para que se documentara. La culminación de su labor fue el pago de la edición del libro a su costa realizada en México en 1694.<sup>104</sup> El cronista hizo una elogiosa mención de su mecenas en su introducción hablando de la conjunción y armonía que existían entre los signos zodiacales vecinos de Leo y Virgo como símbolos de la relación del obispo León Garabito con la virgen María.

Fue también la obra de Florencia la que asoció al prelado andaluz con el tercer santuario más importante de la diócesis: la Cruz de Tepic. Este era un extraño fenómeno que dibujaba con zacate una cruz sobre el suelo sin cambiar de forma ni secarse y que se pensaba había sembrado un tal Mateo o Matías, discípulo de Santo Tomás apóstol.<sup>105</sup> León Garabito conoció este santuario, controlado por los franciscanos, en una visita pastoral que realizó en 1678 y autorizó el culto que consistía en que los peregrinos tomaban hierbas y tierra de los alrededores de la cruz e incluso hacían con eso panecillos para comer.<sup>106</sup>

el culto a Nuestra Señora de Zapopán en Coahuila, AGI, *Audiencia de Guadalajara*, v. 232, L. 9, f. 17r-17v.

<sup>103</sup> Florencia, *Origen...*, p. 114 y s.

<sup>104</sup> Jason Dyck, *The Sacred Historian's Craft Francisco de Florencia and Creole Identity in Seventeenth-Century New Spain*, tesis de doctorado en Filosofía, Toronto, University of Toronto, 2012, p. 286 y s.

<sup>105</sup> Guillermo García Mar, “Entre saqueo, aroma de humo y reliquias prohibidas: el santuario de la Santísima Cruz de Tepic, 1619-1812”, *Letras Históricas*, n. 8, primavera-verano de 2013, p. 41-69.

<sup>106</sup> Nicolás Antonio de Ornelas Mendoza y Valdivia, *Crónica de la provincia de Santiago de Jalisco, 1719-1722*, Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1962, p. 151.

El obispo erigió además en el santuario una cofradía del Santísimo Sacramento y solicitó a otro jesuita, Miguel Guerrero, que realizara en cobre un grabado para representar el prodigio y el santuario, el cual se incluyó en la obra impresa de Florencia sobre los dos santuarios marianos de Nueva Galicia.

Por último, este obispo impulsó la capilla anexa a la catedral de Guadalajara dedicada a la veneración de la imagen de la virgen de la Soledad, para lo cual promovió la fundación de una congregación de sacerdotes bajo el título de Oblatos del Salvador. Aunque no pudo ver esta obra concluida, en su testamento dejó un terreno para que fuera la sede de dicha hermandad; la obra fue terminada por el cabildo de la catedral entre 1695 y 1701.<sup>107</sup> Por la promoción de esos cuatro santuarios, León Garabito pasaría a la posteridad como el primer prelado forjador de una identidad neogallega.

#### *Obispado de Michoacán. ¿Valladolid fue una episcopópoli?*

Desde la segunda mitad del siglo XVI, Valladolid se enfrentó a Pátzcuaro para construirse como capital episcopal. Aunque desde 1571 el rey había ordenado que la catedral fundada en Pátzcuaro por Vasco de Quiroga y su cabildo eclesiástico se trasladaran a la nueva ciudad española, eso no se llevó a cabo sino hasta 1580 con el obispo agustino fray Juan de Medina Rincón. A pesar de que las órdenes de san Agustín y de san Francisco estaban muy interesadas en el traslado, en Pátzcuaro existía una fuerte oposición, apoyada sobre todo por los jesuitas y por sus dos ayuntamientos, el indígena y el español. Pero en 1576, el segundo se trasladaba a Valladolid, con lo cual la ciudad de don Vasco perdía uno de sus timbres de orgullo.

Pátzcuaro había heredado de su fundador tanto la imagen de la virgen de la Salud, que se veneraba en el hospital de Santa Marta, como su mismo cuerpo conservado como verdadera reliquia en el colegio de los jesuitas. Por ello, cuando se intentó llevar a Valladolid la gran campana regalada por don Vasco a su catedral, los habitantes de Pátzcuaro se amotinaron para impedirlo, pensando que lo que seguía era el traslado de los restos del obispo Quiroga a la nueva sede. El simbólico acto mostraba que la capital indígena, que había perdido el título

<sup>107</sup> Orozco, *op. cit.*, v. I, p. 53.

de ciudad episcopal, no estaba dispuesta a entregar los recuerdos de quien fuera su creador.

En este ambiente comenzó a circular en Pátzcuaro el rumor sobre la “divina revelación” que se dio alrededor del establecimiento quiroguiano. El cronista jesuita Juan Sánchez Baquero recopiló, en los primeros años del siglo XVII, la narración que aseguraba que san Ambrosio se le había aparecido en sueños a Vasco de Quiroga, mientras éste dormía en un lugar cercano a la laguna, y le había señalado que ahí debía construir su iglesia catedral.<sup>108</sup> La anécdota muestra que a principios del siglo XVII, la presencia simbólica de Pátzcuaro era muy fuerte, pues en el colegio de los jesuitas aún se resguardaba el cadáver de Quiroga; su antigua catedral, convertida en parroquia, conservaba sus campanas originales, y en el hospital de Santa Marta se veneraba a la virgen de la Salud dejada por el obispo.

Además de esa primacía simbólica, Pátzcuaro era una ciudad próspera, en contraste con la capital del reino y sede del obispo que era muy modesta, con pocos habitantes españoles y, de acuerdo con el cronista fray Juan de Torquemada, “no ha crecido el número como se pensó, porque [...] todos se van al olor del dinero [es decir a las minas] y allí no lo hay”.<sup>109</sup> Según el canónigo Francisco Arnaldo de Ysassy, sólo había en la ciudad “gente vaga y sin oficio” y algunos mercaderes, y era tan pobre que el mismo alcalde mayor de Michoacán prefería vivir en Pátzcuaro.<sup>110</sup>

Tal situación explicaría por qué, a mediados del siglo XVII, Valladolid no tenía aún una imagen protectora propia y su catedral era muy modesta. Las cosas comenzaron a cambiar con la llegada del obispo franciscano fray Marcos Ramírez de Prado (1640-1666), quien desde su llegada inició una reforma que consolidaría el cabildo de la catedral y las rentas decimales, impondría la disciplina eclesiástica, centralizaría el poder urbano y regional en la sede episcopal, mandaría remodelar

<sup>108</sup> La obra de Juan Sánchez Baquero, *Relación breve del principio y progreso de la provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús* fue editada por Félix Ayuso con el título *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España, 1571-1580*, México, Editorial Patria, 1945. La cita del sueño de Quiroga está en el cap. XVII, p. 75.

<sup>109</sup> Juan de Torquemada, *De los veintitún libros rituales y Monarquía indiana*, ed. de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones históricas, 1979-1983, lib. XIX, cap. 12; v. VI, p. 51.

<sup>110</sup> Francisco Arnaldo de Ysassy, “Demarcación y descripción del obispado de Mechoacán y fundación de su iglesia cathedral. Número de prebendas, curatos, doctrinas y feligreses que tiene, y obispos que ha tenido desde que se fundó. Valladolid, 25 de abril de 1649”, edición y notas de Diego Rivero, *Bibliotheca Americana*, Florida, Coral Gables, v. I, n. 1, septiembre de 1982, p. 112 y s.

varios templos y daría inicio a las obras de la nueva catedral.<sup>111</sup> Fue también él quien inició en 1642 la costumbre de trasladar a la catedral la milagrosa imagen conocida como el Cristo de las monjas, icono que se veneraba en la iglesia del único monasterio femenino de la ciudad, Santa Catalina de Siena de madres dominicas. Dicho traslado se hacía en ciertos años para solucionar la falta de lluvias. Además, el mismo arzobispo autorizó en 1644 la fundación de la archicofradía de la Preciosa Sangre con sede en la iglesia de las monjas para ocuparse del culto de la imagen. Con el tiempo, el traslado comenzó a estar bajo cuidado del ayuntamiento, aunque siempre con el permiso episcopal y al cuidado del cabildo en catedral.<sup>112</sup>

De manera paralela, la figura de don Vasco de Quiroga como fundador de la diócesis se convirtió en un importante referente para la catedral de Valladolid y para su cabildo, a pesar de que era por todos conocida la oposición que el primer obispo había presentado a la fundación de dicha ciudad. Para armonizar esa contradicción, y en medio de las reformas realizadas por el obispo Ramírez de Prado, el canónigo vallisoletano Francisco Arnaldo de Ysassy impulsaría en 1649 una visión en la que Quiroga dejaba de ser patrimonio de Pátzcuaro para convertirse en el pastor de toda la diócesis. Al igual que san Ambrosio, su modelo, Quiroga había sido padre de los pobres, evangelizador de los idólatras, luchador contra las herejías y fiel servidor del imperio cristiano. Con su obra, aunque inédita, Ysassy convertía al cabildo de Valladolid en el continuador de la labor civilizatoria y cristianizadora de Quiroga, en el guardián de su espíritu y de su memoria histórica.<sup>113</sup>

La apropiación simbólica de la virgen de la Salud que, como vimos, tenía su sede en el hospital de indios de Santa Marta de Pátzcuaro, fue mucho más tardía. De hecho el culto a dicha imagen no se volvió importante sino hasta finales del siglo XVII, cuando la parroquia y el ayuntamiento español (recién fundado en 1689) arrebataron la imagen a los indios y comenzaron a impulsar su culto. En 1692, el cura párroco de dicha ciudad intervino la imagen e inició la construcción de un nuevo templo para albergarla, con el apoyo de los mercaderes y del ermitaño

<sup>111</sup> Jorge Traslosheros, *La reforma de la Iglesia del Antiguo Michoacán. La gestión episcopal del fray Marcos Ramírez de Prado (1640-1666)*, Morelia, Universidad Michocana de San Nicolás de Hidalgo, 1995, p. 46 y s.

<sup>112</sup> Oscar Mazín, "Del Cristo de las monjas al Señor de la Sacristía. Imágenes y relaciones sociales en Valladolid de Michoacán. Siglo XVIII", *Historias, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH*, México, n. 46, mayo-agosto de 2000, p. 45-53.

<sup>113</sup> Ysassy, *op. cit.*, p. 76 y s.

Francisco Lerín, quien recorrió Nueva Galicia y Nuevo León con una “virgen peregrina”. Esto hizo posible conseguir limosnas para tal fin e inaugurar el templo en 1717.<sup>114</sup> Fue hasta entonces que una copia de la virgen de la Salud sería depositada en una capilla especial en la catedral de Valladolid, y a partir de entonces la imagen visitaría a menudo la capital episcopal y pasaría temporadas ahí dándosele por casa la iglesia de la Santa Cruz.<sup>115</sup> Es muy significativo que el asiento para tan importante imagen fuera esta iglesia situada en el antiguo barrio de San Francisco y no en la catedral, pues, como símbolo emblemático de Pátzcuaro y de su ayuntamiento, su presencia en Valladolid debía hacerse poco ostensible, teniendo en cuenta las viejas rencillas entre ambas ciudades.

A lo largo del siglo XVII, salvo la labor realizada en tiempos del obispo fray Marcos Ramírez de Prado, la presencia episcopal en el proceso de formación del capital simbólico vallisoletano fue bastante pobre, quizás por la fuerte competencia que tenía la catedral con el ayuntamiento, pero sobre todo por el monopolio que ejercía Pátzcuaro sobre los emblemas fundacionales de la diócesis. Pero en el siglo XVIII, un hecho determinante dio a la catedral la primacía en la ciudad: en 1717 el cabildo español, recién constituido en Pátzcuaro en 1689, le arrebató la “capitalidad civil” a Valladolid, ciudad que no la recuperaría sino hasta 1786, al ser nombrada sede de la intendencia de Michoacán.<sup>116</sup> Al trasladarse la capital política a Pátzcuaro, el ayuntamiento de Valladolid se debilitó y los obispos de Michoacán y su cabildo convirtieron a su sede en la cabeza rectora de la ciudad y en el centro de su actividad simbólica.

En ese contexto podemos entender lo que pasó con el Cristo de las monjas, que se convirtió en tema de conflicto entre el cabildo de la catedral y el ayuntamiento, proceso que ha estudiado Óscar Mazín en un interesante artículo.<sup>117</sup> En 1721, los capitulares se negaron a la petición del ayuntamiento sobre una nueva visita de la santa imagen, aduciendo “las numerosas ocupaciones” de la iglesia. Al año siguiente,

<sup>114</sup> Florencia y Oviedo, *op. cit.*, p. 314 y s. Mónica Pulido Echeveste, *Las ciudades de Michoacán. Nobleza, memoria y espacio sagrado en la disputa por la capitalidad. Tzintzuntzan, Pátzcuaro y Valladolid. Siglos XVI-XVIII*, tesis de doctorado en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014, p. 267 y s.

<sup>115</sup> Nelly Sigaut (coord.), *La catedral de Morelia, Zamora* (México), El Colegio de Michoacán, Gobierno del estado de Michoacán, 1991, p. 41.

<sup>116</sup> Pulido, *Las ciudades...*, p. 20 y s.

<sup>117</sup> Mazín, “Del Cristo de las monjas...”, p. 50 y s.

en 1722, se iniciaban las obras de un nuevo templo y convento para las dominicas en la calle real, muy cerca de la catedral, edificios concluidos en 1738 gracias al apoyo del obispo Escalona y Calatayud y de algunos miembros del cabildo. Después de un suntuoso traslado de las monjas a su nueva sede, del cual tenemos un cuadro conmemorativo, el Cristo de las monjas fue depositado en la capilla del coro alto para uso privado de la comunidad y sólo salió un año más a visitar la catedral. Con ello, el ayuntamiento quedaba excluido del control de la imagen, contrariamente a lo que pasaba en México, Puebla y otras ciudades episcopales de Nueva España.

Desde entonces, el cabildo eclesiástico comenzó a hacer novenarios al Cristo de la Misericordia que se veneraba en la sacristía de la catedral, el cual se convirtió muy pronto en la imagen tutelar solicitada para traer lluvias. A causa de que el supuesto donador de esta imagen fuera el obispo Ramírez de Prado, el Cristo se colocó en la capilla dedicada a su memoria, con lo que se usufructuaba el prestigio de esa figura benemérita y se fortalecía una “tradición”.

La apropiación del Cristo de la Misericordia fue sólo uno de los medios que tuvieron los obispos de Michoacán de fortalecer su “ciudad catedral”. Otro fue la erección y promoción de un santuario de la virgen de Guadalupe en su capital. Al igual que en Oaxaca, esta iniciativa vino de dos obispos criollos provenientes del cabildo de la catedral de México: García Felipe de Legazpi (1700-1704), quien inició los trámites, y Manuel Escalante y Colombres (1704-1708), quien puso en marcha la obra, aunque al parecer Juan Ortega y Montañés ya lo había propuesto en la anterior centuria. Sin embargo, el templo no fue terminado sino hasta 1716 y junto a él se abrió una casa para ejercicios espirituales o de retiro. Entre 1731 y 1732, el obispo Juan José Escalona y Calatayud (1729-1737) mandaba construir una calzada para comunicar el santuario con la ciudad. Poco tiempo después, en 1733, el ayuntamiento donó al templo una considerable extensión de terreno para que, repartido en lotes puestos a censo, pudiera sostenerse el culto en el santuario. En 1747, el vecino Pedro Garrido dejó al morir la cantidad de 21 000 pesos destinados a un convento de dieguinos, quienes se establecieron ahí y se hicieron cargo de la casa de ejercicios.<sup>118</sup> El culto a la guadalupana estaba para entonces tan arraigado

<sup>118</sup> Jesús Romero Flores, *Historia de la ciudad de Morelia*, Morelia, Imprenta de la Escuela de Artes, 1928, p.63-64.

en Valladolid que a ella se le dedicó una de las fachadas laterales de su catedral recién concluida por esas fechas (1744). De hecho, en ese recinto se había iniciado su culto desde el siglo anterior, pues desde 1673 existía en su interior un altar dedicado a ella y una pintura con su imagen fue colocada, junto al Cristo de la Misericordia, en la sacristía recién inaugurada en 1705.<sup>119</sup>

Pero Guadalupe no era el primer culto fuereño instaurado en Valladolid. En 1681, un canónigo de la catedral, de origen poblano, Sebastián de Pedraza y Zúñiga, comenzaba a su costa, al sur del barrio de San Francisco, una capilla a la poblana virgen de Cosamaloapan. En 1698, el cabildo erigía dicho templo en santuario y se convertía en un espacio más de influencia de la catedral en la ciudad.<sup>120</sup>

En 1740, fray Matías de Escobar vislumbraba a Valladolid protegida por cuatro baluartes marianos en su *Americana Tebaida*, al igual que lo estaba la ciudad de México según el esquema del padre Florencia: la virgen de los Urdiales al norte (erigida por el obispo Escalona en 1737), la Inmaculada Concepción de Cosamaloapan al sur, el santuario de la virgen de Guadalupe al oriente y la franciscana virgen de la Escalera en Tarímbaro al poniente. Concluía diciendo: “Dichosa y feliz es por lo dicho la ciudad de Valladolid, toda llena de santuarios, rara iglesia o convento no tiene alguna imagen milagrosa, en todas hay muchas y grandes reliquias de santos y en los más grandes partículas del sagrado madero de Nuestra Redención. No sé por dónde le puede venir daño a esta ciudad”.<sup>121</sup>

### *Estrategias y agendas. Una propuesta metodológica*

Desde la segunda mitad del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII los obispos se constituyeron en ejes fundamentales de poder en sus capitales episcopales. Para ello tuvieron que enfrentarse tanto a la influencia

<sup>119</sup> Mónica Pulido Echeveste, *Reconfigurar los espacios, imaginar los destinos: patrocinio y corporación, identidad y tradición en Valladolid de Michoacán, siglo XVIII*, tesis de maestría en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2008, p. 52.

<sup>120</sup> Véase Óscar Mazín, “Catedral y organización del espacio social y urbano en los siglos XVII y XVIII. Un modelo de análisis”, en este mismo volumen.

<sup>121</sup> Matías de Escobar, *Americana Tebaida*, ed. de Igor Cerda, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo/Fondo Editorial Morevallado/Exconvento de Tiripitío, 2004, cap. XXX, p. 308 y s.

que ejercían en ellas los religiosos, como a la potestad de las autoridades civiles. Su injerencia en los asuntos políticos provocó conflictos con los gobernadores en las diócesis de Yucatán y Nueva Vizcaya y con éstos y las audiencias en Nueva Galicia y Guatemala. Pero su preeminencia no tenía competencia en aquellas regiones donde los obispos detentaban un rango superior al de los funcionarios locales (como eran los alcaldes mayores); ahí su presencia y poder políticos fueron a menudo incuestionables, como pasaba en las sedes de Puebla, Michoacán, Chiapas y Oaxaca. Frente a religiosos y autoridades, los obispos tuvieron que construir sus episcopólis a partir de obras materiales, de fundaciones institucionales, de alianzas corporativas y de una intensa actividad promocional de santuarios y venerables locales. En el presente trabajo me he propuesto demostrar que en muchas de las diócesis de la provincia eclesiástica mexicana, sus prelados y cabildos elaboraron estrategias comunes para implementar el culto a imágenes y reliquias y conformaron verdaderas agendas históricas que pasaron de una generación a otra, con las cuales se fue construyendo una tradición.

Al hablar de estrategias me refiero a aquellas que nacieron tanto de la experiencia europea de los obispos, como de la realidad social del virreinato. Entre las actividades dirigidas a fomentar tales cultos estaban la de levantar informaciones sobre los milagros que dichas imágenes o personas canonizables realizaban, encargar y financiar la redacción e impresión de obras que les dieran publicidad, promover los traslados de las reliquias de los venerables o de dichas imágenes desde los santuarios lejanos hacia las catedrales para pedir lluvias o salud y, en el caso de las segundas, propiciar la formación de cofradías y hermandades para su culto. Detrás de todas estas estrategias podemos ver un claro interés por darle a la catedral un papel protagónico en las ciudades y muy a menudo encontramos como telón de fondo la omnipresente pugna entre el episcopado y las órdenes religiosas evangelizadoras.

Cuando me refiero a agendas estoy considerando la continuidad que se dio a lo largo del tiempo, no sólo en las estrategias para construir las episcopólis, sino también en la promoción de los mismos santuarios y venerables que constituían un capital simbólico de las ciudades. Dichas agendas tuvieron su momento de consolidación en las últimas décadas del siglo XVII con figuras claves cuyas gestiones fueron determinantes para sus diócesis en muchos aspectos, incluidos los que aquí hemos tratado. Aguiar y Seijas en México, Fernández de Santa Cruz en Puebla, Sariñana y Cuenca en Oaxaca y León Garabito en Guadalajara tienen

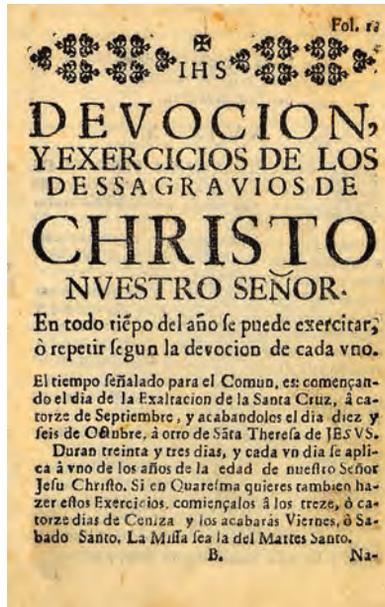


Figura 1. México, Imp. de los Hds. del Lic. D. Joseph de Jáuregui, 1778.  
Biblioteca del Instituto Mora

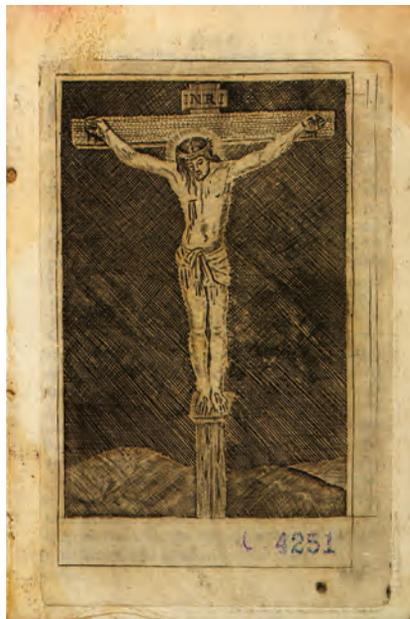


Figura 2. Puebla, Por la Viuda de Miguel de Ortega y Bonilla, 1729.  
Biblioteca del Instituto Mora

además en común que ocuparon sus sedes durante largos periodos (un promedio de 15 años), que todos procedían del clero secular y que tres de ellos estuvieron en contacto con Francisco de Florencia, el autor aparicionista más connotado del siglo XVII. Los tres hechos les permitieron desarrollar las agendas heredadas, crear nuevas y fortalecer los intereses de los seculares sobre aquellos que fomentaban los religiosos.

Los obispos borbónicos del siglo XVIII recibirían esa herencia y la continuarían como parte de sus agendas episcopales, creando incluso nuevos santuarios. En el arzobispado de México, Alonso Núñez de Haro y Peralta (1772-1800) impulsó el de Nuestra Señora de los Ángeles en el barrio de Nonoalco de la capital del virreinato<sup>122</sup> y fundó un convento de religiosas capuchinas en el Tepeyac. Uno de sus antecesores, Juan Antonio de Vizarrón (1730-1747), fue también uno de los pilares en la promoción de la jura del patronazgo de la virgen de Guadalupe, primero sobre la capital y después sobre todo el reino. En Puebla, Domingo Pantaleón Álvarez y Abreu (1743-1763) promocionó el culto a la virgen del Refugio y el santuario tlaxcalteca de Ocotlán, así como los procesos de sor María de Jesús y del obispo Palafox, iniciando otro, fallido, el de sor María Anna Águeda de San Ignacio (1695-1756), primera priora y fundadora del convento de religiosas dominicas de Santa Rosa. En Oaxaca, los obispos Miguel Anselmo Álvarez de Abreu (1765-1774) y José Gregorio Alonso de Ortigosa (1774-1793) fueron los forjadores del santuario de la virgen de Xuquila en la Tierra Caliente.<sup>123</sup> En Nueva Galicia, fray Manuel de Mimbela (1714-1721), fray Antonio Alcalde (1772-1792), Nicolás Carlos Gómez de Cervantes (1727-1734) y Juan Ruiz de Cabañas (1795-1824) fueron incondicionales promotores de los santuarios de Zapopan y San Juan

<sup>122</sup> Dicho santuario ha recibido la atención de varios investigadores: Concepción Amerlinck, "La iglesia y la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles", en *Memorias de la Academia Hispanoamericana de Ciencias, Artes y Letras*, México, 2002, p. 234-279. Paul Ramírez y William B. Taylor, "Out of Tlatelolco's Ruins: Patronage, Devotion and Natural Disaster at the Shrine of our Lady of the Angels, 1745-1781", *Hispanic American Historical Review*, v. 93, n. 1, 2013, p. 33-65. Cristina Cruz González, "Mexican Instauration: Devotion and Transformation in New Spain", *Religion and the Arts*, n. 18, 2014, p. 87-113. Antonio Rubial, "Orígenes milagrosos y nuevos templos. Imágenes y espacios sagrados en la Ciudad de México, siglos XVII y XVIII", *Boletín de Monumentos Históricos*, n. 31, 2015, p. 29-60.

<sup>123</sup> José Manuel Ruiz Cervantes, *Memorias de la portentosa imagen de Nuestra Señora de Xuquila*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1791. Mario Sarmiento, "Un portentoso milagroso en una República de Indios. La imagen de la Inmaculada Concepción de Juquila en la configuración de una devoción secular" (en prensa). Agradezco al autor el haberme facilitado este texto inédito.

de los Lagos.<sup>124</sup> En la diócesis de Michoacán, a diferencia de lo que había sucedido en el siglo XVII, los obispos borbónicos Francisco Matos Coronado (1740-1744) y Martín de Elizacochea (1745-1756) participaron muy activamente en la consolidación del templo de la virgen de la Salud impulsando la fundación de un convento de religiosas dominicas anexo a él, y Anselmo Sánchez de Tagle promovió el santuario de la Piedad, cercano al pueblo de Tazazalca.<sup>125</sup> En Nueva Vizcaya, el obispo Pedro Tamarón y Romeral impulsaría el culto al santuario jesuita de la virgen del Zape después de la expulsión de la Compañía.<sup>126</sup>

No cabe duda de que dicha continuidad, notable entre obispos alejados entre sí por varios años, fue consecuencia de la actuación del cuerpo catedralicio que como guardián de la memoria institucional permitía la actualización constante de dichas agendas. Además de los cabildos catedrales, en la conformación de esos proyectos tuvieron un papel fundamental los monasterios femeninos. Por un lado, porque varias de las virtuosas monjas que vivían en ellos eran objeto de orgullo local, dado que mostraban a los habitantes de las ciudades que su espacio urbano estaba protegido por sus oraciones y era capaz de producir frutos de santidad. Por el otro, porque fue una práctica extendida entre los obispos el fundar algunos de dichos monasterios como apoyo a la promoción de los santuarios. Ambos reforzaban ese capital simbólico, pues además de ser intermediarios de la protección y de los beneficios divinos, eran también prueba fehaciente del favor celestial hacia la ciudad que los albergaba. En dicho capital no sólo estaban contemplados los bienes y servicios “espirituales” concedidos por los santuarios y las reliquias a los fieles; el mismo poder y autoridad que los obispos obtenían con ellos, y que supuestamente estaba avalado por la divinidad, constituía de por sí una de las mayores riquezas del cargo episcopal.<sup>127</sup>

El papel desempeñado por los obispos en el proceso de conformación y consolidación de santuarios y en el culto a las reliquias, y la existencia de una agenda consciente que fue generando una verdadera tradición heredada de un prelado a otro, constituyeron hechos que no

<sup>124</sup> José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*, 5 t., México, Editorial Cultura, 1957-1977, t. III, v. II, p. 935 y s.

<sup>125</sup> Amerlinck y Ramos, *op. cit.*, p. 215. Alberto Carrillo y Cázares, *La primera historia de la Piedad, el Fénix del Amor*, Zamora (México), El Colegio de Michoacán/Fondo Cultural Piedadense, 1990.

<sup>126</sup> Clara Bargellini, “The Virgin of El Zape and Jesuit Missions in Nueva Vizcaya” (en prensa). Agradezco a la autora el haberme facilitado este interesante artículo aún inédito.

<sup>127</sup> Bourdieu, *op. cit.*, p. 120.

pasaron desapercibidos para los contemporáneos. Gil González Dávila a mediados del XVII y Antonio de Lorenzana en el XVIII, autores que hicieron una exaltación apologética del episcopado en sus obras, señalaban como uno de los actos importantes de estos preladados el apoyo a santuarios y devociones. Se creaba así la idea de una tradición que vinculaba determinados santuarios con algunos obispos, cuya actuación los había convertido en verdaderos “padres de la patria”, siendo los ejemplos más acabados Juan de Palafox y Vasco de Quiroga. Así, junto con los santuarios y los “santos” propios, los mismos obispos que los promovieron, y sus reliquias, se convertían en los protectores de las ciudades y en importantes símbolos de las identidades urbanas, tanto por lo que efectivamente hicieron como por aquello que se les atribuyó.

El episcopado, los monasterios femeninos y el cabildo catedralicio fueron sólo algunas de las instancias que promovieron dichos cultos. Además de ellos, su emergencia no puede entenderse si no la situamos en los otros marcos corporativos e institucionales que las promovieron: provincias religiosas, congregaciones y cofradías y los ayuntamientos urbanos. Para estas instancias, las imágenes y las reliquias de los santos no eran sólo instrumentos de la divinidad para otorgar sus favores, constituían también elementos fundamentales en la conformación del entramado simbólico que les daba cohesión e identidad.

No cabe duda de que los obispos estaban conscientes de que santuarios y reliquias incidían poderosamente en el proceso cristianizador de las ciudades. También lo estaban de que las imágenes y las fiestas que se hacían alrededor de ellas, al igual que los venerables que actuaron dentro de esos ámbitos urbanos, eran importantes catalizadores de emociones. Muy posiblemente también sabían que ellas y ellos incidían en la gestación de sentimientos de dependencia y humillación hacia esos objetos que representaban a la divinidad y hacia las instituciones religiosas que las custodiaban; entendían que la gente solucionaba sus temores y depositaba sus esperanzas en ellas para solucionar los problemas más apremiantes como la falta de lluvias y las enfermedades. Como señalan Paul Ramírez y William Taylor, los santuarios eran puertos de salvación en un doble sentido, servían para ayudar a la gente a lidiar con la muerte y la destrucción y para sobrellevar las crisis personales y colectivas.<sup>128</sup>

<sup>128</sup> Ramírez y Taylor, *op. cit.*, p. 64.

Por todo esto, los santuarios urbanos, las reliquias de los santos y sus prodigios se convirtieron en importantes instrumentos de una pastoral impulsada por los obispos y dirigida a integrar a los heterogéneos grupos que habitaban las ciudades en los nuevos códigos morales y de socialización impulsados por la Contrarreforma. Indios y españoles recién inmigrados, mestizos, esclavos negros y criollos quedaban así sujetos a la Iglesia institucional representada por la autoridad episcopal. Ella les inculcaba sentimientos de identidad y unidad, les hacía sentirse miembros pertenecientes a una sociedad sacramental cristiana que llenaba sus expectativas de salud y bienestar en la tierra y de salvación eterna bajo la protección de las imágenes de Cristo y de la virgen María y de las reliquias de sus venerables. Por ello, la sacralización de imágenes y reliquias solo puede ser entendida como consecuencia de un diálogo entre los promotores eclesiásticos y los receptores que solicitaban sus favores y que construyeron alrededor de ellos sentimientos de cohesión e identidad.

Por último es necesario señalar la influencia que se dio entre un episcopado y otro, ya sea por el intercambio de funcionarios catedráticos entre sedes, ya por la presencia de obispos criollos procedentes del cabildo de la capital. Es muy significativo en este sentido el papel que jugaron los obispos en la difusión del culto guadalupano en todo el territorio, sobre todo a partir de la creación de sus santuarios en sus diócesis. Cabría preguntarse si este “modelo” que se dio en las diócesis centrales se repitió en las periféricas y si éstas se vieron influidas por las primeras, sobre todo por las de más alta jerarquía, México y Puebla. En Yucatán, por ejemplo, sabemos que los obispos intentaron, con muy poco éxito, apropiarse del santuario franciscano de Izamal, el más importante de la región, aunque la imagen de la virgen visitó varias veces Mérida. En Chiapas, el más visitado santuario de la región, el del Santo Cristo de Tila, fue una promoción del obispo dominico Francisco Núñez de la Vega (1683-1698) y su creación fue básica en el proceso de pacificación del territorio a fines del siglo XVII.<sup>129</sup> ¿Qué sucedía en Guatemala, Nicaragua u Honduras? Sólo estudios regionales podrán responder a esta pregunta.

<sup>129</sup> Fabiola Patricia Monroy Valverde, *Tila, Santuario de un Cristo negro en Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004.

Es muy sintomático que varios de los obispos aquí mencionados dejaran al morir sus corazones en conventos de monjas en cumplimiento de una cláusula testamentaria. Dichas vísceras fueron extraídas de los cadáveres de los obispos poblanos Manuel Fernández de Santa Cruz y Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu para ser depositadas en los conventos de religiosas de Santa Mónica y de Santa Rosa, respectivamente. El corazón de Juan José de Escalona y Calatayud fue enterrado en el convento de Santa Catalina de Siena de Valladolid y Alonso Núñez de Haro dejó el suyo en el monasterio de las capuchinas anexo al santuario de Guadalupe.<sup>130</sup> Tales vísceras, guardadas en relicarios en los coros monásticos, debieron recibir cierto culto por parte de las monjas, pero también fungieron como reliquias para las ciudades. Teniendo en cuenta la fuerte carga simbólica que tenía para el cristianismo dicha víscera como centro del cuerpo humano, tal acto convertía a los obispos y a los monasterios femeninos en los ejes del cuerpo social (la ciudad y su diócesis), que eran en la teología católica el cuerpo místico de Cristo. Las episcopópoli se volvían así los corazones de este cuerpo múltiple que era el reino de la Nueva España.

<sup>130</sup> Doris Bieñko, “Donde estuvo su tesoro allí estuvo también su corazón. El corazón del marqués de Valero y el convento de Corpus Christi”, en *Cinco siglos de documentos notariales en la historia de México. Época virreinal*, México, Amigos del Acervo Histórico del Archivo General de Notarías/Colegio de Notarios del Distrito Federal/Quinta Chilla Ediciones, 2015, p. 153.

