

CUERPOS MILAGROSOS CREACIÓN Y CULTO DE LAS RELIQUIAS NOVOHISPANAS

Antonio RUBIAL GARCIA

Fray Martín de Valencia, cabeza del grupo de los primeros doce franciscanos evangelizadores, moría en 1534 después de una vida ejemplar y era sepultado en el convento de Tlalmanalco; en numerosas ocasiones su cadáver incorrupto fue desenterrado para satisfacer la curiosidad de sus devotos hasta que un día desapareció en forma por demás misteriosa.¹

Años después, en 1584, unos indios del pueblo vecino de Amecameca entregaban a fray Juan de Páez, y a los dominicos encargados por entonces de ese convento, varios objetos que habían pertenecido al venerable varón; durante cincuenta años tuvieron ocultos un cilicio de cerda, una túnica áspera y dos casullas de lienzo que el fraile había dejado en la cueva de un monte cercano al pueblo, donde se retiraba a hacer vida de anacoreta. Los dominicos pusieron en ese lugar un altar y una estatua de Cristo muerto y colocaron a sus pies las reliquias de fray Martín en una cajita cubierta con una red de hierro. Muy pronto la imagen y las reliquias atraieron a numerosos devotos y surgió un santuario llamado Sacromonte, que por su localización en un camino muy transitado se convirtió en breve en uno de los centros de peregrinación más importantes de Nueva España.

Fray Antonio de Ciudad Real, que visitó el lugar en 1587, cuenta que, “cuando se han de mostrar las reliquias, sube el vicario del convento con la compañía que se ofrece, tocan la campana y júntase gente, encienden algunos cirios, además de una lámpara de plata que se cuelga de la peña en mitad de la ermita, y el vicario, vestido de sobrepelliz y estola, abre la caja, y hecha oración al Cristo le incienso, y después incienso las reliquias y muéstralas a los circuns-

¹ Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 v., introducción de Antonio Rubial, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, libro V, primera parte, caps. 13 y 16.

tantes, todo con tanta devoción que es para alabar al Señor en sus santos”.²

El caso de las reliquias de fray Martín nos muestra a los primeros grupos que se interesaron en promover este tipo de culto: los indios y los frailes. Los primeros, sobre todo los caciques, utilizaron las reliquias como medio para obtener preeminencia en las luchas entre facciones y entre pueblos. El cronista Chimalpahin menciona que en Amecameca había dos grupos rivales que cifraban su poder en la presencia de los franciscanos o de los dominicos en el poblado; el mismo autor deja entrever, además, un cierto descontento de los amaquemecas contra los de Tlalmanalco, a quienes acusaban de haberse apropiado del cadáver de fray Martín.³ La misteriosa desaparición de esa reliquia, y la entrega del cilicio y de los hábitos del venerable al padre Páez, encajan perfectamente en este ambiente de pugnas y de luchas entre pueblos por obtener la preeminencia.

Los frailes dominicos, por su parte, tenían también sus razones para promover el culto de fray Martín, además de la de obtener el apoyo de las autoridades indígenas locales. En esa época los eclesiásticos novohispanos buscaban respuestas adecuadas para una nueva realidad social. Por un lado, la consumación de la labor evangelizadora en Mesoamérica, con el subsecuente estancamiento de la misión, y las pocas perspectivas que había en el norte, asolado por la guerra chichimeca, hacía necesaria la búsqueda de un nuevo sentido religioso. Por otro lado, la persistencia de las idolatrías entre los indios convertidos, y la fuerte presencia de los curanderos, continuadores de los ritos antiguos, forzaban al clero a cambiar los métodos de la misión. En tercer lugar, el surgimiento de nuevos grupos sociales desarraigados que era difícil integrar al sistema (como los mestizos, los indios plebeyos enriquecidos, los esclavos negros, los criollos y los emigrantes españoles), sólo podían sujetarse a la Iglesia institucional por medio de una actividad pastoral adecuada a tales situaciones.

² Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, 2 v., 2a. ed. Introducción y notas de Josefina García y Víctor Castillo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 6), v. II, p.222.

³ Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin, “Séptima Relación” en *Relaciones originales de Chalco-Amaquemecan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 254 y ss. Ver también la ponencia de Pierre Ragon, “L’Amaqueme: de Chalchiuhtlicue au Christ au Tombeau”, *Colloque Lieux du pouvoir et pouvoirs du lieu dans les Ameriques*, GRAL, Toulouse, 27-29 septembre 1995, v. III, p. 114-124.

Junto a esto, en el ámbito eclesiástico se consolidaban las instancias que harían posible la recepción de las ideas propugnadas por la Contrarreforma. El tribunal del Santo Oficio se encargaba desde 1571 de prohibir o permitir las manifestaciones religiosas que convenían a los intereses de una Iglesia que generaba cada vez mayores controles. Los concilios provinciales, sobre todo el tercero, celebrado en 1585, dispusieron las nuevas normas sobre el culto a las imágenes y la veneración a los santos y consolidaron una posición abierta alrededor de lo milagroso al adoptar los principios surgidos en Trento. La formación de un santuario como el de Sacromonte, al igual que todos los nacidos en ese periodo, era una de las soluciones más idóneas para la nueva realidad que se estaba gestando. Las reliquias de fray Martín servían para reforzar la efectividad del nuevo espacio sagrado que se comenzaba a construir en Nueva España.

Esta necesidad presente en el ámbito rural se veía aún con más fuerza en el ámbito urbano, matriz de encuentros y de mestizajes de todo tipo, como lo ejemplifica el caso de fray Sebastián de Aparicio. Este lego franciscano, natural de Galicia (profeso a los 76 años y muerto en 1600), unió a su fama de santidad y a los numerosos milagros que se le atribuían, la incorruptibilidad de su cadáver, convertido en una reliquia de inestimable valor para el convento de San Francisco de Puebla donde se encontraba. Los frailes no sólo promovieron la devoción al cuerpo incorrupto en su templo, además impulsaron las visitas al grueso encino donde el venerable acostumbraba albergarse a la salida de Puebla. En ese lugar se construyó una pequeña ermita dedicada a Nuestra Señora del Destierro que, convertida en capilla en 1639, comenzó a ser llamada iglesia de San Aparicio. En forma paralela, los obispos de Puebla, Diego Romano y Alonso de la Mota y Escobar, comenzaron a levantar las informaciones necesarias sobre virtudes y milagros y en 1625 se dio inicio al proceso de beatificación. Para reforzarlo, los franciscanos se entregaron a la difusión de su vida y virtudes, al tiempo que se extraían trozos de carne de sus mejillas y de otras partes de su cuerpo para multiplicar el poder milagroso de la reliquia; con todo, fray Sebastián no sería beatificado sino hasta 1790.⁴

⁴ José Miguel Aguilera y Castro, *Elogio cristiano del beato Sebastián de Aparicio*, México, Felipe de Zúñiga Ontiveros, 1791, p. 20; Joseph Manuel Rodríguez, *Vida prodigiosa del siervo de Dios, fray Sebastián de Aparicio*, México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1769, p. 228 y ss.

La actitud de las autoridades eclesiásticas ante las reliquias de Aparicio y de Valencia son una muestra de la necesidad que esa iglesia tenía de sacralizar y santificar esta tierra. Las crónicas de Mendieta y de Torquemada están llenas de narraciones sobre numerosos fenómenos de culto a los cadáveres de los misioneros del centro y de los mártires muertos entre los nómadas del norte. En tales textos se describe el elaborado ritual de que fueron objeto sus cuerpos: se les acompañó con procesiones de indios y de españoles, a veces con la participación de las autoridades locales y de los miembros de todas las órdenes religiosas; los fieles de origen indígena llevaron ofrendas al muerto durante los funerales e incluso tiempo después a su tumba; en contraste, el interés de los frailes y de los laicos blancos durante las exequias se centró alrededor de las reliquias (hábito y demás vestimenta y partes del cuerpo) que fueron objeto de hurto, por lo que a menudo era necesario poner guardias para evitar que los devotos desnudaran y mutilaran el cadáver; en ocasiones, sobre todo en los casos de los mártires del norte, los restos mortales fueron trasladados a lugares que requerían una potencia sacralizadora, como la recién fundada villa de Durango, a la que se llevaron los restos de varios jesuitas muertos por los tepehuanes después de la rebelión de 1616.⁵ Caso similar sucedió con el pueblo de Ezatlán, en donde fueron enterrados algunos franciscanos martirizados durante la rebelión de los chichimecas en 1541. Los restos de fray Juan Calero, fray Francisco Lorenzo y fray Antonio Cuéllar servirían para reforzar la presencia de los franciscanos en un poblado de indios que crecía gracias a los yacimientos mineros y que había recibido hacía poco un clérigo secular para administrar a los españoles.

La profusión de cultos a las reliquias por parte de los indios y de los españoles (de las que las obras de Mendieta y Torquemada nos dan sólo una muestra), son consecuencia tanto del interés de los frailes por promover tales manifestaciones religiosas como de la necesidad de la población de poseer una tierra santificada. Tal fenómeno partía ciertamente de una Iglesia formada y controlada aún por elementos peninsulares, cuyos intereses y actitudes estaban

⁵ Richard C. Trexler, "Alla destra di Dio. Organizzazione della vita attraverso i santi morti in Nuova Spagna" en *Church and Community 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1987. (Racolta de Studi e Testi, 168), p. 510 y ss.

enmarcados dentro de la tradición europea; al fin y al cabo la mayoría de los personajes que recibían tales muestras de veneración habían nacido en España. Para ellos, estas reliquias poseían igual carácter que aquellas llegadas en un baúl procedentes desde Roma en 1578, enviadas por el general de los jesuitas a Nueva España para sacralizar las tierras americanas.⁶

Sin embargo, a partir de 1640 un nuevo grupo comenzó a promover el culto a las reliquias de venerables locales peninsulares, mestizos y criollos. Esta posición tenía que ver con el criollismo y con la necesidad de tener santos propios. Desafortunadamente, este proceso coincidió con una actitud menos tolerante y poco abierta hacia el culto de esas personas por parte del papado.

En efecto, en 1625 el papa Urbano VIII emitía el primero de una serie de decretos que tenían como finalidad ejercer mayores controles sobre la promoción, la veneración y la hagiografía de aquellos hombres y mujeres que, aunque tenían fama de santidad, aún no estaban beatificados o canonizados por la Iglesia. En materia de procesos, se multiplicaron los trámites burocráticos y los requisitos para elevar a alguien a los altares (debían pasar cincuenta años a partir de la muerte del candidato para abrirle proceso); en cuanto a los retratos, se prohibió que los venerables no beatificados fueran representados con atributos sobrenaturales como aureolas o rayos y, respecto a las reliquias, se mandó que sus restos mortales o pertenencias no recibieran un culto especial; finalmente se prohibió imprimir libros que contuvieran sugerencias de santidad o milagros, sin que tuvieran la aprobación explícita de la Iglesia a través de la Sagrada Congregación de Ritos. Todos los autores debían hacer protesta de no dar autoridad alguna a hechos sobrenaturales y de sólo hacerse eco de opiniones humanas.

Las nuevas normas afectaban sobre todo a aquellos países que se habían integrado recientemente a la cristiandad católica, como lo eran los reinos americanos del imperio español, territorios que por su juventud no poseían todavía santos, pero que los requerían para la formación de sus conciencias colectivas y para demostrar que las iglesias americanas tenían los mismos derechos que las europeas,

⁶ Juan Sánchez Baquero, *Relación breve del principio y progreso de la provincia de Nueva España de la Compañía de Jesús*, introducción de Félix Ayuso, México, Editorial Patria, 1945, p. 114 y ss.

pues sólo una tierra que producía santos se podía considerar madura espiritualmente.

Con una economía próspera y una sociedad pluriétnica, la Nueva España de los siglos XVII y XVIII presentaba las condiciones ideales para generar fenómenos de culto y hagiografía alrededor de figuras que respondían a los modelos de santidad vigentes en ese momento en el mundo católico. Sus artífices fueron un grupo de clérigos cultos, criollos o peninsulares acriollados, forjadores de los nuevos códigos de socialización y de identidad. La búsqueda de “santos” propios constituyó para ellos un elemento clave en la construcción de un nexo entre el pasado y el presente; a través de la exaltación de una tierra que producía frutos de santidad se creaban además elementos de diferenciación frente a España, aunque estos estuvieran inscritos dentro de los códigos que le imponía la metrópoli.

La necesidad de reconocimiento de estos héroes llevó a los miembros de la elite intelectual novohispana a promover ante la Santa Sede los procesos de personas que nacieron o estuvieron relacionadas con su territorio. Pero a pesar de sus esfuerzos, hasta 1800 Roma sólo había beatificado al mártir, en el Japón, Felipe de Jesús y al lego Sebastián de Aparicio. Sin embargo, la Nueva España había sido patria, real o adoptiva, de otros cinco “siervos de Dios” (a quienes se les inició una causa ante la Sagrada Congregación de Ritos que quedó inconclusa) y de alrededor de un centenar de venerables (es decir hombres y mujeres que no fueron objeto de un proceso en Roma) cuyas virtudes y milagros los hacían notables y dignos de admiración. Así, haciendo caso omiso de las prohibiciones de Urbano VIII, estos personajes fueron tratados como verdaderos santos: se promovió el culto a sus tumbas, a sus reliquias y a sus imágenes, se les solicitaron favores y milagros y se plasmaron sus vidas en tratados que seguían los modelos hagiográficos vigentes en Europa. En espera de su pronta beatificación, estas manifestaciones se convirtieron en verdaderos rituales de la esperanza.

El primer acto de estos cultos consistía en buscar objetos, entre los que se incluían partes de su cuerpo, que hubieran pertenecido al venerable recién fallecido. Esta demanda nacía de su fama de santidad y de una necesidad de conseguir curaciones, milagros o protección contra los males del mundo. Fuente inagotable de bienestar material y espiritual, la reliquia detenía epidemias, traía las lluvias,

curaba enfermedades, expulsaba demonios, protegía cosechas y animales. Gracias a ella, la fertilidad, la salud y la felicidad de la Nueva España estaban aseguradas.⁷

Aunque en este primer acto del culto es incuestionable el papel promocional que tuvieron los clérigos, los textos hagiográficos señalan una actividad popular espontánea con el fin de obtener tales prendas, actividad que en ocasiones llevó a algunos excesos, sobre todo cuando la búsqueda de las reliquias afectaba la integridad física del cadáver.

En algunos casos, la posesión de objetos pertenecientes a los venerables era insustituible, sobre todo cuando el cuerpo no estaba disponible, como sucedía con los mártires. Del agustino Bartolomé Gutiérrez, que murió en Japón en 1632, dice uno de sus biógrafos: “Aunque no pudo la devoción de los cristianos recoger reliquias... nuestro convento de México consiguió un jubón blanco y negro de seda aforrado de olandillas que le perteneció y que se conserva en el oratorio del noviciado y una carta que envió en 1630 a su sobrino dándole noticias de la cristiandad en el Japón”.⁸

El culto a las reliquias de los venerables fue mucho más fácil cuando éstos habían tenido una larga vida de convivencia con la realidad novohispana. Tal era el caso de Bartolomé de Jesús María, un ex arriero mestizo que vivió como ermitaño lego agustino en el santuario de Chalma desde 1623 hasta su muerte acaecida en 1658. Su fama de taumaturgo y su vida de austeridad transcurrida en una cueva donde se veneraba una imagen milagrosa de Cristo crucificado lo hicieron un personaje santificado en vida. A su entierro en la cueva acudieron numerosos fieles que llevaron abundante cera y bastimentos y aunque los frailes no propusieron “veneración alguna de culto” muchas personas laicas y eclesiásticas llegaron a besarle las manos. Su biógrafo, el jesuita Francisco de Florencia señala que:

⁷ Antonio Rubial, “Los santos milagreros y malogrados de Nueva España” en *La espiritualidad barroca colonial, santos y demonios en América*, v. I de la obra *Manifestaciones Religiosas en el mundo colonial Americano*, México, INAH -Conzumex- Universidad Iberoamericana, 1993.

⁸ José Sicardo, *Cristiandad del Japón y dilatada persecución que padeció. Memorias sacadas de los mártires de las ilustres religiones de Santo Domingo, San Francisco, Compañía de Jesús y crecido número de seglares, y con especialidad en los religiosos del Orden de N. P. San Agustín*, Madrid, I. Sanz, 1698, p. 264.

Teníanse por dichosos los que podían haber alguna partecica de los instrumentos de su aspereza, de sus cilicios, de sus disciplinas, de sus cadenas, de su pobre ropa. Repartióse entre los que vinieron después, devotos y aficionados, una túnica vieja cuyos pedazos estimaron como reliquias considerando la felicidad que gozaba en el cielo, donde lo tenían más cierto para invocarlo y experimentar sus socorros”.⁹

Algo similar sucedía casi setenta años después, en 1726, cuando moría fray Antonio Margil de Jesús, misionero natural de Valencia que había recorrido a pie las fronteras de la Nueva España y que fundó dos colegios de Propaganda Fide. Su larga agonía en la enfermería del convento de san Francisco de México estuvo marcada por continuas visitas de personas de todas las jerarquías, prueba de que la santidad del misionero era reconocida por todos. Ese mismo reconocimiento se pudo comprobar durante su sepelio en la capilla mayor de san Francisco, donde el cadáver no pudo ser enterrado sino hasta el tercer día después de muerto, por el gran concurso de gente que quería verlo y llevarse una preciada reliquia. Isidro Félix de Espinosa, su biógrafo, señala que: “fue preciso poner guardas de los soldados de palacio y mayor número de religiosos que defendiesen la integridad del cadáver, ya que no podían, aunque se hiciesen Argos, excusar le desnudasen a pedazos el santo hábito, que fue necesario mudarle la mortaja varias veces”; Por ello, muchos se conformaron con besarle los pies, con tocarle el cuerpo con rosarios, medallas y pañuelos o con llevarse las flores de su catafalco; ninguno de sus bienes “pudieron reservarse del piadoso hurto”. El acto descrito es calificado como “excesos de una indiscreta piedad”, pero hasta los mismos frailes se repartieron sus cilicios, una faja de ancho alambre, una faldilla sembrada de rosetillas en forma de estrellas y un juboncillo de cerdas, todos inventos de su “penitente industria”. Sus sandalias, su manto y las cartas que escribió también se guardaron con veneración. Un testigo presencial aseguró que las exequias “no hubieran sido mayores

⁹ Francisco de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reino de la Nueva España e invención de la milagrosa imagen de Christo Nuestro Señor crucificado que se venera en ellas. Con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María y algunas noticias del santo fray Juan de San Joseph, su compañero*, Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús/ Cristóbal de Requena, 1689, p. 211.

si hubieran muerto en México san Antonio de Padua o san Francisco Javier”.¹⁰

Con igual despliegue de demostraciones devotas se dio la veneración a algunas religiosas muertas. Tras una edificante agonía murió sor María de Jesús, monja que vivió en el convento de la Concepción de Puebla a mediados del siglo XVII, dejando un cuerpo apacible y milagroso que fue objeto de inmediata veneración. Sus compañeras de clausura empaparon toallas y listones con las gotas del aromático sudor que comenzó a expeler el cadáver y los guardaron como reliquias. Lo mismo hicieron con los velos, telas y sábanas que estuvieron en contacto con la venerable monja y con los rosarios que colocaron cerca de su tumba. Una religiosa incluso le cortó un dedo del pie, del que manó abundante sangre. Mientras que monjas y sirvientas hacían esto, los sacerdotes que asistieron al sepelio se llevaban como reliquias las flores que decoraban el féretro, pedazos de tela de su hábito y alhajas que aliñaban el cuerpo. Un clérigo “se arrojó a cortarle con temeridad pía una pequeña parte de la mano”, pero lo detuvieron a tiempo dos funcionarios de la catedral, quienes, “para tranquilizar las devociones de tanta muchedumbre fervorizada”, ordenaron que se enterrase el cuerpo inmediatamente “sin que se singularizase el sitio ni se señalase el lugar”.¹¹

La obsesión por conseguir la reliquia corporal fue llevada al paroxismo en el entierro de Catarina de San Juan, una esclava nativa del norte de la India que habitó en Puebla entre 1621 y 1688 y que, liberada de sus amos, se había dedicado a servir en la iglesia de los jesuitas. Cuando su cadáver fue sacado de la casucha donde vivía, los poblanos se arremolinaron a su alrededor y comenzaron a despojar el cuerpo muerto de su mortaja para llevársela como reliquia. Al llegar al templo de la Compañía donde sería enterrada, después de varias horas de procesión por las calles, las autoridades se vieron forzadas a cerrar las puertas para impedir la entrada a la multitud que seguía clamando por su “santa”. Una vez dentro de la iglesia, el cadáver fue de nuevo amortajado y colocado sobre un catafalco para

¹⁰ Isidro Félix de Espinosa, *El Peregrino Septentrional Atlante delimitado en la ejemplarísima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1737, libro II, caps. 30 y 31, p. 321 y ss.

¹¹ 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, trat. IV, cap. 3, f. 219 r. y ss.

la celebración de las honras fúnebres, a las que solamente asistieron los más honorables miembros de la sociedad poblana. Pero cuando terminó la ceremonia, los canónigos de catedral, los frailes y los ricos hacendados y comerciantes se abalanzaron sobre el cadáver para arrancarle a pedazos mortaja, orejas, dedos y cabellos.¹²

Algunas veces, sobre todo en el caso de los obispos, la separación de una parte del cuerpo del difunto se realizó como un acto oficial; en cumplimiento de una cláusula testamentaria, los corazones de los obispos poblanos Manuel Fernández de Santa Cruz y Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu fueron extraídos de sus cadáveres y depositados en los conventos de religiosas de Santa Mónica y de Santa Rosa, respectivamente. Tales vísceras, guardadas en relicarios en los coros monásticos, debieron recibir cierto culto por parte de las monjas, sobre todo cuando sus antiguos propietarios se destacaron por su enorme caridad y gran humildad y por ser benefactores de las religiosas.

A este primer ritual realizado durante el entierro y las exequias de los venerables, se agregaba un segundo acto en relación con la imagen. Conforme se hacía pública su fama y sus milagros, la demanda de estampas de estos personajes se volvía mayor, por lo cual los impresores utilizaban las láminas con que habían hecho las portadas de los libros donde se narraban sus hagiografías. Estas imágenes, colocadas en los altares domésticos y en puertas y baúles, servían para traer fortuna y salud; puestas sobre el vientre de las parturientas conducían a un feliz alumbramiento.

A veces, tales representaciones se hacían sobre lienzo para ser colgadas en las paredes de los conventos y eran encargadas a prestigiosos pintores. Los franciscanos hicieron esto con fray Antonio Margil de Jesús, cuyo retrato mortuario fue realizado por Juan Rodríguez Juárez. Sin embargo, el cronista que nos da la noticia se ve obligado a aclarar, a causa de las limitaciones hagiográficas impuestas por Urbano VIII, que “estos retratos se han difundido sin otro lustre que el que usa la común estimación con personas dignas de especial memoria y de quienes no es razón se sepulten heroicos hechos”.¹³

¹² Francisco de Aguilera, *Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heroicas y preciosa muerte de la venerable señora Catarina de San Joan...*, México, Imprenta de Diego Fernández de León, 1688, p. 20 vta. y ss.

¹³ Espinosa, *op. cit.*, libro II, cap. 30, p. 319.

De todos modos, la violación de las disposiciones papales no era algo excepcional, por lo que el tribunal del Santo Oficio desarrolló una gran actividad para hacerlas cumplir. En 1691 un edicto inquisitorial mencionaba que el vulgo veneraba las imágenes de Catarina de San Juan, las ponía en altares y les encendía velas; en algunas de esas estampas la esclava aparecía junto al obispo Palafox.¹⁴

La mención al prelado poblano no es de extrañar pues, cuando el polémico personaje aún vivía, un edicto del Santo Tribunal, aparecido en México en 1653, prohibía la circulación de las imágenes del obispo Palafox, a las que ya se les daba un culto supersticioso en los altares domésticos y junto con las de los santos canonizados.¹⁵ La Inquisición las mandó recoger y sólo en México se reunieron “cerca de seis mil” de ellas.¹⁶ A pesar de esta prohibición, otro edicto de 1675 volvía a denunciar el hecho: la gente invocaba a Palafox en sus necesidades “poniendo a los enfermos algunos de sus retratos” y haciendo circular “un epítome breve de su vida en que se refieren algunos milagros y no tiene la protesta que manda el Santo Padre Urbano VIII”.¹⁷

El tercer “ritual de la esperanza” al que eran sometidos los cuerpos de los venerables fue el de su exhumación, la cual se realizaba pasados varios años del deceso. Una de las razones para tan macabro acto era el constatar la santidad por medio de la incorruptibilidad; por ello, generalmente la exhumación era ordenada por el obispo como parte de los requisitos para iniciar los trámites de un proceso de beatificación. En algunas ocasiones a la exhumación seguía el traslado del cuerpo de un lugar a otro dentro del mismo templo o santuario, o incluso a otra ciudad.

Bartolomé de Jesús María, el ermitaño de Chalma, fue desenterrado 27 años después de su muerte por orden del arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas quien, con la prueba de su cuerpo incorrupto,

¹⁴ Archivo General de la Nación. México, *Inquisición*. Sección Edictos, vol. I, doc. 14.

¹⁵ Archivo General de la Nación. México, *Inquisición*. Sección Edictos, vol. III, f. 11. Gregorio Martín de Guijo, *Diario (1648-1664)*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1986, v. I, p. 220.

¹⁶ Cristina de la Cruz Arteaga, *Una mitra sobre dos mundos. La del venerable Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Angeles y de Osma*, Sevilla, Artes Gráficas Salesianas, 1985, p. 409.

¹⁷ Traslado hecho por Juan García de Palacios, 1675, Archivo General de la Nación. México, *Inquisición*, v. 640, exp. 3, fol. 10 r. y v.

mandó iniciar las informaciones para su beatificación.¹⁸ Aunque esta no tuvo lugar, el cronista Francisco de Florencia aseguraba: “Cuan gran tesoro de virtudes tuvo la Nueva España encerrado en una cueva de Chalma en el Venerable fray Bartolomé, porque es más rica y opulenta (por esto), que por los millones de oro y plata que cada año dan sus minas”.¹⁹

La misma prueba de santidad presentó el cuerpo de fray Diego de Basalenque, religioso agustino, modelo de prior y de provincial, amado por los indios y por los españoles por sus virtudes. Su biógrafo Pedro Salguero señala que, cuando el fraile murió en el pueblo de Charo en 1651, los indios le llevaron ofrendas y fueron a besarle los pies. Tal actitud de veneración llevó al prior a desenterrar el cuerpo un año después para ponerlo en un nicho especial y lo encontró incorrupto, a pesar de la cal con la que había sido enterrado. En 1702, con motivo de la visita pastoral del obispo Legazpi, se le volvió a sacar y el prelado se llevó un trozo de su hábito; en ese entonces fue necesario poner guardia para proteger al cadáver de la devoción de los frailes. Para 1758, el obispo Pedro Anselmo Sánchez de Tagle dio permiso para que el cuerpo fuera llevado al convento de los agustinos de Valladolid, capital de la provincia, recomendando que el traslado se hiciera con gran sigilo para evitar escándalo en el pueblo de Charo. A raíz de este último traslado se hizo un documento médico con la descripción del cuerpo incorrupto y se realizó la reimpresión de la obra de Salguero en Roma, quizá para promover el proceso de beatificación.²⁰ Por su humildad y por su castidad, dice el cronista Matías de Escobar, “permitió Dios la incorrupción de su cadáver, embalsamándolo quizás con perennes celestiales aromas, con que hasta hoy casi incorrupto permanece”.²¹

La “expropiación” de los restos de Basalenque no fue un caso único. Como pasó con varias imágenes milagrosas, las reliquias de venerables afamados localizadas en pueblos de indios fueron confiscadas y trasladadas a las capitales con bastante frecuencia. En 1616,

¹⁸ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, 3 v., México, Editorial Porrúa, 1972, v. II, p. 86.

¹⁹ Florencia, *op. cit.*, p. 255.

²⁰ Pedro Salguero, *Vida del venerable padre y ejemplarísimo varón fray Diego de Basalenque*, México, Viuda de Calderón, 1664; Roma, Herederos de Barbielini, 1761.

²¹ Matías de Escobar, *Americana Thebaida: Vitas Patrum de los religiosos ermitaños de Nuestro Padre San Agustín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, México, Imprenta Victoria, 1924, p. 203.

según cuenta una monja cronista, Francisco Losa, recién nombrado capellán del nuevo convento de las carmelitas descalzas de la ciudad de México, mandó traer del pueblo de Santa Fe los huesos de su amigo y maestro, el ermitaño Gregorio López. La cronista acota que las razones para tal decisión fueron: “que [Losa] no podía dejar [los huesos con] aquellos indios y [que] se habían prometido los dos de no apartarse en vida ni en muerte”. Quince días antes de la dedicación de la iglesia de san José, los huesos fueron sacados de Santa Fe en un cofre de terciopelo y llevados con una sencilla procesión, encabezada por dos sacerdotes y el Santísimo. Con la anuencia del arzobispo, el traslado se hizo con gran sigilo para que los indios no se enteraran, aunque Losa dejó en Santa Fe un huesillo como reliquia para ellos. La osamenta fue colocada en San José en un cofre que se puso en la pared del lado del evangelio.²² Junto a ella serían enterrados, en 1625, los restos mortales del padre Losa en cumplimiento de su testamento. Es muy significativo que, además de las reliquias de Gregorio, la iglesia recibiera la imagen milagrosa del Santo Cristo de Ixmiquilpan en 1621; con este icono, que se renovó a sí mismo de manera prodigiosa, se reforzaba la sacralidad del nuevo templo, cuyo espacio no estaba suficientemente protegido por las reliquias de un venerable aún no beatificado.²³

Con todo, la fama y los milagros del ermitaño se multiplicaban, y en 1635 el arzobispo Francisco de Manzo y Zúñiga daba órdenes para una segunda exhumación, después de la cual el cuerpo del venerable fue trasladado a la catedral de México, lugar más apropiado para un futuro beato. El mismo prelado, poco tiempo después, mandaba separar el cráneo para llevárselo a España ya que el difunto era madrileño.²⁴ Las reliquias de López elevaban su cotización ante la inminente apertura de su proceso de beatificación y su fragmentación y exportación eran sólo una muestra más de la fama de santidad que el ermitaño comenzaba a adquirir. Sin embargo, la causa no se abri-

²² Mariana de la Encarnación, *Crónica del convento de las carmelitas descalzas de la ciudad de México. 1641*, publicado por Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, México, 1997, p. 357 y s.

²³ Alonso Alberto de Velazco, *Exaltación de la divina misericordia. Renovación por sí misma de la soberana imagen de Cristo Señor Nuestro crucificado que llaman de Ixmiquilpan*, México, Viuda de Juan de Ribera, 1699.

²⁴ Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España*, introducción de Edmundo O’Gorman, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1982, p. 56.

ría sino hasta 1675 y, después de una serie de avatares, terminaría suspendiéndose en 1780.

En los casos de Basalenque y López, se despojó de sus reliquias a las comunidades indígenas que los poseían, y tal hurto se hizo en secreto por el temor a una reacción de violencia por parte de los despojados. No sucedió así, en cambio, con los restos de los mártires fray Juan Calero, fray Francisco Lorenzo y fray Antonio de Cuéllar, sepultados en Ezatlán, como vimos, a mediados del siglo XVI. El cronista fray Antonio Tello narra cómo, en 1630, el provincial fray Pedro de Salvatierra “cogió en sus manos las tres calaveras [de los mártires] que allí estaban y besándolas, lo mismo [que] los religiosos que allí nos hallábamos, las hizo poner en una caja de madera pintada y aforrada... para trasladar estos santos huesos en la iglesia de este dicho convento de Guadalajara... y viendo el gran sentimiento que hicieron los naturales del pueblo de Ezatlán... les dejó la cabeza de fray Antonio de Cuéllar”.²⁵ Como en el caso de López, es muy significativo el lugar preeminente que ocupaba el cráneo entre todas las demás partes del cuerpo. Al igual que todas las otras reliquias confiscadas que hemos mencionado, para los intereses de los religiosos un cráneo o un cuerpo incorrupto eran más útiles en el ámbito urbano de los españoles y mestizos que en el pueblo indígena.

El mismo cronista Tello cuenta que el traslado de los huesos se hizo con gran aparato procesional; acompañaron al dosel bajo el que se transportó la caja con las reliquias el gobernador de Nueva Galicia, el provincial de los franciscanos de Jalisco y varios indios principales de Ezatlán; al pasar por las calles de Guadalajara las multitudes vitoreaban el cortejo desde las azoteas, se acercaban al dosel para besar sus orlas y se inclinaban al paso de las reliquias mientras campanas, trompetas y chirimías festejaban con sus sonidos el acontecimiento. Y, por supuesto, a partir de que fueron depositados en la iglesia de los franciscanos, los restos de los mártires empezaron a realizar milagros, clara muestra de la anuencia de sus propietarios al traslado y de la aceptación de su nuevo ámbito de actuación. Con los milagros quedaba también demostrado que los ritos del traslado habían cumplido su doble función: hacerle publici-

²⁵ Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco* (compuesta en 1652), 4 v., ed. José Cornejo Franco, Guadalajara, Editorial Font, 1942-1945. Libro IV, cap. 1: v. IV, p. 14 y ss.

dad a la recientemente creada devoción y renovar la sacralidad de los huesos de los mártires asimilándolos a su nuevo entorno.

En el caso de sor Antonia de San Jacinto, monja profesa en el monasterio de Santa Clara de Querétaro muerta en 1683, la exhumación se hizo en el ámbito urbano (donde las monjas vivían, morían y actuaban) y a causa de los numerosos milagros que se le atribuían. En 1686, por orden de la abadesa, se inspeccionó su cadáver, siendo los indios que la desenterraron los primeros en observar “alegres, risueños y regocijados” el prodigio: el cuerpo de la venerable estaba “sin corrupción ni mal olor, aunque sin la cutis”. En un momento el coro se llenó de religiosas que comenzaron a descuartizar el cadáver para llevarse alguna reliquia de tan santa monja; al darse cuenta del despojo, el capellán Gómez y los otros frailes obligaron a las arrojadas devotas a devolver los despojos para que fueran enterrados con el resto del cuerpo; a pesar de ello, alguna religiosa, “por error”, conservó en su poder tales tesoros. Finalmente, los restos fueron depositados en el altar de San Miguel, lugar destacado del templo, para su veneración privada, pues la pública no estaba permitida para quienes no habían sido reconocidos como santos por Roma.²⁶

La exhumación de religiosas fue un acto indispensable para los conventos que buscaban afanosamente exaltar el ideal de vida que en ellos se llevaba. En el caso de sor María de Jesús, la religiosa concepcionista de Puebla, el acto fue más allá, pues con ella se intentaba promover una causa de beatificación ante la Sagrada Congregación de Ritos. En una primera exhumación, al abrir su fosa tan sólo se encontró en ella polvo. A pesar de eso, algunas monjas piadosas tomaron tierra del sepulcro y la distribuyeron por toda la ciudad, lo que desencadenó una secuela de milagros portentosos. Los polvos de sor María, disueltos en agua, curaban erisipelas, apoplejías, dolores, pústulas y males de orina, protegían las cosechas de las heladas y hacían reverdecer los campos.²⁷

Con la apertura del proceso de beatificación en 1684 se realizó una nueva exhumación promovida por el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, quien la ordenó en busca de pruebas que reforzaran la causa; a diferencia de la anterior exhumación, ahora sí se encon-

²⁶ José Gómez, *Vida de la venerable madre Antonia de San Jacinto, monja profesa de velo negro en el real convento de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Querétaro*, México, Herederos de la viuda de Bernardo Calderón, 1689. f. 57 r.

²⁷ Pardo, *op. cit.*, trat. IV, cap. 1, f. 260 vta. y ss.

tró un esqueleto aunque sin cabeza, pues ésta había sido ocultada por las monjas para exponerla como reliquia. Después de obligar a las religiosas a restituir el cráneo, el obispo mandó levantar un acta donde constaba el prodigioso estado en que estaban los huesos: secos entre la tierra húmeda, expelían un delicioso olor y tenían un exquisito sabor. El dictamen fue enviado a Roma. Con todo, la causa se suspendió y no se reabrió sino hasta 1744, ocasión que utilizó el obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu para realizar una tercera exhumación de la tumba en 1752; el acto arrojó como resultado unos huesos húmedos cubiertos con un licor que expelía suaves fragancias, pero que se asentaban sobre tierra seca. El nuevo prodigio tampoco pareció suficiente prueba de santidad a la Sagrada Congregación de Ritos.²⁸

Un caso muy especial fue el de los restos mortales del obispo de Michoacán Juan José de Escalona y Calatayud, muerto en 1737. Siete años después del deceso se abrió su sepultura y, aunque su cadáver se había descompuesto, sus vísceras y sangre, depositadas en un recipiente de madera por los embalsamadores, estaban incorruptas. El cronista Matías de Escobar, para demostrar que el prodigio no se debió a causas naturales, escribió un opúsculo de 111 páginas en el que se incluyen los testimonios de médicos especialistas y de los embalsamadores. Con una mezcla de cientificismo dieciochesco y de retórica barroca, el autor llega a la conclusión de que el hecho se debió a una especial gracia divina.²⁹

Los rituales descritos hasta aquí, pequeña selección de un enorme corpus, son muestra de uno de los más interesantes fenómenos de la mentalidad social novohispana: la formación de elementos de cohesión social convertidos en símbolos de identidad colectiva. Las reliquias, junto con las imágenes milagrosas, además de funcionar como amuletos con poderes taumatúrgicos, fueron signos que vincularon a la heterogénea población novohispana a un espacio cultural común. Con los ritos realizados alrededor de ellas, las reliquias adquirirían un nuevo valor simbólico que actualizaba su poder de hacer

²⁸ Rosalva Loreto López, “Las pruebas del milagro. El proceso de beatificación de la madre María de Jesús en el siglo XIX”, ponencia presentada en el *Primer coloquio internacional de Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Condumex, 26 al 28 de noviembre de 1997.

²⁹ Matías de Escobar, *Voces de tritón sonoro que da desde la santa iglesia de Valladolid de Michoacán la incorrupta sangre del Ilustrísimo Sr. Dr. Don Juan José de Escalona y Calatayud*, México, Viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1746.

milagros y aseguraba la protección divina. Por otro lado, los piadosos hurtos de los que eran objeto por parte de los fieles no sólo les daban un carácter sagrado, reforzando la fama de santidad de los que habían sido sus propietarios, sino que además multiplicaban la acción benéfica del cuerpo santo al fragmentar su potencialidad y distribuirla entre un gran número de personas. Como pasaba con la eucaristía al ser dividida, cada parte contenía la fuerza del todo, y con ello, la presencia del venerable se introducía en las celdas conventuales y en los hogares familiares y se filtraba hasta los más recónditos resquicios de la vida privada.

Estos cultos, sin embargo, rara vez traspasaron el ámbito donde el venerable ejerció sus actividades; los promotores de las biografías y del culto de tales personajes, en la mayoría de los casos, sólo aspiraban a generar el orgullo de la patria chica, el amor al terruño. Por otro lado, el fenómeno se redujo sólo a las ciudades capitales, aquellas que como Puebla, México, Valladolid o Querétaro poseían numerosos y ricos conventos, una elite eclesiástica culta y un grupo de terratenientes y mercaderes dispuestos a financiar y a comprar las ediciones y a subvencionar los procesos de esos venerables. La urbe, vórtice que concentra, expande y sacraliza los cultos, era el único espacio que podía hacer de las reliquias símbolos de identidad.

La presencia en la memoria colectiva de su tiempo de todos estos siervos de Dios y venerables, llegó hasta muy avanzado el siglo XVII. En 1785 doña Josefa de Aramburu, criolla de Valladolid casada con José Joaquín de Iturbide, durante los momentos más críticos de un difícil parto, imploró la ayuda del difunto fray Diego de Basalencque, famoso por su santidad entre los agustinos de Michoacán. Aconsejada por los vecinos, hizo petición a los frailes de la capa de su insigne hermano de hábito que se guardaba como reliquia en el convento de Valladolid y con tal ayuda pudo dar a luz felizmente; la criatura nacida recibió por nombre Agustín en agradecimiento por el favor recibido y con el tiempo sería el primer emperador del México independiente.³⁰

A pesar de estas muestras de veneración, con el paso de los años, el recuerdo de estas reliquias se fue desdibujando en la atención de los fieles. Los primeros que perdieron su “imagen pública” fueron los venerables, pues una pequeña biografía con una escasa difusión

³⁰ Lucas

y algunas anécdotas transmitidas oralmente sobre los prodigios de sus reliquias no eran elementos suficientemente fuertes para resistir los estragos del tiempo. Ni siquiera aquellos cuerpos de venerables, como el del fraile Valencia o el del mestizo lego Bartolomé, que estaban asociados al culto de una imagen milagrosa, pudieron salvarse del olvido. Los siervos de Dios, por su parte, tuvieron mayores oportunidades para permanecer en la memoria colectiva gracias a la propaganda generada por sus procesos, que mantenía viva la esperanza de su futura beatificación. Sin embargo, ellos fueron también olvidados pues, ante la frustración de no obtener solución a sus esperanzas, el culto se desvió hacia las imágenes milagrosas y hacia los santos a los que sí se podía rendir veneración pública. Con todo, durante el siglo XIX aún se podían ver señalados en los templos los nichos que guardaban las reliquias de aquellos que, cien años atrás, habían sido considerados los héroes de la patria, los modelos de la vida y los protectores del reino de Nueva España.