

RELIQUIAS GLOBALES EN EL MUNDO JESUÍTICO (SIGLOS XVI-XVIII)

POR

ALEXANDRE COELLO DE LA ROSA¹

Universitat Pompeu Fabra

RESUMEN

Tras las persecuciones romanas llevadas a cabo por el emperador Diocleciano (284-305 AC), el aumento de reliquias y su fragmentación obligó a la Iglesia católica no solo a regular su producción sino también su autenticidad. A partir del siglo XVI los jesuitas dejaron una significativa cantidad de santos y beatos mártires en las misiones de Europa, Asia y América, certificando el principio de universalidad constitutivo de la identidad jesuita. Huesos de cuerpos difuntos, pedazos de jubones negros, crucifijos y objetos sagrados circularon con rapidez por todo el orbe cristiano, contribuyendo a extender la fe en los nuevos espacios extra-europeos. En este estudio planteo que el culto de las reliquias no puede desligarse de una perspectiva global de la misión jesuita, articulada con una “demanda de lo santo” en las periferias hispano-lusas que se adaptó rápidamente al contexto local. Las islas Marianas, situadas en las periferias del imperio hispano, ejemplifican un espacio de frontera donde los mártires de la Compañía de Jesús, como modelos de la dedicación evangélica en las partes más alejadas del mundo conocido, se convirtieron en productores y distribuidores de reliquias.

PALABRAS CLAVE: reliquias; jesuitas; islas Marianas; México; Perú; Paraguay.

GLOBAL RELICS IN THE JESUIT WORLD (16TH TO 18TH CENTURIES)

ABSTRACT

After the Roman persecutions carried on by the emperor Diocletian (284-305 AC), the increase of relics and their fragmentation forced the Catholic Church to regulate not only their production but also their authenticity. From the 16th century onwards, the Jesuits produced a great number of saints and blessed martyrs in the missions of Europe, Asia and America, certifying the principle of universality that defines Jesuit identity. Bones of dead bodies, pieces of black doublets, crosses and sacred objects circulated quickly over the Christian world, contributing to spread the faith in the new extra-European spaces. In this study I argue that the cult of relics cannot be dissociated from a global perspective of the Jesuit mission, articulated with a “demand of the saint” at the Spanish and Portuguese peripheries that adapted rapidly to a local context. The Mariana Islands, located at the margins of the Spanish empire, exemplify a borderland where the martyrs of the Society of Jesus, as models of evangelical dedication in the furthest regions of the known world, became producers and distributors of relics.

KEY WORDS: Relics; Jesuits; Mariana Islands; Mexico; Peru; Paraguay.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Coello de la Rosa, A. 2018. «Reliquias globales en el mundo jesuítico (siglos XVI-XVIII)». *Hispania Sacra* 70, 142: 555-568. <https://doi.org/10.3989/hs.2018.038>

Recibido/Received 02-09-2016

Aceptado/Accepted 10-10-2016

INTRODUCCIÓN

El término reliquias proviene del latín, *reliquiae*, que significa restos. Para los cristianos, aquellos objetos sagrados que hubieran pertenecido a Jesús, a los apóstoles y a los discípulos de éstos, o que hubieran estado en contacto con ellos, como sus vestidos o ropajes, sábanas, objetos personales (biblias, breviarios, cilicios, escapularios) y

especialmente los instrumentos de su penitencia o martirio (cruces, clavos), se consideraban en un sentido amplio como *reliquiae ex contactu*. No todas las reliquias tenían la misma consideración, dependiendo del tipo de relación que haya tenido con la persona en cuestión. Los fieles utilizaban cualquier *reliquia ex contactu* como un amuleto que servía para invocar a Dios. Su constante intercesión situaba al creyente en una perpetua dependencia con respecto al futuro beato o santo. A cambio de súplicas, requerimientos y oraciones, los santos podían actuar de forma concreta e intencionada en beneficio de los fieles. Si no había respuesta,

¹ alex.coello@upf.edu / ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-5079-6180>

se pensaba que no se había rezado suficiente o que no se era digno de recibir el favor sobrenatural: las reliquias no perdían en absoluto su poder. En sentido estricto las reliquias corporales, o *reliquias ex ossibus*, hacían referencia a los cuerpos o partes del cuerpo de un beato que hubiera sido honrado con el culto o de un santo canonizado. El código pio-benedictino denominaba *reliquias insignes* al cuerpo, la cabeza, un brazo, el antebrazo, el corazón, la lengua, una mano o aquella parte del cuerpo en que el mártir padeció, con tal que esté íntegra y no sea pequeño. Las demás reliquias (no corporales) se consideran *reliquias no insignes*.²

Tras las persecuciones romanas llevadas a cabo por el emperador Diocleciano (284-305 AC), la proliferación de reliquias y su fragmentación obligó a la Iglesia católica no solo a regular su producción sino también su autenticidad. Con su muerte los mártires cristianos daban testimonio de su fe y amor a Cristo, convirtiéndose, como diría Agustín de Hipona (354-430 DC), en santos que imitaban con excepcional sufrimiento la muerte y pasión de Cristo (*imitatio Christi*).³ A partir del siglo XVI los jesuitas dejaron una significativa cantidad de santos y beatos mártires en las misiones de Europa, Asia y América, certificando el principio de universalidad constitutivo de la identidad jesuita. Huesos de cuerpos difuntos, pedazos de sus jubones, crucifijos y objetos sagrados circularon con rapidez por todo el orbe cristiano, contribuyendo a extender la fe en los nuevos espacios extra-europeos. En este estudio planteo que el culto de las reliquias no puede desligarse de una perspectiva global de la misión, articulada con una “demanda de lo santo” en las periferias hispano-lusas que se adaptó rápidamente al contexto local.⁴ Las islas Marianas, situadas en las periferias del imperio hispano, ejemplifican un espacio de frontera donde los mártires jesuitas, como modelos de la dedicación evangélica en las partes más alejadas del mundo conocido, se convirtieron en productores y distribuidores de reliquias.⁵

LAS RELIQUIAS, INSTRUMENTO DE RENOVACIÓN PEDAGÓGICA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN LAS PROVINCIAS DE MÉXICO, PERÚ Y PARAGUAY

Desde un primer momento, las corporaciones religiosas, particularmente la Compañía de Jesús, jugaron un importante papel en el trasiego de reliquias de un lugar a otro de Europa, utilizándolas como instrumento de renovación pedagógica.⁶ Los *Ejercicios Espirituales* (c. 1526-27) fueron de capital importancia en la revalorización de las imágenes sagradas a través de la *loci compositio* [composición de lugar].⁷ Posteriormente llegaron masivamente a las Indias como una forma de consagrar los nuevos territorios para la fe cristiana. Sin embargo, como acertadamente ha señalado Antonella Romano, la dinámica misma del intercambio no era bipolar (América/Asia), sino tripolar (Europa, América y Asia).⁸ En efecto, fueron las ciudades europeas las que fomentaron su importación con el fin de

sacralizar los colegios y los templos de los jesuitas y de las órdenes mendicantes. El culto a los santos, a las imágenes y a las reliquias impulsó la fundación de gremios, cofradías, congregaciones religiosas cuyos patronos velaban por sus habitantes, en claro contraste con la actitud del luteranismo y calvinismo respecto a su intercesión y mediación.⁹

Como apunta Manuela Carneiro da Cunha (1996), estas hierofanías se constituyeron en “vehículos de transporte de lugares” a otros consagrados por el cristianismo.¹⁰ La veneración de los mártires de Inglaterra, Francia y de la Europa central, entre los que destacan los mártires de Cracovia, así como los cuarenta jesuitas que lideraba el padre Inácio de Azevedo (1526-70), los cuales fueron martirizados en 1570 por piratas calvinistas en la isla portuguesa de Madeira cuando se dirigían al Brasil, fomentó la demanda de reliquias (*monumenta martyrum*) para sacralizar los templos católicos y consagrar sus altares.¹¹ Pero esta distribución de reliquias no se estableció sobre la base de una relación económica, sino a partir del ofrecimiento y recibimiento de obsequios sagrados.¹² Siguiendo los trabajos de Marcel Mauss sobre el tema del don y el contra-don (*Essai sur le don*, 1922), los regalos, como es sabido, nunca son gratuitos. La prestación y contraprestación de bienes creaba vínculos, o alianzas, entre el dador y el receptor que trascendían los bienes materiales.¹³

Los jesuitas tenían especial predilección por las reliquias de los primeros mártires cristianos, especialmente cuando erigían sus colegios.¹⁴ En 1575 dos cabezas de las Once Mil Vírgenes, compañeras de Santa Úrsula, fueron traídas desde Europa para el colegio jesuita de Salvador de Bahía, y en 1583, otra llegó destinada al colegio de Olinda de Pernambuco, lo que otorgaba un enorme prestigio a las ciudades receptoras.¹⁵ En 1578, poco después de su llegada a la Nueva España (1572), los jesuitas de la capital mexicana forjaron un sentido de identidad a través de la importación de un conjunto de reliquias, 214 en total, extraídas de unas galerías subterráneas en la vía Salaria de Roma que contenía sepulcros intactos, pinturas e inscripciones cristianas.¹⁶ El papa Gregorio XIII (1572-85) ofreció a la Compañía de Jesús algunas reliquias “auténticas” en un contexto contrarreformista obsesionado por la autenticidad de los restos corporales y talismanes de los santos.¹⁷ Una parte de aquel tesoro que Antonio Bosio (1575-1629) definió como la Roma Sotteranea (1634) fue enviado al Colegio Romano, y otro, al Colegio de San Ildefonso, en la ciudad de México, cuya veneración y piedad quedó representada en una obra

⁹ Rubial García 2010: 194-195.

¹⁰ Cfr. Cymbalista 2006: 26.

¹¹ Por ejemplo, las reliquias del humanista sir Edmund Campion (1540-81), SJ, las cuales fueron enviadas al Colegio Inglés, de Roma, donde los jesuitas se preparaban para recibir martirio en Inglaterra (Gregory 2001: 298-314).

¹² Geary 1986: 226-228.

¹³ Geary 1986: 215-217.

¹⁴ Egido 2004: 93.

¹⁵ Castelnuovo-L'Estoile 2011: 227.

¹⁶ Rubial García 2010: 194. En 1576, el General Everardo Mercuriano envió cuatro copias de iconos marianos de prestigio, como la *Salus populi romani*, a la Nueva España. Se trataba de una de las devociones más importantes del fundador Ignacio de Loyola; un icono mariano ante el cual pronunció su primera misa en la Basílica de Santa Maria Maggiore, de Roma (Alcalá 2012: 174-175).

¹⁷ Fernández Catón 2003: 62-63.

² Corral Salvador y Urteaga Embil 1989.

³ Dupont 2009: 145.

⁴ Clossey 2008; Casanova 2016: 262; Alcalá 2012: 189.

⁵ Nebgen 2009.

⁶ Christian 1991: 170-171.

⁷ De Certeau 2006: 268.

⁸ Romano 2008: 254.

de teatro titulada Triunfo de los Santos, que se impuso sobre el mundo indígena como un antídoto contra la idolatría.¹⁸

Sin embargo, ¿hasta qué punto aquellos objetos inanimados “desarticulados de sus almas” podían asimismo ser objeto de un culto idólatra entre los indios paganos?¹⁹ Los concilios provinciales y los sínodos diocesanos nos proporcionan igualmente valiosa información sobre las orientaciones oficiales de la iglesia con respecto a las virtudes de las reliquias. El concilio tridentino impuso la obligación de celebrarlos cada tres años. El papa Pío V (1566-1572) la fijó en cinco años para el Nuevo Mundo; en 1583, el papa Gregorio XIII la amplió a siete años, y en 1610, el papa Paulo V (1605-1621) la situó en doce años.

En el Virreinato del Perú se celebraron dos concilios provinciales en 1551 y 1567, ambos convocados por el arzobispo Jerónimo Loayza (1498-1575), OP.²⁰ Sin embargo, fue durante el Tercer Concilio Limense cuando encontramos una clara voluntad de regular y sistematizar el culto a las imágenes sacras. El capítulo 10 (*De las reliquias de los santos*) del llamado “Trento hispanoamericano”, celebrado en Lima entre 1582 y 1583, ordenaba que «no se deben poseer reliquias de los santos, a las que conviene venerar profundamente, sin examen y aprobación anterior del ordinario ni tampoco las lleven los seculares y laicos sin una licencia especial, según el decreto del concilio anterior».²¹ El 25 de mayo de 1572, el papa Gregorio XIII expidió una bula *Omni Certè* por la cual prohibía explícitamente «que nadie se atreva a pintar los *Agnus Dei*, bendecidos por el Romano Pontífice o señalarlos de rojo, o sobreponerles oro, o color, ni pintarlos, ni colorearlos, ni ponerlos o tenerlos en venta».²² Por este motivo el Tercer Concilio Limense «aprobó la devoción justamente loable de llevar consigo *Agnus Dei* de cera benditos por el sumo pontífice, siempre que sean puros y no coloreados».²³ Pero además de contar con la autorización previa de las autoridades diocesanas las reliquias e imágenes sagradas no debían inducir a error ni fundarse en creencias supersticiosas o apócrifas.

En estos mismos términos se expresaba el Tercer Concilio Provincial Mexicano, celebrado entre enero y septiembre de 1585, cuando en la sesión 93, celebrada el jueves, 20 de junio, establecía que «los pastores y preladados con mucha vigilancia procuren aumentar la verdadera devoción en los fieles, y deterrar las falsas y vanas supersticiones, de manera que Dios sea glorificado en sí y en sus sanctos, conforme a su voluntad».²⁴

Por este motivo, y en conformidad con el Concilio de Trento, «se ordena y manda que en las Iglesias no se permitan danças, bayles, representaciones o canciones profanas, aunque sea en las fiestas de Navidad, Corpus Christi, o otras semejantes».²⁵

Estas disposiciones deben contextualizarse en un clima favorable a las hagiografías, hagiologías o vidas ejemplares de santos, llamadas también flores de santidad o *flos sanctorum*. Desde que el 22 de enero de 1588 el Papa Sixto V (1585-1592) fundara la Sagrada Congregación de Ritos (*Congregatio pro Sacri Ritibus et Caeremoniis*) mediante la famosa bula *Inmensa Aeterni Dei* (y en 1602 Clemente VIII creaba la Sagrada Congregación de Beatos), las causas de beatificación y canonización adquirieron la naturaleza de un verdadero proceso judicial altamente burocratizado, que afianzó la autoridad papal sobre la iglesia católica.²⁶ A partir del siglo XVII el aumento de hombres y mujeres virtuosos nacidos en el Nuevo Mundo elevó la demanda popular de santos “locales” criollos.²⁷ Sus reliquias se convirtieron en los elementos de cohesión de las principales ciudades americanas, como México y Lima, donde las procesiones, fiestas, imágenes actuaban como catalizadores de las identidades colectivas.²⁸ Pero esta presión popular, lejos de ser un factor de promoción de la santidad local, se convirtió en un problema que había que controlar.²⁹ Tras las grandes canonizaciones españolas de 1622, el papa Urbano VIII Barberini (1623-1644), contrario a los intereses hispánicos, confirmó su política centralizadora de canonización mediante la famosa constitución *Caelestis Hierusalem Cives* (5/07/1634), concluyendo que «de aquí adelante no se impriman libros de los mismos hombres que con fama de santidad, o martirio, o con opinión como se dice, célebres pasaron de esta vida, ni se escriban sus hechos, sus milagros, o veneraciones, u otros cualquiera beneficios, como que por su intercesión los han alcanzado de Dios, sin que los reconozca y apruebe el ordinario».³⁰ Dicha constitución reafirmaba lo expuesto en dos decretos reformatorios que habían sido anteriormente publicados en la Congregación de la Inquisición (12/10/1625), en los cuales se prohibía explícitamente tratar sobre la santidad, virtudes y milagros de los Siervos de Dios hasta que no hubiesen transcurrido

sanctis suis» (*De reliquiis, et veneratione sanctorum, et templorum*, Libri Tertii, Titulus XVIII, en *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano* 2009, Vol. II: 532-534).

²⁵ «Quocirca ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini, et ex constitutione foelicis Recordationis Pii Papae Quinti decernit haec Synodus, et mandat, ut in Ecclesiis choreae, saltationes, actiones, et prophani cantus prohibeantur, etiam in die Nativitatis Domini, et in festo Corporis Christi» (*De reliquiis, et veneratione sanctorum, et templorum*, Libri Tertii, Titulus XVIII, en *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano* 2009, Vol. II: 533).

²⁶ Egidio 2000: 66-70. Sobre las nuevas normas procesales dictadas por Roma para la beatificación y la canonización, véase, entre otros, los trabajos de Rodrigo 1988: 29; Woodward 1991: 86-90 y 482.

²⁷ Sobre el tema de criollismo y santidad hay mucho escrito. Al respecto, véase Glave 1993; Hampe Martínez 1998; Rubial García 1999; Morgan 2002; Coello de la Rosa 2007.

²⁸ Rubial García 2010: 194-199.

²⁹ Betrán, José Luis. 2016. *Los difíciles caminos de la santidad: reflexiones en torno a la historia hagiográfica*. Manuscrito.

³⁰ Archivo Secreto Vaticano (en adelante, ASV), Ritti, «Probanza de testigos en el proceso ordinario de Juan de Alloza», Tomo 1313, f. 6v. Recordemos que en 1634 se presentó en la Sagrada Congregación de Ritos el proceso apostólico de Rosa de Santa María, con el examen de la vida, virtudes y milagros (Myers 2003: 43).

¹⁸ Fernández Catón 2003: 62-63; Rubial García 2010: 194; Fabre 2012; Alcalá 2012: 175-176.

¹⁹ Fabre 2012: 216; Castelnuovo-L'Estoile 2011: 225-250.

²⁰ Mateos 1947: 509.

²¹ «Reliquiae sanctorum, quas manopere venerari decet, a nemine teneantur, nisi per ordinarium prius examinatae atque approbatae neque tales etiam a saecularibus et laicis portentur, nisi de eiusdem specialis facultate iuxta formam superioris concilii» (*De reliquiis sanctorum*, Caput. 10m. Actio Quarta, en Lisi 1990: 208-209).

²² Murillo Velarde y Bravo 2004-2005, Tomo III: 402. El V Concilio de Milán (1579), presidido por Carlos Borromeo, establecía «que los *Agnus* que se traen al cuello estén bien cerrados en relicarios decentes para que no se puedan tocar, y que no se tengan en su adorno cosa alguna profana» (Calzada 1838: 42).

²³ «Devotio tamen merito laudabilis circa cereos Agnus Dei a summo pontifice benedictos secum gestandos omnibus modis probatus dummodo puri ac non fucati coloribus sint» (*De reliquiis sanctorum*, Caput. 10m. Actio Quarta, en Lisi 1990: 208-209).

²⁴ «Oportet autem, ut Episcopi tamquam Pastores gregi invigilent, veramque devotionem, inter fides propagare studeant, falsasque, et vanas superstitiones penitus ab eis explodant, ita gloriificetur Deus in

como mínimo cincuenta años de la muerte del candidato, ni proponer más de cuatro santos al mismo tiempo.³¹ La burocratización de los procesos de santidad fue una de las causas que ralentizó la canonización de la primera santa del Nuevo Mundo: Rosa de Lima.³²

La legislación del derecho canónico vigente a partir del Concilio de Trento, establecía que el culto a las reliquias debía partir de su autenticidad, evitando las deformaciones y falsedades de la credulidad popular: «cualquiera puede a un cristiano, que murió con fama de santidad, venerarlo como santo con culto privado, *Sánchez in Decal. Lib. 2, cap. 43, n. 4.*, pero nunca con culto público» sin la expresa autorización del obispo.³³ Para llamarlo santo públicamente era preciso que fuera canonizado, esto es, que fuera «inscrito solemne y públicamente por el Pontífice en el canon, o número de los santos para la iglesia universal; o beatificado, esto es, que su culto se permita por el Pontífice para un reino, o una religión».³⁴ De acuerdo con los procedimientos canónicos vigentes desde los decretos del papa Urbano VIII Barberini (1623-1644), promulgados el 13 de marzo de 1625 y el 5 de julio de 1634 (*Pontificis optimi maximi decreta sevanda in canonizatione et beatificatione sanctorum accedunt instructiones et declarationes*), exigía la obligatoriedad del *non cultu* como condición previa para la apertura de una nueva causa³⁵. Asimismo se prohibía representar los sepulcros con aureolas, rayos y resplandores (*santità pittorica*), incluso en el culto privado, por ser propio de ciertas beatas y místicas, o escribir sus hechos, milagros o veneraciones sin tener permiso del ordinario. Finalmente se recomendaba efectuar el entierro inmediatamente después del óbito. Con ello se pretendía evitar no solo el desbordamiento afectivo de los fieles (p. ej. sacrificios y suicidios rituales, etc.), sino también la profanación de las sepulturas de aquellos padres que habían muerto con fama de santidad, reduciendo las imágenes de cera, yeso, barro o bronce, tablillas de madera, cuadros y demás objetos personales que se colocaban en las iglesias, oratorios y sepulcros para solicitar los favores de los Siervos de Dios.³⁶

En el Nuevo Mundo las reliquias de los mártires tenían diversas funciones. En primer lugar, reforzar la sacralidad de los templos que la requerían, consagrar sus altares y promover la devoción a los santos mediante la fundación de cofradías y hermandades consagradas a su culto. En pleno movimiento contra-reformista, la Compañía de Jesús y las órdenes mendicantes evangelizadoras fomentaron el culto mariano (como las Vírgenes italianas de Loreto, del Popolo o más tardíamente la Virgen de Nuestra Señora de la Luz) y la devoción a los mártires no solo como parte de su predicación, sino como un eficaz medio de propaganda.³⁷ Su elevación a los altares correspondía siempre a las autoridades y corporaciones ecle-

siásticas, para las cuales era indispensable demostrar que el continente americano era una tierra fértil para la santidad.

En segundo lugar, invocar la protección de los santos y mártires frente a las calamidades naturales, las epidemias o para resistir una amenaza militar. Para aplacar la ira de Dios los mejores predicadores salían en procesión y congregaban a sus fieles en las plazas públicas exigiéndoles que enmendaran sus conductas licenciosas.³⁸ En estas ocasiones se exponían públicamente las reliquias de las diócesis locales en procesiones rogativas que acentuaban la caridad y la piedad.

En tercer lugar, renovar las virtudes y poderes taumáturgicos de los santos locales.³⁹ A diferencia de los métodos tradicionales, cuyos efectos tardaban en manifestarse, la utilización de reliquias – jirones de una vestimenta, un puñado de tierra de la sepultura del “santo”, una copia de su imagen impresa, etc. – canalizaba los poderes taumáturgicos del “santo cuerpo” de manera instantánea. Como es sabido, la tierra sepulcral de los santos locales era utilizada como una poderosa reliquia capaz de producir curas milagrosas si se aplicaba con agua un poco de barro, a modo de pomada, se espolvoraba sobre la parte dañada o se ingería con un poco de agua.⁴⁰ Los fieles utilizaban cualquier objeto que hubiera estado en contacto con el “santo” como un amuleto que servía para su uso doméstico. Su constante intercesión situaba al creyente en una perpetua dependencia con respecto al Siervo de Dios. Según la declaración del padre Ignacio de las Roelas, rector del Colegio Máximo de San Pablo, lo que preocupaba a la comunidad jesuita de Lima era proteger los restos del padre Juan de Alloza (1597-1666)⁴¹ de los “cazadores de reliquias”, ya que «por causa de devoción se iba menoscabando mucho el cuerpo, y por asegurarlo en la cantidad en que ha quedado, lo hicieron sacar los preladados y lo pusieron como tiene dicho en un cajón cerrado con llave debajo de tierra en la misma bóveda».⁴² A cambio de súplicas, requerimientos y oraciones, los “santos”, como el padre Alloza, podían actuar de forma concreta e intencionada en su beneficio. Si no había respuesta, se pensaba que no se había rezado suficiente o que no se era digno de recibir el favor sobrenatural; las reliquias no perdían en absoluto su poder.

Como apunta Antonio Rubial, este tipo de transacción nos da una idea de una cultura barroca obsesionada por una economía de “lo milagroso”.⁴³ A mediados del siglo XVII la ciudad de Lima, sedienta de hechos prodigiosos, producía sistemáticamente sus propias reliquias, fomentando la circulación de estos bienes de consumo visual. El velatorio y los funerales eran de suma importancia para apropiarse de ellas. Las que pertenecían a los santos “oficialmente” reconocidos, como Rosa de Lima, el tercer arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo (1538-1606)⁴⁴ o el franciscano

³¹ Murillo Velarde 2004-2005, Tomo III: 403-404.

³² En 1668, los dominicos consiguieron la beatificación de Isabel Flores de Oliva, más conocida por Rosa de Santa María. En 1670 el Papa Clemente IX la consagró como Patrona de América y Filipinas y finalmente, el 29 de abril de 1671, el Papa Clemente X redactó una extensa bula de canonización de la primera santa del Nuevo Mundo (Hampe Martínez 1988; Mujica Pinilla 2001; Myers 2003: 23-43).

³³ Murillo Velarde 2004-2005, Tomo III: 399.

³⁴ Murillo Velarde 2004-2005, Tomo III: 399.

³⁵ Gotor 2002: 285-334.

³⁶ Rubial García 1999: 14; 37.

³⁷ Rubial García 2010: 191.

³⁸ Coello de la Rosa 2008.

³⁹ Sobre las curaciones milagrosas de los santos, véase Cussen 1999: 222.

⁴⁰ Este fue el caso de las numerosas curaciones que se atribuyeron a la tierra del antiguo sepulcro de fray Juan Macías, considerada como “medicina común a todas las enfermedades” (Meléndez 1682, Tomo III: 634-649).

⁴¹ Coello de la Rosa 2007.

⁴² ASV, Ritti, Tomo 1311, ff. 47v-48. Véase también Irisarri 1715: 153-155.

⁴³ Rubial García 1993 y 1999: 21. Véase también Cussen 1999: 221.

⁴⁴ El arzobispo Toribio de Mogrovejo fue canonizado en 1670. Su canonización tuvo lugar en 1726 (Medina Polo 1919: 95-113).

Francisco Solano, OFM (1549-1610),⁴⁵ se custodiaban en repositorios para su veneración. Sin embargo, la potencia divina que contenían aquellas otras “reliquias” que habían pertenecido a Siervos de Dios, como los padres jesuitas Diego Martínez (1543-1626)⁴⁶, el citado Juan de Alloza y su discípulo, el padre Francisco del Castillo (1615-1673)⁴⁷, los dominicos Martín de Porras Velásquez (1579-1639)⁴⁸ y Juan Masías (1585-1645),⁴⁹ o el sastre indio Nicolás de Ayllón (1632-1677),⁵⁰ cuya santidad estaba en proceso o encausada, era igualmente invocada por los fieles. Una vez se difundía su fama de taumaturgos, podían administrar su poder en un espacio privado, prestándolas o dividiéndolas entre sus parientes, amistades, y conocidos.

Desde un punto de vista antropológico, la magia implica la manipulación de lo sobrenatural para conseguir un beneficio o provocar un perjuicio.⁵¹ Las sociedades andinas practicaban ritos mágicos, como las apachetas (del quéchua apachitas), designados para obtener buenas cosechas, asegurar la fertilidad de los animales domésticos, o evitar y curar enfermedades.⁵² Igualmente, los españoles y criollos se dirigían a lo sobrenatural a través de la magia de sus santos varones. Su culto promovió la piedad y la religiosidad populares, convirtiéndose en una herramienta indispensable para reducir la ansiedad y la inseguridad que padecía la heterogénea población de Lima y trasladarlas a un mundo intemporal. Sin embargo, no todas ellas eran reliquias “auténticas”, esto es, certificadas por el ordinario local. El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585) ya alertaban de los “errores y supersticiones” de los indios, exhortando a los párrocos a su reprensión.⁵³ Tras el famoso Auto de Fe de Lima (Diciembre, 1609), el cura de San Damián de Huarochirí, doctor don Francisco de Ávila (1573?-1647), fue nombrado juez y visitador oficial de las campañas de extirpación idolátrica organizadas conjuntamente en 1610 por el jesuita vizcaíno, Pablo José de Arriaga, el arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero (1610-1622), y el Virrey Juan de Mendoza y Luna, tercer Marqués de Montesclaros. Esta actitud represiva se consolidó en el Sínodo de Lima de 1613 en el que se prohibía la mayor parte de bailes, fiestas y ceremonias nativas en todo el Perú central.⁵⁴

⁴⁵ Diego de Córdoba y Salinas (1591-1654) publicó en 1676 una hagiografía del franciscano Francisco de Solano. El 25 de enero de 1675 fue beatificado por el papa Clemente X. Su canonización no llegó hasta el 14 de julio de 1726 cuando el Papa Benedicto XIII lo declaró oficialmente santo (Medina Polo 1919: 187 y ss.).

⁴⁶ Coello de la Rosa 2010.

⁴⁷ Nieto Vélez 1992.

⁴⁸ En 1675, Fray Bernardo de Medina publicó una hagiografía sobre Martín de Porras. Con todo, el dominico no fue beatificado hasta el 8 de agosto de 1837 por el Papa Gregorio XVI, y canonizado en 1962 por Juan XXIII (Medina Polo 1919: 141-143; Cussen 1996).

⁴⁹ Juan Masías (o Macías) fue beatificado el 16 de septiembre de 1840 por Gregorio XVI y canonizado el 28 de setiembre de 1975 por Pablo VI. Para más información sobre Masías, véase Medina Polo 1919: 91-93.

⁵⁰ El proceso para la canonización de Nicolás de Ayllón fue iniciado en 1701 por el arzobispo de Lima, Don Melchor Liñán y Cisneros. Sobre la vida y virtudes de Ayllón, véase Sartolo 1684; Medina Polo 1919: 15-16.

⁵¹ Mauss 1979: 50-55.

⁵² Acosta 2008, Libro V, Cap. V: 158.

⁵³ *Doctrina cristiana y catecismo...* 1982: 441-443.

⁵⁴ Los sínodos reflejaban el estado de la diócesis y sus fieles después de la visita del obispo. Las actas del Sínodo de Lima de 1613 se encuentran en Lobo Guerrero y Arias de Ugarte 1987.

En su *Tratado de los evangelios* (Lima, 1646-1648), el canónigo de la catedral de Lima, Francisco de Ávila (1632-1647), reconocía sin ambages que los indios y españoles recurrían por igual al poder de las reliquias, ya fueran verdaderas o falsas, para sanar enfermedades. Sin embargo, su poder no residía en las reliquias mismas, señalaba Ávila, sino en el poder intercesor de los santos (locales).⁵⁵ Si la presencia de Dios en la tierra se manifestaba a través de la vida ejemplar de los santos, aquellas reliquias prolongaban su poder incluso después de varios años, convirtiendo el espacio cotidiano en un espacio sagrado.⁵⁶ En 1646 el arzobispo de Lima, don Pedro de Villagómez (1641-1671), llevó a cabo la primera visita pastoral de su diócesis por las provincias de Chancay y Santa y parte de las de Checras, Cajatambo y Huaylas, iniciando algunos procesos por idolatrías y hechicerías.⁵⁷ Tres años después organizó una campaña de extirpación idolátrica y posteriormente publicó la *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima* (Lima, 1649). En dicha *Carta* no solo se ofrecía un manual para visitantes sino que el arzobispo justificaba la necesidad de llevar a cabo dichas campañas para combatir al demonio, único responsable de la supervivencia de la idolatría, «y su ordinaria embriaguez». ⁵⁸ Según el arzobispo Villagómez, la idolatría continuaba presente entre los indios a causa del poder y malicia de los hechiceros, a quienes responsabilizaba de convencerlos para que veneraran y dieran culto a las huacas y falsos ídolos.⁵⁹ No se trataba de un problema de falta de educación religiosa, como había postulado el jesuita Pablo José de Arriaga (1564-1622), sino que su fe se había deteriorado a causa de la malicia demoniaca.⁶⁰ Si los indios tenían una “inclinación natural” a idolatrar, cualquier vicio congénito, como la embriaguez, podía ser utilizado para engañarlos.⁶¹

A pesar de las disposiciones conciliares, los fieles seguían venerando los restos de aquellos que consideraban “santos”. Sus cuerpos debían desmembrarse y disgregarse a diversos lugares como una forma de estructurar el espacio cristiano.⁶² Tras esta proliferación de reliquias reales o imaginadas se escondían beneficios económicos tan ajenos al culto eclesialístico, como el comercio y tráfico de restos corporales y objetos sagrados, dando lugar a una manipulación de la memoria histórica al servicio del poder eclesialístico.⁶³ Para corregir estos abusos, en 1667 el papa Alejandro VII (1655-67)

⁵⁵ Citado en Cussen 2005: 430. Desde 1618 el Dr. Ávila era canónigo en la ciudad de La Plata. Posiblemente fue allí donde escribió su *Tratado de los evangelios* (impreso en 1648), un sermonario póstumo escrito en castellano y quechua en cuya *Prefación* expuso con claridad las particulares creencias indígenas que fueron erradicadas en el arzobispado de Lima, siguiendo los cánones del género literario-didáctico del sermón (García Cabrera 2011: 172-182).

⁵⁶ Una interesante argumentación de los diferentes tratamientos del espacio del milagro – el espacio del santuario, el espacio de lo cotidiano y el espacio del milagro – puede encontrarse en Crémoux 2005.

⁵⁷ Marzal 1999: 144; García Cabrera 2010.

⁵⁸ AGI, Lima 59, citado en Marzal 1999: 139; García Cabrera 2010: 105.

⁵⁹ Villagómez 1919.

⁶⁰ Para mayor información sobre estos temas, véase García Cabrera 2010: 104-110.

⁶¹ García Cabrera 2010: 106; Salazar-Soler 1993: 35-38.

⁶² Cymbalista 2006: 13; Rubial García 2008: 76; Durán 2008: 122.

⁶³ Katrina Beth Olds lo definió recientemente como “la invención de la autenticidad”.

encargó al “Sagrata Pontificio” un informe sobre la extracción y custodia de los cuerpos de mártires de los cementerios de Roma. Poco después, el papa Clemente IX (1667-69) siguió las recomendaciones que figuraban en el informe y expidió un decreto regulando no solo la extracción de los “cuerpos santos”, sino la creación el 16 de julio de 1669 de la Sagrada Congregación de Indulgencias y Santas Reliquias [*“Indulgentiis Sacrisque Reliquiis Praeposita”*] en Roma.⁶⁴

Efectivamente, a lo largo de los siglos XVII y XVIII los cuerpos difuntos de los mártires jesuitas continuaron circulando en forma de reliquias e imágenes religiosas. En 1610 se fundaron las primeras misiones en Paraguay en el marco de un programa ambicioso de expansión política, económica y territorial de la Corona española en las Indias. Entre 1612 y 1763 la provincia jesuítica del Paraguay registró alrededor de treinta y siete religiosos venerables, de los cuales la mayoría fueron considerados mártires de la Iglesia católica. Cronistas e historiadores oficiales, como los jesuitas Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), Alonso de Andrade (1590-1672) y José Cassani (1673-1750), entre otros, narraron de forma heroica las hazañas de sus cofrades, como los padres Martín de Aranda, Horacio de Vechi y el hermano Diego de Montalbán, muertos en 1612 en el Arauco (Chile).⁶⁵ Propiamente en las misiones de Paraguay en 1628 murieron violentamente los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, en las reducciones guaraníes de la región de Guayrá a manos del chamán Nezú.⁶⁶ No fueron los únicos. Los padres Diego de Alfaro y Antonio Ripari murieron en 1639 durante las primeras expediciones en el Gran Chaco. El 27 de octubre de 1683 el padre Juan Antonio Solinas y el presbítero Pedro Ortiz de Zárate, acompañados de 18 laicos y aborígenes, padecieron el mismo destino en la capilla de Santa María, en el Chaco salteño.⁶⁷ A los mártires del Zenta se sumaron, entre otros, el palentino Francisco Lucas Cavallero (1711), martirizado a manos de los indios puizocas,⁶⁸ el provincial paraguayo Blas de Silva (1706-1709), asesinado poco después del estallido comunero de febrero de 1717, el padre vizcaíno Francisco Ugalde, martirizado por los mataguayos en 1756 en Salta, o el padre guipuzcoano Julián Lizarde, víctima de los chiriguano tras el alzamiento de 1734.⁶⁹ Los historiadores oficiales, como Pedro de Lozano, describieron con todo lujo de detalles la recuperación del cadáver de Lizardi, las exequias fúnebres y la obtención y circulación de reliquias e imágenes del cuerpo difunto.⁷⁰ Como acertadamente señala René Oswald Geres, en los espacios de frontera «las reliquias de los santos conformaron parte de los elementos puestos en juego en la ritualidad cotidiana de las Iglesias». ⁷¹ A continuación vamos a analizar las misiones de frontera de Asia-Pacífico como espacios productores de mártires, y por ende, de reliquias.

⁶⁴ Fernández Catón 2003: 64.

⁶⁵ Lozano 1755: 528.

⁶⁶ Ruiz de Montoya 1989: 206-210 y 223-225. El proceso ordinario de estos tres mártires del Paraguay se abrió en 1629, pero la causa quedó suspendida por tres siglos hasta que el papa Pío XI los beatificó, alcanzando la santidad en 1988 de la mano de Juan Pablo II en la ciudad de Asunción (Burrieza Sánchez 2004: 210).

⁶⁷ Bussu 2003.

⁶⁸ Page 2006.

⁶⁹ Page 2011: 41-71.

⁷⁰ Pedro de Lozano, SJ, *Relación de la vida y virtudes del venerable mártir P. Julián de Lizardi...* (1741), citado en Geres 2013.

⁷¹ Geres 2013: 108.

RELIQUIAS JESUITAS EN LOS MÁRGENES DEL IMPERIO EN ASIA-PACÍFICO: LAS ISLAS MARIANAS

Durante el gobierno del Prepósito General Claudio Aquaviva (1581-1615), la ocupación territorial del Asia Oriental confirmaba la máxima del vicario de la orden, Jerónimo Nadal (1507-1580): «totus mundus nostra habitatio fit» [nuestro lugar es el mundo].⁷² Tampoco la empresa misionera estuvo al margen de esta capitalización del hecho martirial. En 1614 el shōgun Tokugawa Iyasu (1543-1616) deportó a los misioneros franciscanos españoles y jesuitas portugueses del Japón, muchos de los cuales se exiliaron en Manila. Se iniciaron persecuciones organizadas dirigidas no solo contra los misioneros, sino también contra aquellos naturales que no renunciasen a su nueva fe. El 10 de julio de 1627, el papa Urbano VIII beatificó a los veintiséis mártires cristianos —entre ellos seis frailes franciscanos, tres jesuitas japoneses y diecisiete laicos nacidos en Japón— ejecutados en 1597 a manos del *taikó* Toyotomi Hideyoshi (1536-1598).⁷³ Ordenó cortarles la oreja izquierda, y tras pasearlos a pie en pleno invierno, expuestos a las vejaciones e insultos del pueblo, los encarceló. Pero su destino fue mucho más siniestro. El *taikó* Hideyoshi decidió crucificarlos por persistir en la predicación del evangelio. Así, desnudos en una cruz, fueron atados con cuerdas y cadenas en brazos y piernas y sujetos al madero con argollas de hierro al cuello. Murieron ahorcados y alanceados en cruces en lo alto de una colina, donde pudieron ser vistos a larga distancia, mientras los fieles se apresuraron a llevarse «algo de los vestidos de los santos, que hallaban tendidos por el suelo, como cosa de mucha estimación y precio». ⁷⁴ El 10 de septiembre de 1622, en la colina Nishizaka, moría en la hoguera el padre Carlo Spínola (1564-1622) junto con 23 cristianos en lo que se conoció como el Gran Martirio de Nagasaki.⁷⁵ El 29 de septiembre de 1637 dos nuevos mártires se sumaron a la larga lista de Nagasaki: el filipino Lorenzo Ruiz y varios dominicos.⁷⁶ No fueron las únicas víctimas: 37.000 campesinos pobres y artesanos se rebelaron en Shimabara, península cercana a Nagasaki, siendo reprimidos brutalmente por el ejército japonés, con la ayuda de barcos de guerra holandeses.⁷⁷ Al año siguiente, los católicos pasaron a la clandestinidad y la puerta del martirio se cerró definitivamente en Japón.⁷⁸

Ante tal perspectiva, los jesuitas que ansiaban encontrar el martirio en tierras niponas buscaron nuevas “fronteras espirituales” hacia el sur. Entre 1668 y 1684 murieron varios misioneros jesuitas, auxiliares y catequistas a manos de la violencia de los chamorros de las islas Marianas. Muchos de ellos, como el padre Gerardo Bowens,⁷⁹ Matías Cuculino

⁷² *Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal*. Vol. V, 1962: 54.

⁷³ Dichos mártires fueron canonizados por Pío IX el 8 de agosto de 1862 (*Varones Ilustres de la Compañía de Jesús*, Tomo I. Misión del Japón. Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús, 1887: 219-230).

⁷⁴ *Varones Ilustres*, Tomo I, pp. 219-230.

⁷⁵ *Varones Ilustres*, Tomo I, pp. 372-407.

⁷⁶ «Memoria de los santos Mártires que murieron en Nagasaki desde septiembre de 1632 a 22 de octubre de 1633» (Real Academia de la Historia, Fondos Jesuitas, Legajos, 9/7240, 4 ff.).

⁷⁷ Po-Chia Hsia 1998: 183-185; Cañizares-Esguerra 2007: 255.

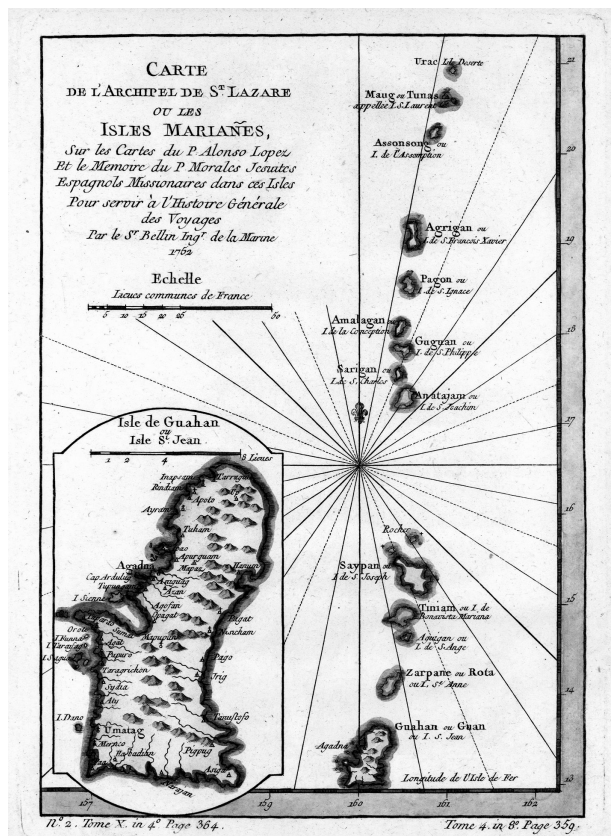
⁷⁸ Rubial García 2011: 202.

⁷⁹ Desde 1660, el padre Bowens había escrito diversas cartas al General de la Compañía en Roma solicitando que lo enviaran a las misiones de las Indias orientales (ARSI, «Epistolae Indipeta», Fondo Gesuitico, Vol. 752, nº 292; Vol. 753, nº 39; 47; 54).

(1641-1696),⁸⁰ Teófilo de Ángelis (1652-1684),⁸¹ Carlos [Karl Von] Boranga [1640-1684],⁸² entre otros, escribieron diversas cartas “*indipetae*” a los Generales de la orden ignaciana aceptando con resignación e indiferencia su deseo de ser enviados a las misiones de Asia-Pacífico.⁸³

FIGURA 1

Mapa de las islas Marianas, de Alonso López, SJ (1672). Colección Richard F. Taitano. Cortesía del Micronesian Area Research Center (MARC), de Guam



En 1668 una avanzadilla jesuita, liderada por el padre Diego Luis de San Vitores, llegó a la isla de Guahán, estableciendo su centro de operaciones en el pueblo de Hagåtña (o Agaña). Su objetivo inicial fue siempre evangelizar a los chamorros del archipiélago, utilizando reliquias antiguas para sanar enfermedades.⁸⁴ Sin embargo, la preocupante disminución de los nativos llevó a los jesuitas a emprender campañas exploratorias de alto riesgo, buscando conquistar nuevas islas para la cristiandad en los archipiélagos situados al sur, en Palaos y Carolinas, donde fue martirizado el jesuita italiano Giovanni Antonio Cantova (1686-1732).⁸⁵

Unos años antes, el 29 de enero de 1670, el misionero jesuita Luis de Medina (1637-1670) fue también martirizado en la isla de Saipán (islas Marianas) a los 33 años de edad, junto con Hipólito de la Cruz, natural de las islas Visayas, por un tal Poyo, a quien llamaban “el matador” (luego bautizado como Luis), y su cómplice, llamado Daon (luego bautizado como Vidal). Desde su llegada a las Marianas el padre Medina permaneció tres meses predicando en el sur de la isla de Guahán o Guam [actual Guahán], durante los cuales quemó muchos ídolos, prohibió la promiscuidad y la poligamia, bautizó a adultos y niños y enterró las calaveras de sus antepasados en el nombre de Cristo (16/07/1668).⁸⁶ También promovió la devoción a la Virgen María, estableciendo las primeras congregaciones marianas en el archipiélago. Durante las misiones populares salía con sus fieles en procesión, con una cruz alta de plata al frente, los cuales repetían las oraciones y sentencias que habían aprendido de memoria. Después de cada acto de contrición se dirigían a otro lugar para pedir a Dios bienes temporales y espirituales, finalizando la comitiva en la iglesia.⁸⁷ Pero los hechiceros y chamanes (*macanas*, *kakahnas*) locales, que reverenciaban los espíritus de los antepasados, buenos y malos (*anite o anitis*), probablemente pensaron que los auténticos “brujos” (caníbales, comedores de carne humana) eran los jesuitas, disuadiendo a los nativos de que se bautizaran y pronosticándoles la muerte si los desobedecían.⁸⁸

El 24 de abril de 1670, a los tres meses de la muerte del padre Medina, el sargento mayor Juan de Santa Cruz Panday (1670-1672), acompañado de nueve soldados, regresó a Saipán con el fin de rescatar “sus benditos huesos” y los del hermano Hipólito de la Cruz.⁸⁹ No solo los restos de los jesuitas martirizados, sino incluso las armas con las que fueron sacrificados pasaron a formar parte de lo sagrado:

⁸⁰ El padre Matías Cuculino nació el 17 de enero de 1641 en Bohemia. Su auténtico nombre era Mathias Kuklein. Entró en la Compañía de Jesús el 31 de diciembre de 1661. Era graduado y profeso de cuatro votos (15 de agosto de 1679) (ARSI, «Primus Catalogus Anni Personarum Anni 1684». Philippinae Cat. Trien. 1649-1696, Tomo 2-II, f. 423v). El 27 de enero de 1678 escribió una carta al General de la Compañía solicitando que lo enviara a las misiones de la Nueva España y Filipinas (ARSI, «Epistolae Indipetae», Vol. 756 (Bohemia), nº 133).

⁸¹ El padre Teófilo de Ángelis nació en Sena el 15 de enero de 1652. Entró en la Compañía de Jesús el 6 de noviembre de 1673. Era graduado (ARSI, «Primus Catalogus Anni Personarum Anni 1684». Philippinae Cat. Trien. 1649-1696, Tomo 2-II, f. 427v). Su vocación de misionero era considerable. El 3 de diciembre de 1677 y el 22 de enero de 1678 escribió dos cartas al General de la Compañía, desde el colegio de Nápoles, solicitando que fuera enviado a cualquier “viña inculta” de las Indias (ARSI, «Epistolae Indipetae», Vol. 748 (Italia), nº 203; nº 219).

⁸² El padre Karl (Carlos) Boranga nació en Viena el 8 de julio de 1640. Entró en la Compañía de Jesús el 5 de octubre de 1656. Era graduado y profeso de cuatro votos (2/2/1674) (ARSI, «Primus Catalogus Anni Personarum Anni 1684». Philippinae Cat. Trien. 1649-1696, Tomo 2-II, f. 423r). Al igual que el hermano Teófilo de Ángelis, su vocación misional se manifestó desde sus años en el noviciado. El 8 de septiembre 1669 escribió una carta al General de la Compañía, desde el colegio de Austria, solicitando que fuera enviado a las misiones de los bárbaros de las Indias (ARSI, «Epistolae Indipetae», Vol. 755 (Austria), nº 277).

⁸³ Hezel 1982. Sobre esta relación particular de los jesuitas con el martirio, véase Capoccia 2000.

⁸⁴ Morales y Le Gobien 2013, Cap. III: 161-162. Edición y prólogo de Alexandre Coello de la Rosa: 263-264.

⁸⁵ Coello de la Rosa 2016.

⁸⁶ Ledesma, Andrés de, SJ. 1670. *Noticia de los progresos de nuestra Santa Fe en las islas Marianas, llamadas antes de los Ladrones, y del fruto que se han hecho en ellas el padre Diego Luis de Sanvitores, y sus compañeros de la Compañía de Jesús, desde 15 de mayo de 1669 hasta 28 de abril de 1670, sacadas de las cartas que ha escrito el padre Diego Luis de Sanvitores y sus compañeros*, ff. 5r-5v; Morales y Le Gobien 2013: 169-178.

⁸⁷ Broggio 2007: 248-250.

⁸⁸ Según el padre Murillo Velarde (1749, f. 330r), «los isleños de Marianas vieron tantos prodigios, que le [San Vitores] apellidaban Macana, que significa hombre milagroso, pues parece tenía dominio en los mares, y en los vientos...»

⁸⁹ Arxiu Històric de la Companyia de Jesús a Catalunya (en adelante, AHJC). «Más sobre la vida y martirio del padre Luis de Medina», Guam, 22 de mayo de 1670. El.b-9/6, 1 f.; Morales y Le Gobien 2013: 176. Véase también Coello de la Rosa y Baró i Queralt 2014: 17-18.

Se sacaron en fin las reliquias del dichoso padre las cuales vinieron acompañando los que habían ya concurrido, que serían unos treinta de dicho pueblo de Cao a quienes se llegó también, aunque no muy de su grado, el que había tirado la primera lanza que causó la dichosa muerte del padre y así todos le llamaban absolutamente el matador: este había ido a la primera cita de los nuestros en Raurau, y con tal prisa, que se dejó la lanza en el suelo, la cual cogió uno de nuestros compañeros.⁹⁰

Lo que resulta especialmente significativo del epígrafe anterior es que el capitán Santa Cruz tenía plena conciencia de que los restos mortales del padre Medina no eran simples despojos humanos, sino reliquias que debían tratarse con respeto y deferencia. Según el evangelio de San Mateo (10, 32, 39), el martirio (formal) confirmaba la gracia de Dios y confería automáticamente la salvación a la víctima.⁹¹ Consecuentemente, los restos del mártir y sus pertenencias personales se convirtieron en objetos de gran valor simbólico para los fieles. Al recuperarlas, se esperaba que el “santo patrón” continuara intercediendo por los vivos desde la otra vida. Esta creencia en el poder salvador del martirio y de las reliquias fue alentada por la iglesia con el fin de afianzar su poder terrenal. Si los “santos” no morían del todo, sus restos elevaban el poder y prestigio de las ciudades o iglesias que las poseían.⁹²

La producción y distribución de aquellas reliquias presupone la incorporación de aquellas tierras al espacio y tiempo cristianos.⁹³ Así, tras el asesinato del padre Medina, muchos de sus cofrades trataron de imitar (*emulatio*) su muerte. El 18 de octubre de 1675, el padre Manuel de Solórzano y Escobar (1649-1684) escribía una carta a su padre, don Cristóbal Ramón Solórzano, desde la capital de México donde esperaba aguardando el mes de febrero para dirigirse a Acapulco, «que es el puerto desde donde hemos de salir [en el galeón de Manila] con la ayuda de Dios para las islas Marianas, puerto y centro de mis deseos». Con dicha carta adjuntaba, además, unas reliquias de los tres “mártires invictos marianos” del archipiélago mariano, lo que demuestra la rapidez con la que dichos objetos circulaban entre los miembros de la orden. Del padre Luis llevaba «un pedacito de hueso que yo mismo quité con mis manos de una de sus costillas santas; y un eslabón de alambre del silicio con que maceraba y afligía su cuerpo; y también un pedacito de grillo con que se ceñía en lugar del cingulo»; del padre fundador, Diego Luis de San Vitores (1672), «la firma al margen de un papel impreso que tiene la imagen de san Francisco Javier con la oración que decía el santo apóstol por la conversión de los infieles». Finalmente, del venerable padre Francisco Esquerri (1674) conservaba «una carta escrita toda de su mano al padre Andrés de Rada», y concluía la misiva remitiéndole una larga relación de las «cosas de las Marianas y de aquellos bárbaros entre los cuáles espero morir».⁹⁴

El padre Solórzano llegó a Guam en junio de 1676 y en

1680 fue nombrado superior y vice-provincial de la misión. Durante su mandato se concentraron definitivamente los indios chamorros a pueblos, o reducciones, edificándose iglesias y casas parroquiales en cada pueblo. El 23 de julio de 1684 fue martirizado en la isla de Guam, según sus deseos, durante el levantamiento iniciado por el Maga'láhi Yura. Según relata su cofrade, el padre Luis de Morales, «los conjurados de Apurguan, decididos a exterminar la religión (cristiana) y expulsar a los españoles, entraron furibundos en la casa de los misioneros de Agaña (...) se lanzaron sobre el padre Solórzano, le golpearon con los cuchillos, le cortaron un dedo y después la mano, y le hicieron (f. 320) cuatro o cinco heridas profundas en la cabeza (...) Le golpearon con tanta crueldad que le rompieron el cráneo».⁹⁵ Fue enterrado en Hagåtña y al igual que ocurrió con los padres Luis de Medina o Sebastián de Monroy, el vice-provincial Gerardo Bouwens, herido durante el levantamiento de Yura, decidió exhumar el cuerpo del nuevo San Sebastián. No se trataba simplemente de un cuerpo muerto, sino de una obra viva penetrada por la razón a través de la luz celestial. Huesos, uñas, carnes despegadas de sus almas pasaban a ser posesión de los fieles, quienes invocaban sus poderes taumatúrgicos para exorcizar demonios o protegerse de todos sus males.⁹⁶

Las *Cartas Anuas* confirman que el padre Bowens tuvo la calavera del padre Solórzano en el escritorio de su cuarto, justo antes de enviarla en una urna o arqueta a modo de relicario de madera tachonada en bronce a sus familiares en España.⁹⁷ La piedad jesuítica recomendaba su contemplación para excitar la imaginación de los fieles. Como el atributo que más directamente recordaba la muerte, la calavera se consideraba como un símbolo de piedad barroca, la imagen alusiva de la muerte.⁹⁸ Dicha imagen pretendía ser un fiel reflejo de la *vanitas*, rastreable ya en los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, que enfatizaba la fugacidad de las cosas, la importancia del desengaño y la breve duración de la vida humana.⁹⁹ Para trasladar el cráneo del padre Solórzano a España era preciso certificar su autenticidad. Lo hicieron por partida doble: primero, su sucesor, el padre Gerardo Bowens, vice-provincial y superior de la misión de las Marianas, fue el encargado de recuperarlas y escribir una carta de edificación, con fecha 20 de mayo de 1685, en la que se exaltaba las virtudes y el celo apostólico del fallecido.¹⁰⁰ A continuación el padre Pedro Oriol, rector del colegio de San Ignacio, en encargó de su certificación final, con gran aparato procesional en Manila, 9 de junio de 1687.¹⁰¹

⁹⁵ Morales y Le Gobien 2013.

⁹⁶ Gregory 2001: 307-314.

⁹⁷ Don Manuel López Casquete de Prado, familiar directo de este mártir jesuita, conserva en la actualidad sus reliquias, llegadas tras su muerte a España y entregadas directamente a su familia. Según parece, dicha reliquia fue entregada a un tío del difunto, y de este pasaron a su sobrino don Juan Casquete de Prado Solórzano (José Quintero Carrasco, *Historia de Fregenal de la Sierra* (tercera edición), [1983] 1996, pp. 325-327). Desde entonces, han permanecido en poder de la familia, hasta que, de forma casual, llegaron a manos de don Manuel López Casquete de Prado.

⁹⁸ Sebastián 1989: 101-102.

⁹⁹ González García 2003: 144.

¹⁰⁰ Morales y Le Gobien 2013: 243.

¹⁰¹ David Atienza de Frutos, “Introducción” a *Cartas de Manuel de Solórzano a su padre. El epistolario de las islas Marianas*. Manuscrito.

⁹⁰ AHCJC, «Más sobre la vida y martirio del padre Luis de Medina», f. 3. Véase Morales y Le Gobien 2013: 176.

⁹¹ Cymbalista 2006: 32.

⁹² Martínez Gil 2000: 38-39.

⁹³ Cymbalista 2006: 42.

⁹⁴ Manuel de Solórzano y Escobar, «Carta de Manuel de Solórzano, SJ, a su padre», con fecha en México, 18 de octubre de 1675, en Coello de la Rosa y Atienza de Frutos, en prensa.

FIGURAS 2, 3 y 4
Reliquias (y relicario) del padre Juan de Solórzano, SJ.
Cortesía de don Manuel López Casquete de Prado.



Los jesuitas, como el resto de religiosos, no actuaron solamente como misioneros, sino como gestores políticos y económicos, fusionando los intereses de las misiones que tenían a su cargo con los de las elites urbanas. Para sustentarlas y ampliar su radio de acción era necesario apelar a la generosidad de los poderosos. Historiadores como Agustín Galán García (1995), Luisa Elena Alcalá (2007) y J. Gabriel Martínez Serna (2009) han destacado la internacionalización de los procuradores generales de las diversas provincias de la Compañía. Estos procuradores –un padre y un hermano coadjutor– eran sujetos destacados, con sólida experiencia y formación, elegidos cada tres años para tratar los asuntos más comprometidos en las Congregaciones Generales en Roma. Como señala J. Gabriel Martínez-Serna, llegaban a España cargados de memoriales, relaciones y cartas martiriales sobre las misiones de sus provincias.¹⁰² Pero también recibían encargos de las redes de contacto de la Compañía para adquirir todo tipo de objetos devotionales, como medallas, rosarios, crucifijos, esculturas policromadas, pinturas sobre lienzo, grabados, y por supuesto, reliquias.¹⁰³ Estos procuradores se convirtieron en “agentes comerciales” que influían decisivamente en la circulación de manifestaciones artísticas o sociales.¹⁰⁴ Sin embargo, la relevancia de estos “mediadores culturales”¹⁰⁵ que transitaban por los inmensos espacios controlados por las monarquías ibéricas no ha sido debidamente analizada.¹⁰⁶

Durante la XIII Congregación Provincial el provincial jesuita Luis Pimentel (1612-1689) confirmó el nombramiento del padre Antonio Matías Jaramillo (1648-1707) como procurador de las Filipinas.¹⁰⁷ Se trataba de un antiguo misionero en las Marianas (1676-1680) que en 1681 se hallaba en el colegio de Manila como operario de españoles e indios.¹⁰⁸ En abril de 1687 Jaramillo escribía un *Memorial* dirigido a la reina madre doña Mariana de Austria (1665-1675) en el que acusaba al Consejo de Indias de no apoyar suficientemente las misiones del Pacífico. A finales de 1689 llegaba a España, acompañado de padre Alejo López (1649-1693), con el firme propósito de debatir en el Consejo de Indias acerca de la dejación de todas las doctrinas de indios en el archipiélago filipino. Allí redactó un nuevo *Memorial* (ca. 1689) en el que aducía varias razones «para dejar, y poner en manos de V. Majestad estas doctrinas».¹⁰⁹ La principal, sin lugar a dudas, era evitar que se malograra «la sangre de

¹⁰² Como señala Martínez-Serna, «among the various types of reports sent by a provincial procurator to Rome were detailed catalogs of the province’s personnel and material possessions; expense reports for his province, including individual accounts for each mission, residence, and college within the province; and various types of religious commentary, some of which had detailed ethnographic information that was passed on to Jesuits in other provinces and assistancies. The provincial procurators also edited the reports before sending them to Rome, and such reports sometimes made their way into print, usually in “relations” of the various missionary activities of the order» (Martínez-Serna 2009: 195).

¹⁰³ Alcalá 2007: 150.

¹⁰⁴ Alcalá 2007: 142.

¹⁰⁵ Gruzinski 2005: 16. Véase también Alcalá 2012: 191.

¹⁰⁶ Alcalá 2007: 152.

¹⁰⁷ El nombramiento correspondió al padre Francisco Salgado, provincial de las Filipinas desde 1683 hasta 1687 (Murillo Velarde y Bravo 1749: f. 420r.; De la Costa 1989: 601).

¹⁰⁸ ARSI, «Catalogus Brevis Personarum Provinciae Philippinarum. Anno 1681». Philipp. Catal. Trien. Tomo 4, f. 76r.

¹⁰⁹ He analizado ampliamente estas cuestiones en Coello de la Rosa 2013: 56-61.

tantos mártires» cuyas reliquias habían consagrado aquellos territorios como puertas abiertas hacia otras islas.

En realidad, de lo que se trataba era de contrarrestar la decisión de los arzobispos, como el dominico fray Felipe Pardo (1677-1689), de imponer su autoridad episcopal a los religiosos jesuitas y a los de otras órdenes que vivían fuera de sus comunidades, siguiendo los decretos del Concilio de Trento, supervisando *de vita et moribus* todas las parroquias de su circunscripción.¹¹⁰ Lo que pretendían los jesuitas era convencer al Papa de que las Marianas no eran verdaderas doctrinas, sino simples misiones, afectas a un régimen jurídico especial. Sin embargo, el ambiente de la corte de Madrid era favorable a las políticas de los prelados, deseosos de ejercer su jurisdicción en todos los territorios de sus diócesis.¹¹¹ No en vano, la Visita pastoral y el Real Patronato eran dos instituciones diferentes que, como apunta Manchado López, tenían un “sustrato común”: la cuestión de la jurisdicción, «que en un caso puede ser eclesiástica y en otro tocar a los derechos adquiridos por la Corona en materia espiritual», pero que, en última instancia, siempre remitía a la cuestión de la autoridad, ya fuera del episcopado, de la Corona o de sus representantes.¹¹²

Esta medida representó, de hecho, el primer ataque frontal contra las constituciones de la Compañía de Jesús en las Filipinas. La mayoría de los jesuitas de Manila se sentían orgullosos de su independencia, y por lo tanto, estaban muy poco dispuestos a compartir sus beneficios con los clérigos doctrineros o seculares, a quienes consideraban inferiores en talento y compromiso religioso. No obstante, había opiniones divergentes en lo que hacía referencia a la conservación de las parroquias y misiones. El General Tirso González de Santalla (1687-1705) se mostró dubitativo al respecto. El 3 de enero de 1688 escribió una carta al padre Francisco Salgado, provincial de las Filipinas, ordenándole que consultara acerca de la conveniencia de abandonar las parroquias y misiones, o por el contrario, conservarlas.¹¹³ El 17 de abril, después de escuchar las opiniones de diversos consultores, escribió al procurador Luis de Morales con el encargo de defender las misiones que tanta sangre y sudor habían costado sostener, oponiéndose firmemente a la intromisión de los obispos en las parroquias. Su trabajo en la corte de Madrid fue convencer a las autoridades civiles y eclesiásticas de que dieran marcha atrás en las políticas centralizadoras del episcopado. En caso de negativa, el General ordenaba escribir de inmediato al provincial Salgado para que hiciera dejación de las parroquias y doctrinas.¹¹⁴

Estas preocupaciones fueron una constante en las misiones de frontera de la Nueva Vizcaya.¹¹⁵ La penetra-

ción de los jesuitas en el septentrión novohispano tuvo un carácter eminentemente privado, sin financiación del gobierno virreinal, materializándose en dos frentes: el primero por la región occidental de Chihuahua, en la actual frontera con Sinaloa, adonde llegaron en 1590; el segundo correspondió a la Sierra Madre Occidental hacia las Pimerías y la sierra tarahumara, esto es, en la zona colindante con la antigua capital de la Nueva Vizcaya, conocida como la Villa de Guadiana (Durango). Para llevar a cabo esta “conquista espiritual”, las autoridades jesuitas fomentaron la creación de una red de haciendas cuyo excedente iría destinado al aprovisionamiento de la campaña evangelizadora de la Baja California.¹¹⁶ Asimismo, los jesuitas de la Pimería y las de la península consiguieron que la Corona les confiara el control militar de aquellas misiones a través de la fundación de guarniciones militares, o “presidios”.¹¹⁷ Siguiendo la vocación universalista de la orden, su objetivo consistió en el control estratégico del espacio, de las gentes y de los recursos. Sin embargo, “reducir” la población nativa a “pueblos de misión”, o doctrinas, no fue tarea fácil, sobre todo debido a la movilidad estacional y dispersión de los nativos, dando lugar al estallido de alzamientos indígenas (tepehuanes, tarahumaras) desde 1616 en adelante.¹¹⁸

En 1694, el padre Francisco Xavier Saeta, SJ, fue asesinado por los indios Pimas durante una revuelta en la misión de Nuestra Señora de la Purísima Concepción de Caborca, en el actual estado de Sonora. Poco después, el padre Francisco Eusebio Kino (1645-1711), fundador de la misión de Nuestra Señora de Loreto (1697), escribió una biografía laudatoria de su cofrade dirigida a las autoridades de la Compañía en México, incluyendo un mapa en el que aparecía dibujada la figura de Saeta, de rodillas, a punto de ser martirizado por los indios. Como apunta Renato Cymbalista, su objetivo no era otro que sensibilizar a los superiores de la orden ignaciana para evitar el abandono de la misión de la Pimería Alta, por la cual el padre Kino sentía un gran aprecio, legitimando su presencia en la región.¹¹⁹

El traslado final de los restos mortales de los mártires a sus familiares, o en su defecto, a parroquias, catedrales o importantes centros de poder religioso cumplía siempre una doble función. Por un lado, servía para promover la devoción (y beatificación) de los mártires jesuitas en una cultura obsesionada por la inmanencia de la muerte. Por el otro, otorgaba prestigio y publicidad a las misiones de las Indias orientales, alentando las vocaciones de aquellos que aspiraban a imitarlos.¹²⁰ En 1701, el procurador general Andrés Serrano (1655-1711) salió de las Filipinas con

¹¹⁰ El arzobispo fray Felipe Pardo nunca visitó las islas Marianas. Sus relaciones con la Compañía nunca fueron buenas (De la Costa 1989: 515). Véase especialmente el *Memorial* (ca. 1689) escrito por el padre Antonio Matías Jaramillo «Memorial al Rey Nuestro Señor por la provincia de la Compañía de Jesús de las islas Filipinas, en satisfacción de varios escritos violentos hechos con que a dicha provincia ha agraviado el reverendo arzobispo de Manila don fray Felipe Pardo de la orden de Santo Domingo» (Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en la Provincia de Castilla (AHCJPC), Estante 2, Caja 96. Filipinas, Legajo 1157, 4, ff. 1-150).

¹¹¹ Rubio Merino 1958: 256.

¹¹² Manchado López 1994: 21.

¹¹³ De la Costa 1989: 515.

¹¹⁴ De la Costa 1989: 515-16.

¹¹⁵ Hausberger 2015; Deeds 1992: 9-40.

¹¹⁶ López Sarrelangue 1967: 186; Río 2003: 95-96 y 102.

¹¹⁷ Torre Curiel 2009: 295-296.

¹¹⁸ Penagos Belman 2004: 169-174.

¹¹⁹ Cymbalista 2014.

¹²⁰ No olvidemos que una de las tareas principales de los procuradores enviados a intervalos regulares a las cortes de Madrid y Roma consistía en reclutar misioneros españoles, o en su defecto, extranjeros de las provincias de Austria, Bohemia, Alemania y Bélgica (Martínez-Serna 2009: 207-208; Alcalá 2007: 142; Descalzo Yuste 2015: 162). El reclutamiento de jesuitas extranjeros, especialmente los franceses, alemanes y portugueses, fue siempre problemático, sobre todo después de 1640. Al respecto, véase Clossey 2008: 26-27 y 147-53; Descalzo Yuste 2015: 190).

destino a Roma y Madrid. Su objetivo era informar sobre el estado de la Provincia y solicitar algunos misioneros para las Filipinas, así como para las «dilatadas regiones de las nuevas Filipinas, o islas australes de Palos» que acababan de ser descubiertas.¹²¹ El papel de los procuradores generales fue, en este sentido, fundamental como agentes en el traslado y difusión de objetos sagrados.¹²² Los mártires jesuitas, elevados a la categoría de “héroes”, caballeros de la fe, se convirtieron en miembros de la milicia espiritual de la Iglesia y en modelos a seguir para los miembros de la Compañía de Jesús. Por esta razón los jesuitas de Marianas decidieron enviar el cráneo del padre Solórzano a su familia de Fregenal de la Sierra, en Badajoz, previa supervisión del provincial de la Compañía y del arzobispo de Manila y posterior autenticación en la Sagrada Congregación de Indulgencias y Santas Reliquias, en Roma.¹²³

EPÍLOGO

Queda claro, pues, que las reliquias, junto con las imágenes milagrosas, formaban parte de una cultura martirológica jesuítica que se expresó a escala global.¹²⁴ A lo largo de los siglos la Iglesia se preocupó fundamentalmente no solo por regular el culto de las reliquias milagrosas e imágenes, sino sobre todo por asegurar su autenticidad. Los “cuerpos santos” pertenecían a una doble categoría de objetos dotados de un componente material –visibles, tangibles– y sobrenatural –curación de enfermedades, protección ante los peligros, etc.– que otorgaban prestigio y poder a sus poseedores, vinculándolos con un espacio cultural común.¹²⁵ Su contacto con aquellos “superhombres” que habían dado su vida por Cristo hacía participar a los fieles de la gracia divina.¹²⁶ Esa preocupación fue la misma que llevó a los sectores sociales “criollos” a proponer su veneración, haciendo caso omiso de las normas pontificias de Urbano VIII que prohibían el culto público a venerables no canonizados.¹²⁷

A lo largo del siglo XVIII, los concilios provinciales americanos seguían insistiendo en la importancia de la autenticidad de las reliquias para regular su culto. En este sentido, el 13 de enero 1771 se publicó el IV Concilio Provincial Mexicano, presidido por el arzobispo don Francisco Antonio José de Lorenzana y Buitrón (1766-1771), que certificaba lo establecido en el concilio anterior. En *De reliquiis, et veneratione sanctorum, et templorum* (Libri Tertii, Titulus XXI) se prohibía venerar reliquias cuya identidad y autenticidad no estuviera reconocida por los obispos. Asimismo establecía que para su culto no se utilizara indiscriminadamente las iglesias o cementerios de bailes, «pues el modo de venerar las imágenes o reliquias es darles el culto debido y no mezclarse con fiestas profanas y ajenas de los templos».¹²⁸

Para las ciudades americanas, la promoción de sus propios santos –y por ende, sus fiestas e imágenes– tenía un fuerte componente de identidad local.¹²⁹ La aparición de cofradías, hermandades y congregaciones reforzaron este carácter identitario, convirtiéndose en potentes símbolos de cohesión social.¹³⁰ Del mismo modo, las órdenes religiosas compitieron entre sí para elevarlos a los altares. La fragmentación y exportación de sus reliquias sirvió para amplificar su poder, promocionando sus hazañas heroicas en espacios misionales cargados de conflictos, como las distantes islas Marianas. A diferencia de los “objetos mágicos de los idólatras”, aquellas almas “criollas” desarticuladas de sus cuerpos representaban, como diría Pierre Antoine Fabre (2008), la tragedia del triunfo de los santos. En el Juicio Final, sin embargo, «Dios volvería a recomponer parte a parte hasta el último pelo y uña los cuerpos de los bendecidos».¹³¹

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, J. de [1590] 2008. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición a cargo de Fermín del Pino. Madrid: CSIC.
- Alcalá, L. E. 2007. «“De compras por Europa”. Procuradores jesuitas y cultura material en Nueva España». *Goya. Revista de Arte*, 318, pp. 141-158.
- Alcalá, L. E. 2012. «Retablos, imágenes y fiestas. La construcción de una identidad visual jesuítica en la ciudad de México», en Pauline Renoux-Caron, Cecile Vincent-Cassey (coord.), *Les jésuites et la Monarchie Catholique (1565-1615)*, Paris: Le Manuscrit, pp. 167-194.
- Andreu, P. J. 1956. *Compendiosa relación de la vida, virtudes y muerte por Christo del P. Francisco Ugalde, de la Compañía de Jesús. En carta al P. Simón Baylina, Procurador General de la Provincia del Paraguay a las dos Cortes de Madrid y Roma, ambos de la misma Compañía*. Bilbao: Diputación de Vizcaya.
- Avendaño, D. de. 2009. *Mineros de indias y protectores de indios. Thesaurus Indicus*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Bouza Álvarez, J. L. 1990. *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid: CSIC.
- Broggio, P. 2007. «L'acto de contrición entre Europe et Nouveaux Mondes. Diego Luis de Sanvitores et la circulation des stratégies d'évangélisation de la Compagnie de Jésus au XVIIe siècle», en P.-A. Fabre y B. Vincent (eds.), *Missions religieuses modernes. "Notre lieu est le monde"*. Roma: École Française de Rome.
- Burrieza Sánchez, J. 2004. «Los misioneros en la monarquía», en Teófanés Egido (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico: 179-223*. Madrid: Marcial Pons Historia & Fundación Carolina.
- Bussu, S. 2003. *Mártires sin altar. Padre Juan Antonio Solinas, don Pedro Ortíz de Zárate y dieciocho cristianos laicos*. Salta: Universidad Católica de Salta.
- Calzada, J. de la. 1838. *Tratado de las Indulgencias en general y particular*. Habana: Imprenta Fraternal.
- Cañizares-Esguerra, J. 2007. *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Marcial Pons Historia y Fundación Jorge Juan.
- Capoccia, A. R. 2000. «Per una lettura delle indipetæe del Settecento: “indifferenza” e desiderio di martirio». *Nouvelle de la Republique des Lettres* 1: 7-47.
- ¹²⁹ Como señala Rubial García (2010: 258): «la urbe, vértice que concentraba, expandía y sacralizaba los cultos, era el único espacio que podía hacer de las reliquias símbolos de identidad».
- ¹³⁰ Rubial García 2010: 199.
- ¹³¹ Cañizares-Esguerra 2007: 127.

¹²¹ *Memorial del padre Andrés Serrano al Felipe V (1706)* (Archivo Histórico de la Compañía de Jesús de la Provincia de Toledo (AHCJPT), Filipinas C-285, Doc. 2, ff. 1r-1v).

¹²² Alcalá 2007: 141-158.

¹²³ Sobre el destino final de las reliquias del padre Solórzano, véase Oyola Fabián y López Casquete 2013.

¹²⁴ Casanova 2016: 261-285.

¹²⁵ Rubial García 2010: 256.

¹²⁶ Bouza Álvarez 1990: 42.

¹²⁷ Rubial García 2010: 264.

¹²⁸ Castañeda Delgado y Hernández Aparicio 2001: 518.

- Casanova, J. 2016. «The Jesuits through the prism of globalization, globalization through a Jesuit prism», en T. Banchoff y J. Casanova (eds.), *Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges*: 261-286. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Castañeda Delgado, P. y Hernández Aparicio, P. 2001. *El "IV Concilio" Provincial Mexicano*. Madrid: Editorial Deimos.
- Castelnau-L'Estoile, Ch. de. 2011. «Compartir las reliquias. Indios tupíes y jesuitas frente a los huesos de un misionero chamán en el Brasil de inicios del siglo XVIII», en G. Wilde (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*: 207-224. Buenos Aires: Editorial SB.
- Christian, W. A. [1981] 1991. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- Clossey, L. 2008. *Salvation and Globalisation in the Early Jesuit Mission*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coello de la Rosa, A. 2007. *En compañía de ángeles. El extático y fervoroso padre Juan de Alloza, SJ (1597-1666)*. Barcelona: Bellaterra.
- Coello de la Rosa, A. 2008. «La destrucción de Nínive: temblores, políticas de santidad y la Compañía de Jesús (1687-1692)». *Boletín Americanista* 58: 149-169.
- Coello de la Rosa, A. 2010. *El pregonero de Dios. Diego Martínez, SJ, misionero jesuita del Perú virreinal (1543-1626)*. Valladolid: Publicaciones de la Universidad de Valladolid.
- Coello de la Rosa, A. (ed.) 2013. *Historia de las islas Marianas, de Luis de Morales & Charles Le Gobien, SJ*. Edición y prólogo de Alexandre Coello de la Rosa. Madrid: Editorial Polifemo [existe versión inglesa en Mangilao, Guam: Micronesian Area Research Center, 2016].
- Coello de la Rosa, A. 2016. *Jesuits at the Margins: Missions and Missionaries in the Marianas (1668-1769)*. London & New York: Routledge.
- Coello de la Rosa, A. y Atienza de Frutos, D., en prensa. *Scars of Faith: Letters and Documents of the Mariana Islands' Jesuit Missionaries and Martyrs*. Boston, Massachusetts: Institute of Jesuit Studies.
- Coello de la Rosa, A. y Baró i Queral, X. (eds.). 2014. *Luis de Medina, SJ. Protomártir de las islas Marianas (1637-1670)*. Barcelona: Sílex.
- Córdoba y Salinas, D. de. 1676. *Vida, virtudes, y milagros del apostol del Perú, el b.p.fr. Francisco Solano, de la seráfica orden de los menores de la regular observancia, patrón de la ciudad de Lima*. Madrid: Imprenta Real.
- Corral Salvador, C. (dir.) y Urteaga Embil, J. M.ª 1989. *Diccionario de Derecho Canónico*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas y Tecnos.
- Crémoux, F. 2005. «Los diferentes tratamientos del espacio del milagro en tres versiones de los milagros de la Virgen de Guadalupe (siglos XV-XVII, codex, Talavera, Montalvo)», en F. Cazal, C. Chauchadis y C. Herzig (eds.), *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen Âge et du Siècle d'Or: 15-33*. Toulouse: CNRS – Université de Toulouse – Le Mirail, Collection "Mériidiennes".
- Cussen, C. L. 1996. «La fe en la historia: las vidas de Martín de Porras», en M. Lemlij y L. Millones (eds.), *Historia, memoria y ficción*: 281-301. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis y Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.
- Cussen, C. L. 1999. «El Barroco por dentro y por fuera: redes de devoción en Lima colonial». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 26: 215-225.
- Cussen, C. L. 2005. «The Search for Idols and Saints in Colonial Peru: Linking Extirpation and Beatification». *Hispanic American Historical Review* 85 (3): 417-448.
- Cymbalista, R. 2006. «Relíquias sagradas e a construção do território cristão na idade moderna». *Anais do Museu Paulista* 14: 11-50.
- Cymbalista, R. 2014. «Marcando o território com sangue: a presença dos mártires na cartografia jesuítica na América, 1618-1778», en E. R. Peixoto, M. F. Derntl, P. P. Palazzo y R. Trevisan (eds.), *Tempos e escalas da cidade e do urbanismo: Anais do XIII Seminário de História da Cidade e do Urbanismo*. Brasília, DF: Universidade Brasília, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Disponible en: <http://www.shcu2014.com.br/content/marcando-territorio-sangue-presenca-dos-martires-na-cartografia-jesuistica-na-america-1618>.
- De Certeau, M. [1975] 2006. *La escritura de la historia*. 2ª ed. México: Universidad Iberoamericana.
- De la Costa, H. [1961] 1989. *The Jesuits in the Philippines (1581-1768)*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano*. [1585]. 2009. Edición histórico-crítica y estudio preliminar por L. Martínez Ferrer. 2 Vols. México, DF: El Colegio de Michoacán y Universidad Pontificia de la Santa Cruz.
- Deeds, S. 1992. «Las rebeliones de los tepehuanes y tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya», en Y. Campbell (coord.), *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España: 9-40*. Chihuahua: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Descalzo Yuste, E. 2015. *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación*. Tesis doctoral. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios y de las demás personas que han de ser enseñadas en nuestra santa fe [1584-1585]*. 1982. Estudio preliminar, textos y notas de Juan Guillermo Durán. Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA).
- Dupont, A. 2009. «"Imitatio Christi, imitation Stepahi". El pensamiento de Agustín sobre el martirio, a partir de los sermones sobre el protomártir Esteban». *Augustinus: revista trimestral publicada por los Padres Agustinos Recoletos* 54 (212-213): 143-171.
- Durán, N. 2008. *Retóricas de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*. México: Universidad Iberoamericana.
- Durand de Maillane, P.-T. [1761] 1770. *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiaire*. Lyon: Benoît Duplain [versión castellana editado por Rosa y Bouret, *Diccionario de Derecho Canónico*, París, 1854].
- Egido, T. 2000. «Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)». *Cuadernos de Historia Moderna* 25: 61-85.
- Egido, T. (coord.) 2004. *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Fundación Carolina – Marcial Pons.
- Encinas, D. de. 1945-1946. *Cedulario Indiano*. Estudio e índices elaborados por A. García Gallo. Madrid: Cultura Hispánica.
- Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal*. Vol. V. 1962. Roma: Commentarii de Instituto Societatis Iesu.
- Fabre, P.-A. 2012. «Reliquias romanas en México: historia de una migración», en G. Wilde (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*: 207-224. Buenos Aires: Editorial SB.
- Fernández Catón, J. M.ª 2003. *El culto de las reliquias. Crítica hagiográfica, fuentes e historia*. Oviedo: *Memoria Ecclesiae*, XXIV (monográfico).
- Galán García, A. 1995. *El "Oficio de Indias" de Sevilla y la organización económica y misional de la Compañía de Jesús (1566-1767)*. Sevilla: Fondo de Cultura.
- García Cabrera, J. C. 2011. «Algunas consideraciones en el inicio de las campañas de extirpación de las idolatrías en el arzobispado de Lima», en R. Izquierdo Benito y F. Martínez Gil (coords.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico. Siglos XVI-XVIII*: 171-186. Madrid: Sílex.
- García Cabrera, J. C. 2010. «Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII», en J. E. Traslosheros y A. de Zavalla Beascochea (eds.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*: 95-110. México: Universidad Nacional Autónoma de México & Instituto de Investigaciones Históricas.
- Geary, P. [1978] 1990. *Furta Sacra, Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. New Jersey: Princeton University Press.
- Geary, P. 1986. «Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales», en A. Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*: 211-239. México: Grijalbo.
- Geres, R. O. 2013. «Con eficacia para semejantes cosas: martirio, ritualidad y poder en la frontera chiriguana (siglos XVIII). *Dimensión antropológica* 59: 89-126.

- Giménez López, E. 1997. «La devoción a la Madre Santísima de la Luz: un aspecto de la represión del jesuitismo en la España de Carlos III», en E. Giménez López (ed.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*: 213-214. Alicante, Universidad de Alicante.
- Glave, L. M. 1993. *De Rosa y espinas: economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Banco Central de Reserva del Perú.
- González García, J. M. 2003. «La cultura del Barroco: figuras e ironías de la identidad». *Devenires* 4 (7): 125-165.
- Gotor, M. 2002. *I beati del papa: Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*. Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa – Sudi XVI. Firenze: Leo S. Olschki.
- Gotor, M. 2012. «Le Théâtre des saints modernes: la canonisation à l'Âge Baroque», en F. Buttay y A. Guillaseau (eds.), *Des Saints d'Etat? Politique et sainteté au temps du Concile de Trent*: 23-33. París: Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- Gregory, B. S. [1999] 2001. *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gruzinski, S. 2005. «Passeurs y elites "católicas" en las Cuatro Partes del Mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640)», en S. O'Phelan Godoy y C. Salazar-Soler (eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*: 13-29. Lima: PUCP, Instituto Riva Agüero e IFEA.
- Haering, S. y Schmitz, H. (eds.) [2001] 2008. *Diccionario Enciclopédico de Derecho Canónico*. Barcelona: Editorial Herder.
- Hampe Martínez, T. 1998. *Santidad e identidad criolla: estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*. Cuzco-Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Hausberger, B. 2015. *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*. México, DF: El Colegio de México.
- Hezel, F. H. 1982. «From conversion to conquest: the early Spanish mission in the Marianas». *The Journal of Pacific History* 17 (3): 115-137.
- Irisarri, F. de 1715. *Vida admirable y heroicas virtudes del seraphin en el amor divino, devotísimo hijo, y Capellán amante de María Santísima, el V.P. Juan de Alloza, de la Compañía de Jesús, natural de Lima...: sacada del informe jurídico, que hizo el Ordinario de la Metropolitana de Lima, y por el texto, ó memorial que dexó escrito de su mano el Venerable Padre...* Madrid: Diego Martínez Abad.
- Lavrín, A. 2014. «Dying for Christ: Martyrdom in New Spain Among the Mendicant Orders», en S. Rivett y S. Kirk (eds.), *Religious Transformations in the Early Modern Americas*: 216-271. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lavrín, A. 2016. «La visión de la historia entre las órdenes mendicantes: el cronista religioso en la cultura urbana novohispana», en F. J. Cervantes Bello (coord.), *Libros y lectores en las sociedades hispanas: España y Nueva España (siglos XVI-XVIII)*: 25-55. Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Le Goff, J. 1985. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Lisi, F. L. 1990. *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Acta Salmanticensia – Estudios Filológicos, 233.
- Lobo Guerrero, B. y Arias de Ugarte, F. 1987. *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Introducción de José María Soto Rábanos. Salamanca y Madrid: Centro de Estudios Históricos del CSIC e Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- López Sarrelangue, D. E. 1967. «Las misiones jesuitas de Sonora y Sinaloa. Base de la colonización de la Baja California». *Estudios de Historia Novohispana* (México, UNAM), 2: 149-201.
- Lozano, P. de 1755. *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia de Paraguay*, Tomo II. Madrid: Viuda de Manuel Fernández.
- Manchado López, M. M. 1994. *Conflictos Iglesia-Estado en el extremo oriente ibérico: Filipinas (1767-1787)*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Martínez Gil, F. 2000. «Religión e identidad urbana en el arzobispado de Toledo (siglos XVI-XVII)», en J. C. Vizueté Mendoza y P. Martínez-Burgos García (coords.), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*: 15-57. Cuenca: Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha.
- Martínez-Serna, J. G. 2009. «Procurators and the Making of the Jesuits' Atlantic Network», en B. Bailyn y P. L. Denault (eds.), *Soundings in Atlantic History. Latent Structures and Intellectual Currents, 1500-1830*: 181-214. London: Harvard University Press.
- Marzal, M. M. 1999. «La transformación religiosa peruana», en F. Armas Asín (comp.), *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- Mateos, F. 1947. «Los dos concilios limenses de Jerónimo Loayza». *Missionalia Hispanica*, 4 (12): 479-524.
- Mauss, M. [1971] 1979. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Medina Polo, J. T. 1919. *Ensayo de una bibliografía extranjera de santos y venerables americanos*. Santiago de Chile: Imprenta Elzevieriana.
- Meléndez, J. 1682. *Tesoros verdaderos de las Yndias. Historia de la Provincia de San Juan Bautista del Perú del orden de predicadores*. Roma: Imprenta de Nicolás Ángel Tinassio.
- Morgan, R. J. 2002. *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity*, Tucson, AZ: University of Arizona Press.
- Mujica Pinilla, R. 2001. *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: IFEA-BCRP-FCE.
- Murillo Velarde y Bravo, P. 1743. *Cursus Iuris Canonici Hispani et Indici in quo juxta ordinem titulorum decretalium non solum canonicae decisiones afferuntur sed insuper additur quod in nostro Hispaniae Regno* (2ª ed.). Madrid: Francisco González del Mazo [traducción castellana en *Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano*. 4 Vols. Coord. Alberto Carrillo Cázares. Zamora, Michoacán: Colegio de Michoacán, 2004-2005].
- Murillo Velarde y Bravo, P. 1749. *Historia de la provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús. Segunda parte que comprende los progresos de esta provincia desde el año 1616 hasta el 1716*. Manila: Imprenta de Nicolás de la Cruz Bagay.
- Myers, K. A. 2003. *Neither Saints nor Sinners. Writing the Lives of Women in Spanish America*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Nebgen, Ch. 2009. «Renacimiento do ideal de martirio na Época Moderna». *Revista Lusófona de Ciências da Religião*, 15, Año 8: 129-145.
- Neuerburg, N. 1995. «La madre Santísima de la Luz». *The Journal of San Diego History*, 41: 2.
- Nieto Vélez, A. 1992. *Francisco del Castillo, el Apóstol de Lima*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Otaduy, J., Viana, A. y Sedano, J. (dirs.). 2012. *Diccionario General de Derecho Canónico*. Pamplona: Aranzadi-Thomson Reuters.
- Oyola Fabián, A. y López Casquete, M. 2013. «Localización de las reliquias del jesuita frexnense Manuel Solórzano y Escobar (1649-1684), evangelizador de las islas Marianas», en F. Lorenzana de la Puente (coord.), *España, el Atlántico y el Pacífico, y otros estudios sobre Extremadura*: 95-108. Llerena, Badajoz: Sociedad Extremeña de Historia.
- Page, C. 2006. «El padre Francisco Lucas Cavallero y su primera experiencia misional con la reducción de indios pampas». *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Vol. 12, 1-2: 243-264.
- Page, C. 2011. *Siete ángeles. Jesuitas en las reducciones y colegios de la antigua provincia del Paraguay*. Buenos Aires: SB Editorial.
- Penagos Belman, E. 2004. «Investigación diagnóstica sobre las misiones jesuitas en la Sierra Tarahumara». *Cuicuilco. Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Vol. 11, nº 32: 157-204.
- Po-Chia Hsia, R. *The World of Catholic renewal 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Po-Chia Hsia, R. 2016. «Christianity in Europe and overseas», en Jerry H. Bentley, Sanjay Subrahmanyam, Merry E. Wiesner-Hanks (eds.), *The Cambridge World History. Vol. VI. The Construction of a Global World, 1400-1800 CE. Part 2: Patterns of Change*: 334-357. Cambridge: Cambridge University Press.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*. 1973. Prólogo por Ramón Menéndez Pidal. Estudio preliminar de Juan Manzano Manzano. Madrid: Cultura Hispánica.

- Río, I. del 1984. *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Río, I. del 2003. *El régimen jesuítico de la Antigua California*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Rodrigo, R. 1988. *Manual para instruir los procesos de canonización*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Bibliotheca Salmaticensis, Estudios 104.
- Romano, A. 2008. «Conclusiones: un espacio tripolar de las misiones: Europa, Asia y América», en E. Corsi (coord.), *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*: 253-277. México, DF: El Colegio de México.
- Rubial García, A. 1993. «Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España», en Clara García Ayluardo & Manuel Ramos Medina (coord.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano. Volumen 1. Espiritualidad barroca colonial: Santos y demonios en América*: 71-105. México: Departamento de Historia (UIA), Dirección de Estudios Históricos (INAH), Centro de Estudios de Historia de México (CONDUMEX).
- Rubial García, A. 1999. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Facultad de Filosofía y Letras – Fondo de Cultura Económica.
- Rubial García, A. 2000. «El mártir colonial. Evolución de una figura heroica», en F. Navarrete y G. Olivier (coords.), *El héroe: entre el mito y la historia*: 75-87. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Rubial García, A. 2008. «“A imagen y semejanza”. La Nouvelle-Espagne dans le miroir apostolique, biblique et paléochrétien», en N. Kermele y B. Lavallé (coords.), *L'Amérique en projet. Utopies, controverses et réformes dans l'empire espagnol (XVIe – XVIIIe siècle)*. Paris: L'Harmattan.
- Rubial García, A. 2010. *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. México: Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rubial García, A. 2011. *La justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*. México: Trama Editorial.
- Rubio Merino, P. 1958. *Don Diego Camacho y Avila Arzobispo de Manila y de Guadalajara de Mexico, 1695-1712*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos y Ayuntamiento de Badajoz.
- Ruiz de Montoya, A. [1639] 1989: *La conquista espiritual del Paraguay*. Estudio preliminar y notas de E. J. A. Maeder. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.
- Salazar-Soler, C. 1993. «Embriaguez y visiones en los Andes. Los jesuitas y las “borracheras” indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII)», en Thierry Saignes (comp.), *Borrachera y memoria. La experiencia de los sagrado en los Andes*: 23-42. La Paz: Hisbol/IFEA.
- Sartolo, B. 1684. *Vida admirable y muerte prodigiosa de Nicolás de Ayllón, y con renombre más glorioso Nicolás de Dios, natural de Chiclayo en las Indias del Perú*. Madrid: Juan García Infançon.
- Sebastián, S. [1981] 1989. *Contrarreforma y barroco*, Madrid: Alianza editorial.
- Taylor, W. B. 2010. *Shrines and Miraculous Images. Religious Life in Mexico Before la Reforma*. Albuquerque, New Mexico: University of New Mexico Press.
- Teja, R. 2009. «Mortis Amor: la muerte voluntaria o la provocación del martirio entre los primeros cristianos (siglos II-IV)», en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Formae Mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- Torre Curiel, J. R. de la 2009. «La frontera misional novohispana a fines del siglo XVIII: un caso para reflexionar sobre el concepto de misión», en S. Bernabéu Albert (coord.), *El Gran Norte Mexicano: indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*: 285-330. Sevilla: CSIC.
- Varones Ilustres de la Compañía de Jesús*. 1887. Tomo I. Misión del Japón. Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús.
- Villagómez, P. de [1649] 1919. *Carta pastoral de exortación e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*. Lima: Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú.
- Villavicencio, A. 2011. «Suplicios eternos: El infierno abierto al cristiano de Pablo Señeri, SJ», en A. Coello de la Rosa y T. Hampe Martínez, *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús (siglos XVI-XVIII)*: 185-209. Barcelona: Bellaterra.
- Vizueté Mendoza, J. C. 2011. «En las fronteras de la ortodoxia. La devoción a la Virgen de la Luz (Madre Santísima de la Luz) en Nueva España», en R. Izquierdo Benito y F. Martínez Gil (coord.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico. Siglos XIV-XVIII*: 255-279. Madrid: Sílex.
- Woodward, K. L. [1990] 1991. *La fabricación de los santos*. Barcelona: Ediciones B.
- Zahino Peñafort, L. (eds.). 1999. *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*. México: Universidad Castilla La Mancha & Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).