

# TEBAIDAS EN EL PARAÍSO. LOS ERMITAÑOS DE LA NUEVA ESPAÑA

Antonio RUBIAL GARCÍA  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

Las vidas de los eremitas son benditas,  
mas nunca son ermitaños sino viejos de cien años,  
personas que son prescritas,  
que no sienten poderío ni amorío,  
ni les viene cachondez, porque ¡mía fe!,  
vejez es de terruño muy frío.

CON MORDAZ IRONÍA, ESTOS VERSOS de la égloga de Cristino y Febea de Juan de la Encina hacen eco de lo que debió ser un tema común entre sus contemporáneos. El hombre del renacimiento, amante de los placeres y de la vida en sociedad, no podía ver de otra manera a esos seres extraños que se retiraban a la soledad apartándose de otros hombres, y sobre todo de las mujeres. La voz del poeta es la de una época para la cual “vida humana” era sinónimo de “vida urbana”, de “vida placentera”. No obstante, con esta visión convivía otra, profundamente arraigada en el occidente medieval, que veneraba a los ermitaños y los consideraba hombres elegidos de Dios, voceros de sus designios. De hecho, tanto la existencia de esos personajes como el modelo literario al que dieron origen son tan antiguos como la tradición judeocristiana.

Los sustratos en los que se inspiró tal tipo de vida conforman tres figuras bíblicas: una, el veterotestamentario Elías, quien, retirado en las soledades del monte Carmelo, se fuegó con el ayuno y la oración para su profético destino;

las otras, nacidas del Nuevo Testamento, son San Juan Bautista, que vestido con pieles de animales y comiendo langostas, preparó su labor de precursor, y el mismo Cristo, quien también se retiró al desierto antes de iniciar su predicación. No obstante, en ninguno de los tres casos la vida solitaria tenía validez en sí, sino que era más bien preparación para una activa labor entre los hombres. Fue hasta el siglo IV de nuestra era cuando el modelo eremítico alcanzó un valor por sí mismo en la cultura occidental. Las vidas entregadas a la sola contemplación se equipararon, entonces, a las santidades activas, incluso a las de los mártires; el ermitaño renunciaba a su cuerpo por siempre, y podía considerarse que moría por la fe como quien lo hacía entre las garras de las fieras o en el fuego.

San Antonio, San Pablo de Tebas y el itinerante San Hilarión, tipificaron con sus acciones lo que sería la pauta de las “vidas fuera del mundo”. San Atanasio, San Jerónimo y otros hagiógrafos fijaron con sus escritos los tópicos básicos: la habitación en estrechas cuevas, la pobreza en el vestido y el riguroso ayuno; la perseverancia a la meditación, a la oración y a las prácticas ascéticas; los duros combates con el Demonio de la lujuria; la definición del carácter del *locus eremitarum*, del yermo o desierto cristiano, lugar de peligros, morada de los malos espíritus, pero también sitio privilegiado para el encuentro con Dios. Con la Tebaida, “una montaña, una cueva, una palmera y un manantial”, comienza la epopeya del desierto, base de su hagiografía y su espiritualidad.<sup>1</sup>

A la par que surgía el modelo del hombre solitario, del anacoreta, se construía también el del cenobita que, compartiendo con otros el yermo, había cambiado la cueva por una celda y la soledad absoluta por una convivencia restringida con sus semejantes. Para San Caritón, San Eutimio y San Sabás, el silencio, el ayuno, el ascetismo y la oración siguieron como norma de vida, pero la existencia de numerosos seguidores y la necesidad de protección contra las fie-

<sup>1</sup> LE GOFF, 1986, p. 30.

ras y de manutención hicieron forzosa la creación de "lauras" o aldeas de ermitaños.

Algún tiempo después, la hagiografía creó la versión femenina del "fenómeno". Se imaginó a Santa María Magdalena y Santa María Egipciaca viviendo en el yermo para purgar en la soledad una vida pecadora; Eva no podía expiar mejor el crimen de haber causado el pecado original.

El eremitismo apareció en occidente hasta muy tarde y con muchas variantes respecto al de oriente.

Por principio, frente al desierto oriental, de monte y arena, en occidente el yermo era el bosque, el desierto institucional.<sup>2</sup> Una segunda característica fue la total ausencia de mujeres ermitañas, consecuencia de los férreos controles sociales que exigían el encierro femenino. Como tercera particularidad, los ermitaños occidentales mostraron a menudo una gran movilidad y, en algunas épocas, como en la primera Cruzada, un extraordinario poder de convocatoria. En cuarto lugar, los nuevos ermitaños desplegaron una intensa actividad entre los hombres; taumaturgos y profetas, prodigaban sus consejos morales y predicaban una búsqueda individual de la divinidad; puesto que su vida era la más aproximada al modelo del cristianismo original eran muy populares entre los fieles, al grado de convertir las ermitas en lugares de culto que guardaban sus restos mortales. Por todo esto la Iglesia, en general, veía con malos ojos a esos solitarios vagantes, pues representaban una crítica constante a la corrupción de la institución eclesiástica y una actitud de rebeldía ante la labor de intermediación de los clérigos. "Una vocación para practicar la obediencia sin superior, la caridad sin hermanos y el apostolado sin acción"<sup>3</sup> era lo más contestatario al control que pretendía imponer la Iglesia. Al final de la Edad Media, la institución convirtió a esos anacoretas en servidores administrativos de las ermitas sedes de santuarios de peregrinación. La modernidad trans-

<sup>2</sup> LE GOFF, 1986, p 34.

<sup>3</sup> Jean Leclercq, "L'eremitisme en Occident jusqu'à l'an mil", en LINAGE, 1977, p. 514.

formó a los ermitaños espiritualistas en mayordomos y capellanes dedicados a santeros.<sup>4</sup>

Mientras que el santo ermitaño, solitario y asceta, se convertía en personaje literario y la Iglesia proscribía y perseguía al eremita itinerante y rebelde real, se brindaba todo el apoyo oficial a las tendencias que promovían la soledad dentro de un orden institucional, cenobítico y controlable: los camaldulenses de San Romualdo en el siglo X y los cartujos de San Bruno en el XII, fueron los ejemplos más notables. La recitación y sujeción del Oficio Divino a una regla nos hablan de la asimilación de esos grupos tanto a la tradición monástica como a la institución.<sup>5</sup>

En el siglo XIII, el renacimiento urbano trajo consigo nuevas experiencias al establecer un contraste aún más marcado entre sociedad y soledad. Las órdenes mendicantes surgidas en esa época combinaban la vida activa con la contemplación, y algunas regularon e incluso promovieron el ideal eremítico. Agustinos y carmelitas proclamaban que la vida solitaria se encontraba en la base misma de sus espiritualidades. Los primeros tomaron, incluso, el nombre de “orden de ermitaños de San Agustín”, y los segundos, por su pretendida vinculación con Elías, contemplaban la fundación de casas destinadas a las prácticas eremítico-cenobíticas.

Los mismos franciscanos, con su insistencia en la necesidad del apostolado urbano, experimentaron en los siglos XIV y XV, fuertes movimientos reformadores: veían en el retiro a las ermitas un medio para contrarrestar el debilitamiento del ideal original que vivía la orden. Ya San Francisco había escrito dos pequeñas reglas para este tipo de vida,<sup>6</sup> y con esos antecedentes, primero en Italia, después en la Francia bretona y finalmente en Castilla, la vida austera en silencio y retiro propuesta por el fundador se enarboló como

<sup>4</sup> LINAGE, 1977, pp. 517 y ss.

<sup>5</sup> ANCILLI, 1984, I, pp. 707 y ss.

<sup>6</sup> Una fue la de la Porciúncula, la otra “De la habitación religiosa en los eremitorios”. Ambas se encuentran en Asís, 1971, pp. 27 y ss., y 637 y ss.

bandera de protesta contra la laxitud, introducida por la rama "claustral" en el mandato de la pobreza.

Para fines del siglo XV, el cardenal Cisneros, promotor del movimiento reformador de la "observancia" en España, dio un golpe mortal a la "claustra" para regresar al ideal original de la orden. No obstante, a pesar de tener expectativas similares, la triunfante rama observante limitó con rigor a los "cenobitas"; los observantes no aprobaban a estos radicales que querían vivir alejados de las ciudades, sin estudios e inclinados más a la obediencia de los relajados claustrales que a la de ellos.

A principios del siglo XVI fray Juan de Guadalupe, alma del movimiento cenobítico franciscano español, logró permiso del papa para fundar una custodia independiente de la "observancia", a la que se llamó del Santo Evangelio. Primero, perseguida y al final, asimilada a los observantes, esta custodia se convirtió en la provincia de San Gabriel de Extremadura, de donde salieron numerosos evangelizadores hacia la Nueva España, entre ellos los primeros 12; en sus conventos se permitió una vida "recoleta" y la continuación del ideal contemplativo y austero promovido por fray Juan de Guadalupe.

Con tales antecedentes, es muy comprensible que fueran los franciscanos quienes primero trasladaran a América el ideal cenobítico, e incluso el anacoretismo, cuyo más claro promotor fue fray Martín de Valencia, cabeza de la primera misión de frailes peninsulares en la Nueva España. Este religioso había colaborado en la fundación de la provincia de San Gabriel y su provincial, cuyo espíritu, su *alma mater*, nunca lo dejó. Desde su estancia en España, mostró una fuerte inclinación al eremitismo. Sus biógrafos nos dicen que quiso entrar a la Cartuja y que se retiraba a menudo al cenobio de Santa María del Hoyo, donde padeció las tentaciones de aridez espiritual propias de los ermitaños. La vocación evangelizadora, sin embargo, no le permitió desarrollar sus inquietudes. No obstante, los dos últimos años de su vida, de los diez que vivió en la Nueva España, pudo habitar la cueva de un monte cercano a Amecameca, como

anacoreta durante largas temporadas.<sup>7</sup> Después de su muerte, la cueva se convirtió en ermita y santuario de Sacromonte por instancia de los dominicos, quienes sucedieron a los franciscanos en la misión en esa zona; en ella se veneraba, junto a una imagen de Cristo muerto, los cilicios y hábitos del santo ermitaño franciscano.<sup>8</sup>

Al igual que Valencia, y como un nuevo brote del espíritu que animó a la provincia de San Gabriel, a mediados del siglo XVI, 12 franciscanos, en su mayoría hijos de aquella provincia, intentaron iniciar una comunidad de cenobitas en Nueva Galicia. La Insulana, como nombraron a su proyecto en honor del entonces general de la orden, fray Andrés Insulano, tenía por finalidad “fundar de nuevo, con celo de más perfección y observancia de la regla, pareciéndoles que con la multiplicación de los religiosos iba ya declinando el rigor de la pobreza y estrechura en que se había fundado esta provincia del Santo Evangelio”.<sup>9</sup> El deseo reformador se unía a la desilusión de una cristiandad indiana que no cumplía con los requisitos de perfección que los frailes esperaron de ella, llena de debilidades y flaquezas y diezmada por epidemias. Fray Alonso de Escalona, guía del movimiento, “quiso encaminar su pequeña grey hacia lo interior del desierto, buscando la soledad [...] [sin embargo], en todas partes hallaban tantos inconvenientes y dificultades que de común consentimiento hubieron de dar la vuelta [...] y sujetarse de nuevo a la provincia”. El sueño de los insulanos duró un año (1549-1550) y su fracaso se debió a las urgentes necesidades del campo misional. La vida contemplativa no podía prosperar en tierras donde la falta de misioneros era constante.<sup>10</sup>

El mismo problema enfrentó el eremitismo agustino. Fray Juan de Grijalva dice, a propósito de la confrontación inicial en la provincia mexicana entre los partidarios de la

<sup>7</sup> MOTOLINÍA, 1969, trat. III, cap. 2, pp. 120 y ss.

<sup>8</sup> Fray Antonio de Ciudad Real habla ya de un culto a las reliquias de fray Martín de Valencia en Sacromonte alrededor de 1580. CIUDAD REAL, 1976, II, p. 222.

<sup>9</sup> MENDIETA, 1945, lib. v, cap. 43, IV, p. 120.

<sup>10</sup> RUBIAL, 1978, pp. 43 y ss.

vida activa y los de la contemplativa: “las mismas dificultades tuvo antiguamente nuestra religión para salir de las soledades al poblado, pareciéndoles que por el bien de otros no debían arriesgar el propio”.<sup>11</sup>

Aunque ganó la vida activa, el gusto por las soledades con el que la orden había nacido produjo a menudo, en las nuevas tierras de misión, brotes eremíticos tanto individuales como colectivos, y se convirtió incluso en argumento literario de los cronistas agustinos.

Se menciona constantemente la anacoresis individual, por ejemplo, al hablar de los misioneros que se lanzaban a la evangelización de los indios de las sierras. Los agustinos se encargaron de evangelizar territorios con una población muy dispersa, lo que les posibilitaba pasar largas temporadas solitarias. Así, tanto fray Antonio de Roa, evangelizador de la Sierra Alta, como fray Juan Bautista Moya el apóstol de la tierra caliente de Michoacán, fueron considerados anacoretas por sus biógrafos. Las despobladas regiones que recorrieron daban pie al tema del desierto eremítico, habitado por el Demonio; la práctica de ayunos y oraciones para vencerlo permitían comparar a estos misioneros itinerantes con los anacoretas de las Tebaidas primitivas.

Después de las hazañas de esos “padres fundadores”, se dificultó mucho el eremitismo individual para los agustinos, aunque el ideal cenobítico no desapareció; es muy probable que la mala experiencia que se vivió en Europa con la congregación de San Pablo ermitaño haya influido en estas dificultades. Dicha institución, adscrita a la orden de San Agustín para su protección, fundada en Italia y España por un soldado español, había aglutinado desde 1555 a numerosos individuos que vivían alejados del mundo y sujetos a escasos controles eclesiásticos; la llegada de frailes y soldados prófugos, y algunos “excesos”, movieron a su disolución en 1568, con lo cual desaparecía en Europa uno de los últimos fenómenos de eremitismo individual.<sup>12</sup> El efecto de tal experiencia en la comunidad agustina novohispana, unido

<sup>11</sup> GRIJALVA, 1924, lib. 1, cap. 3, pp. 24 y ss.

<sup>12</sup> HIGUERA, 1569, fol. 131v. y ss.

al hecho de que ya había pasado el primer ímpetu misional y que la Iglesia novohispana se consolidaba con el surgimiento de nuevas formas de religiosidad, provocaron que las Tebaidas cenobíticas dentro de los cauces institucionales encontraran una mejor acogida que la anacoresis individual. Así, desde 1557 funcionaba en el convento de Tzitzicaxtla un paraje destinado a la vida contemplativa, por lo que a esta casa se le conocía también como “la ermita”.<sup>13</sup> Fray Pedro Suárez de Escobar, siendo definidor electo en 1578, se retiró ahí como anacoreta. Este mismo personaje, al que le apodaban “el ermitaño”, años después, viviendo en Ocuila, pasaba largas temporadas en las cuevas de Chalma, donde se veneraba una imagen de Cristo, sustituto del prehispánico dios de las cuevas, Oxtoteol. Muchos religiosos agustinos utilizaban este lugar como eremitorio todavía a principios del siglo XVII.<sup>14</sup>

En Michoacán, apenas establecida la provincia de San Nicolás Tolentino en 1603, se intentó fundar una casa como las de Tzitzicaxtla y Chalma. En 1605, fray Francisco de Acosta trató de crear un yermo cerca de Santiago Undameo al que los religiosos pudieran retirarse, pero la cercanía de Valladolid y del camino real no permitía la quietud necesaria para la vida contemplativa. Por otro lado, el provincial fray Pedro de Vera no juzgó necesaria una casa de retiro, “porque en un convento, si uno quiere estarse solo en su celda, de ella hace ermita y desierto, y acude a los actos de comunidad”.<sup>15</sup>

Mejor suerte que los agustinos michoacanos tuvo la provincia de San Alberto de carmelitas descalzos, tercera orden religiosa que practicó el ideal eremítico-cenobítico en la Nueva España. A imitación de sus hermanos españoles, fray Juan de Jesús María, sevillano y prior del convento de Puebla, promovió, alrededor de 1600, la creación de un yermo

<sup>13</sup> GRIJALVA, 1924, lib. II, cap. 17, p. 293.

<sup>14</sup> Nicolás León, apéndice a GRIJALVA, 1924, p. LIII, n. 12, AGN, *Congregaciones*, fol. 111r.

<sup>15</sup> BASALENQUE, 1963, lib. II, cap. 4, p. 278; GARCÍA, 1918, cap. XX, p. 67, y NAVARRETE, 1978, I, pp. 303 y s.



carmelita en la región cercana a los volcanes, pero ante la oposición del obispo poblano, decidió realizarlo entre los montes de Santa Fe, en el arzobispado, a unas leguas de la ciudad de México. Melchor de Cuéllar, ensayador de la Casa de Moneda, patrocinó la obra y fray Juan la llevó a cabo. En 1606 se puso la primera piedra del espacio conventual o cenobítico, al que se agregarían, con el tiempo, diez ermitas exteriores diseminadas en un extenso territorio para la práctica de la vida en absoluta soledad.

Fray Agustín de la Madre de Dios, cronista de la orden,<sup>16</sup> describe la fundación del desierto de los leones con todos los elementos mágicos que acompañaban las hagiografías de antiguos ermitaños: el mismo San Juan Bautista disfrazado de indígena tlaxcalteco con una tilma labrada con plumas, señaló el sitio para el yermo; al igual que Elías, los fundadores se alimentaron milagrosamente con pan que apareció en el monte o que un asno solitario transportaba sobre su lomo; el omnipresente Demonio estorbó a menudo la fundación: “Muchas veces traía los leones allí junto a los jacales; por entre las matas aullaban los lobos y los tigres; no aprovechando nada, todo aquesto armaba horribles nublados y con rayos y truenos formidables hundía aquellos montes”.<sup>17</sup> Con esta oposición demoniaca directa, los vecinos y las comunidades, apoyados por el Marqués del Valle e inspirados por el Demonio, alegaron que la fundación afectaba sus intereses, pues de esos montes recogían madera y bajaba agua para sus milpas, que los religiosos estaban desviando; pero, a pesar de la oposición, el virrey dio su apoyo a los frailes y la obra se terminó. Una vez asentados allí, usaron ayunos, disciplinas, cadenas y cilicios como armas contra el Diablo, y el perpetuo silencio fue una norma de vida cotidiana. El mismo lugar presentaba todas las cualidades de un *locus eremitarum*: “porque a voto y sentimiento de personas que han recorrido la mayor parte del orbe y visto el sitio de este paraíso, es de las mejores cosas para el intento del yer-

<sup>16</sup> MADRE DE DIOS, 1984 describe el Santo Desierto en los nueve primeros capítulos del libro IV.

<sup>17</sup> MADRE DE DIOS, 1984, lib. IV, cap. IV, p. 269.

mo que en lo descubierto se halla [...]”<sup>18</sup> Hasta los animalillos del monte parecían reconocer el hábito de la Virgen del Carmen, y se acercaban mansamente a los religiosos ermitaños. Antonio Vázquez de Espinosa, en su *Compendio*, volverá sobre el mismo tema: “es un lugar que parece el paraíso por la disposición que en aquel sitio puso el cielo [...] en que viven los religiosos al modo de los ermitaños de la primitiva Iglesia”<sup>19</sup>.

No obstante, no todo el mundo consideraba el eremitismo como el ámbito más perfecto de la vida cristiana. Fray Agustín de la Madre de Dios menciona que el jesuita Eusebio Nieremberg

[...] queriendo atribuir la suma perfección a su sagrado instituto, desapoyaba grandemente la vida de nuestros yermos afirmando que era vida de imperfectos y que Santo Tomás no hablaba de ellos [...] mas cierto que este buen padre anduvo errado mucho y su mismo cuchillo le degüella, pues con la misma doctrina que quiere desapoyaros sube al grado supremo nuestro honor. Al suyo convenía grandemente citar bien a los santos, y más al ángel que es en las escuelas faro que a todos guía [...] quien] dice [...] que excede la vida solitaria a la de la compañía cuando la soledad se toma y sigue con el debido modo.

Para reafirmar su posición el carmelita cita a San Agustín: “Son más santos aquellos religiosos que apartados de los hombres conversan con los ángeles”, y agrega: “Dios está en las soledades. La virtud se pierde entre las criaturas y se encuentra entre las espesuras”<sup>20</sup>.

Es claro que el fraile carmelita defiende la anacoresis entre las órdenes religiosas novohispanas y que el jesuita es el vocero de la posición de la Compañía, heredada de San Ignacio, contraria a la pasividad mística que desvía al hombre de la actividad pastoral entre sus semejantes. Por otro lado, el siglo XVII ya no veía con buenos ojos a quienes

<sup>18</sup> MADRE DE DIOS, 1984, lib. IV, cap. v, p. 271.

<sup>19</sup> VÁZQUEZ DE ESPINOSA, 1944, lib. III, cap. 20, p. 122.

<sup>20</sup> MADRE DE DIOS, 1984, lib. IV, cap. VI, pp. 275 y ss.

practicaban una vida religiosa en la soledad; los excesos místicos de los santos y los iluminados del siglo anterior habían creado en la Iglesia oficial una actitud contraria al individualismo desenfrenado y al subjetivismo; tal fenómeno explica en parte, por ejemplo, la condenación eterna del ermitaño Paulo en la obra de Tirso de Molina, condenado por desconfiado.

La Nueva España reaccionó ante tal situación más tardíamente. La existencia de menos controles y la inmensa posibilidad de sus espacios, fueron alicientes que atraieron a su territorio a algunos peninsulares que huían de los rigores de la persecución contra los alumbrados; por otro lado, la proliferación de santuarios, creó condiciones propicias para que blancos y mestizos buscaran la vida eremética. El hecho es que numerosos casos de eremitismo individual aparecieron en la Nueva España entre el clero secular y los laicos durante los siglos XVI y XVII.

El caso más antiguo aparece mencionado por Bernal Díaz del Castillo quien cuenta en su *Historia*

[...] otro buen soldado que se decía Gaspar Diez, natural de la Castilla la Vieja y estaba rico [...] todo lo dio por Dios y se fue a los pinares de Guaxalcingo, en parte muy solitaria, e hizo una ermita y se puso en ella como ermitaño, y fue de tan buena vida, y se daba ayunos y disciplinas, que se puso muy flaco y debilitado [...] y de que lo supo el buen obispo don fray Juan de Zumárraga lo envió a llamar o le mandó que no se diese tan áspera vida, y tuvo tan buena fama de ermitaño que se metieron en su compañía otros dos [...].<sup>21</sup>

Aunque éstos pueden ser considerados los primeros ermitaños laicos de la Nueva España, quien recibió el título de “protoanacoreta”, el más conocido y afamado de todos fue el venerable Gregorio López, llegado a la Nueva España en 1562, proveniente de España, de donde huía quizás de las recientes persecuciones de 1559 contra los alumbrados.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> DÍAZ DEL CASTILLO, 1983, cap. 205, pp. 569 y ss.

<sup>22</sup> MILHOU, 1992, pp. 56 y 57. El autor expone la tesis de que López fue un alumbrado que al final de su vida se asimiló a la ortodoxia.

Su amigo y confesor, el también peninsular Francisco Losa, refiere los 34 años que vivió en Nueva España (entre 1562 y 1596), de los que sólo 11 pasó en total soledad, en su obra *Vida que el siervo de Dios Gregorio López hizo en algunos lugares de la Nueva España*, publicada en México en 1613.<sup>23</sup>

Al igual que muchos ermitaños, Gregorio era un hombre itinerante; vivió en los alrededores de Zacatecas, en la Huasteca, en Atlixco, en el santuario de los Remedios y en las ermitas de Oaxtepec y Santa Fe. Como de los antiguos padres del desierto, buscaba lugares apartados donde llevaba una vida de riguroso ascetismo: dormía en el suelo con una piedra por almohada; vestía un sayal remendado; comía maíz tostado y frutas silvestres una vez al día, nunca carne. Jamás aceptaba los conejos y las tunas que le llevaban los indios, ni pidió limosna. El desapego a los bienes materiales lo hacía espejo de pobreza, una virtud muy necesaria en una tierra que producía oro, plata y avaricia. Fue tan grande su desprendimiento que ni siquiera estaba apegado a su familia, y como no hablaba de ella se lucubraba sobre su prosapia aristocrática y hasta se le creyó pariente de Felipe II.

La "vida" de Gregorio, escrita por Losa, está llena de los tópicos clásicos del eremitismo primitivo: el triunfo sobre las tentaciones demoniacas; la sujeción de las fieras, papel asignado a los chichimecas; el tema de los milagros realizados en vida, como leer conciencias, convertir pecadores y vivir rodeado de ángeles, y las curaciones hechas por su cuerpo-reliquia después de muerto.

Sin embargo, existen en el ermitaño López algunas notas que lo hacen peculiar: era persona instruida gracias a que leía mucho y retenía todo, pues poseía una prodigiosa memoria; sabía de astronomía, de geografía y de botánica y fabricó un globo terráqueo y un mapa; escribió numerosas obras de las que se conservan un tratado de medicina y un comentario al Apocalipsis, en el cual aseguraba que la última edad del mundo sería la de los ermitaños. Sus doctrinas, calificadas por los clérigos como ortodoxas, asombraban a

<sup>23</sup> Utilizo aquí la edición de 1674.

filósofos y eruditos, que acudían a él en busca de consejo o por curiosidad. En los últimos años de su vida, pasados en la ermita de Santa Fe, Gregorio era un personaje admirado y visitado por autoridades y eminencias, aunque no faltó, quien lo tachara de hereje, por lo poco que frecuentaba los sacramentos y porque no usaba imágenes, ni rosarios; su negativa a entrar en una orden religiosa, a pesar de que la de los dominicos le abrió sus puertas, no debió ser tampoco muy bien vista. Los mismos franciscanos de Atlixco lo habían denunciado a la Inquisición entre 1574 y 1575.<sup>24</sup>

A pesar de estos prejuicios, la causa del venerable ermitaño laico fue llevada a Roma después de su muerte, acaecida en 1596; en 1622 se abrió su proceso de beatificación con un gran apoyo económico por parte de los novohispanos. En 1616, su cuerpo fue trasladado a la recién fundada iglesia de San José, de monjas carmelitas descalzas y en 1635 a la catedral. Ese año el arzobispo Manzo y Zúñiga se llevó su cráneo a España como reliquia para Felipe IV.<sup>25</sup>

El cronista carmelita Vázquez de Espinosa señala que Gregorio López dejó, con su ejemplo y santidad,

[...] muchos discípulos de su virtud y enseñanza en aquel reino como fueron don Fernando de Córdoba y Bocanegra, hermano mayor del Marqués de Villamayor y adelantado de Nueva Galicia [...] que siguiendo al santo a su imitación, dejó sus mayorazgos de la tierra por los del cielo [...] También le imitó el padre Francisco de Loza [...] y otros muchos, que tales plantas cultivadas en aquel nuevo mundo y primitiva iglesia de él, por providencia divina fueron muy importantes para los nuevos y tiernos cristianos.<sup>26</sup>

Contemporáneo del laico López y del padre Losa fue el sacerdote Juan González, capellán y confesor de Zumárra-

<sup>24</sup> MILHOU, 1992, pp. 59 y ss.

<sup>25</sup> Carta de don José Quintanares, Madrid, 26 de marzo de 1741, AGI, *Indiferente General*, 3035.

<sup>26</sup> VÁZQUEZ DE ESPINOSA, 1944, lib. III, cap. 20, p. 122. Lo que no menciona el cronista es que entre sus discípulos hubo también numerosos alumbrados, aunque no ermitaños, que fueron condenados por la Inquisición entre 1598 y 1603. MILHOU, 1992, p. 59.

ga, canónigo de catedral y rector de la Universidad, quien los últimos 25 años de su vida se retiró a las ermitas de Santiago, cerca de Huexotla, de la Piedad, al sur de la capital, y de Santa Isabel Tola, vecina al santuario de Guadalupe, para vivir en penitencia y ayuno hasta su muerte en 1597. Torquemada lo compara con San Antonio o San Pablo el ermitaño, y dice que el mismo Felipe II mandó que se le proveyese de todo lo necesario para su sustento.<sup>27</sup>

Tan dadivosa actitud con el padre González no fue, sin embargo, la que predominó en la política que practicó Felipe II con los eremitas. En 1596 una real cédula recomendaba el ingreso de los ermitaños a una de las familias regulares aprobadas; sólo concedía la posibilidad de llevar una vida solitaria a quienes recibieran la autorización episcopal. Un poco antes, en conformidad con esa línea, el concilio provincial mexicano de 1585 prohibía a los fieles llevar un modo singular y aislado de vivir, ajeno a una de las familias religiosas canónicamente erigidas.<sup>28</sup>

No obstante, tales prohibiciones no se cumplieron al pie de la letra, y lo prueban numerosos testimonios del siglo XVII. El cronista Basalenque, por ejemplo, cuenta que en la provincia agustina de Michoacán, un ermitaño, habiendo sido un hombre rico, vivía en una choza cerca del convento de Xacona, y movió a fray Nicolás de Mendoza a una profunda conversión de vida con el ejemplo de su austeridad y pobreza.<sup>29</sup> Otro caso, más destacado aún que el anterior, fue el de Juan Bautista de Jesús, eremita natural de Toledo que vivió en el área de Puebla-Tlaxcala entre 1621 y 1660.<sup>30</sup>

Al igual que Gregorio López, este peninsular encontró en la Nueva España un espacio de tolerancia para practicar un tipo de vida que en su patria era cada día menos aceptado. Él también, como su colega madrileño, cambió numerosas veces de emplazamiento, aunque pasó más tiempo que él

<sup>27</sup> Torquemada ofrece una larga relación de su vida en su *Monarquía indiana*. TORQUEMADA, 1979, lib. xv, cap. 28v, pp. 117 y ss.

<sup>28</sup> LINAGE, 1977, pp. 521 y 643.

<sup>29</sup> BASALENQUE, 1963, lib. III, cap. 6, pp. 106 y ss.

<sup>30</sup> SALGADO, 1683. Existe una reedición de 1760, de esta obra, en Puebla.

habitando parajes solitarios. Tan sólo en dos ocasiones, una por enfermedad y otra a instancia de las autoridades eclesiásticas, vivió en Puebla y en Tlaxcala, y durante ocho años estuvo adscrito a la ermita de San Juan cercana a la ciudad de Los Ángeles; cuando recibía el llamado de Dios regresaba a los mismos lugares que habían cobijado su vida eremítica después de sus estancias forzadas entre la gente: el monte boscoso cercano a la caja de agua que abastecía a Tepeaca; el sitio llamado Atlahuitepec cerca de Tlaxcala. En uno de esos regresos, Juan encontró que su yerno ya estaba ocupado por otro ermitaño, dato que nos hace pensar que este tipo de vida no debió ser excepcional en la Nueva España de mediados del siglo XVII.

Como todos los ermitaños, Juan Bautista tuvo continuos enfrentamientos con las fuerzas demoniacas: le arrojaban tizonas encendidos, rompían sus ollas, le mordían la mano para impedir que escribiera los milagros de una imagen o lo arrastraban de los cabellos por las cañadas. Al igual que los antiguos anacoretas, usaba hierros atados a su cuerpo, cilicios y ayunos como medios para resistir las tentaciones; a menudo al dormir en una fosa rodeado de huesos y calaveras se consolaba ante las penalidades; la vida que llevaba a la intemperie, en cuevas o en endeble chozas, lo convirtió en un hombre salvaje de quien huían los mortales. “No parecía en aquellas cumbres viviente natural sino monstruo”, nos dice su biógrafo, y agrega: “su cuerpo era negro, flaco, con el cabello descompuesto, erizado y lleno de hojas”. En alguna región los indios lo culparon por la falta de lluvias, pero al percatarse de su vida austera le llevaban a sus hijos para que los bendijese.

Tampoco faltaron aquí los hechos prodigiosos, los ángeles que lo alimentaban, los animalillos del bosque que lo seguían y ayudaban, la protección divina que lo libraba de los ataques de leones, lobos y serpientes. Pero sin duda el mayor de todos, por el cual el ermitaño de Tlaxcala se popularizó, fue haber sido el primer poseedor de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Defensa. Eran ya tantos los prodigios que esa Virgen realizaba desde que el ermitaño la tuvo en su poder, que el obispo Palafox se la llevó a Puebla.

La vida del eremita quedó, así, vinculada a la historia de la imagen y a su culto.

Juan Bautista fue también, como Gregorio López, el causante de numerosas conversiones de pecadores; no obstante, a diferencia del madrileño, el toledano no predicaba a menudo; incluso en 1627 hizo voto de silencio y no hablaba más que para confesarse o pedir consejo a alguno de sus siete directores espirituales, quienes, sin duda, promovieron tal voto. A pesar de su alejamiento del mundo, a lo largo de su vida fue constante la presencia de estos personajes eclesiásticos y sus controles. Clérigos seculares de Puebla atendieron y aposentaron sus enfermedades; los franciscanos le obsequiaron el hábito de terciario y su cuerpo fue sepultado en la capilla que esta hermandad tenía en el convento de San Francisco de Tlaxcala; durante su estancia en Angelópolis los carmelitas intentaron integrarlo a su orden, los jesuitas lo metieron a estudiar en su colegio sin resultados, y finalmente, ante tales fracasos, el rector dominico del Colegio de San Luis lo llevó a vivir a la ermita de San Juan. Un clérigo poblano, uno de sus confesores, le solicitó que escribiera su autobiografía y la relación de los milagros de la imagen de la Defensa. Finalmente, la autoridad episcopal avaló en dos ocasiones la ortodoxia del ermitaño: Alonso de la Mota y Escobar le permitió habitar en Atlahuitepec y Juan de Palafox reunió una junta de teólogos para examinarlo antes de darle su autorización para continuar con ese género de vida.

El episcopado novohispano de mediados del siglo XVII aún podía tolerar la presencia de ermitaños individuales no sujetos a ninguna orden eclesiástica. Sin embargo, desde esa época, la tendencia general a asimilar a estos solitarios a las órdenes religiosas se hacía extensiva a la Nueva España. Así se explica que Diego de la Asunción, ermitaño santo, quien en un desierto asperísimo de la provincia de Guatemala “tuvo grandes revelaciones de Dios y fuertes y peligrosas batallas con el Demonio”, se uniera a los carmelitas para vivir en el desierto de los leones.<sup>31</sup> El mismo fenómeno se dio con dos santones mestizos asimilados por los agustinos,

<sup>31</sup> MADRE DE DIOS, 1984, lib. IV, cap. II, p. 262.



quienes encontraron en el “retiro” a un santuario la posibilidad de ejercer una influencia religiosa de la que estaban excluidos a causa de su origen étnico. Tales fueron los casos del arriero Bartolomé de Torres, quien aceptó vestir el hábito agustino a cambio de poder quedarse en Chalma, y de su discípulo fray Juan de San Joseph. El santuario les dio, a diferencia de Gregorio y Juan Bautista, una gran autonomía y la posibilidad de tener un lugar fijo para vivir. Sin necesidad de trasladarse de un sitio a otro, ni de obtener autorización oficial episcopal, los ermitaños de Chalma se vieron libres de los obsesivos controles eclesiásticos y de las acusaciones de no estar cercanos a la administración religiosa de misa y sacramentos. Estar “institucionalizados” era una gran ventaja.

Bartolomé, hijo legítimo de una india de Huejotzingo y de un español, fue sin duda el más famoso ermitaño del siglo XVII. Un revés de la fortuna lo había llevado a servir a los fieles que visitaban la ermita del Santo Cristo, donde, con sus prácticas ascéticas, realizaba curaciones, leía las conciencias, dominaba las fuerzas naturales, daba consejos y levitaba. Con tal fama de taumaturgo, el eremita mestizo comenzó a atraer hacia el santuario gran afluencia de enfermos y suplicantes. Sus viajes a Toluca, Pachuca y México, recuerdos de su antigua profesión, extendieron su fama y el culto al santuario por toda el área central del territorio novohispano.

El fenómeno llamó la atención de los religiosos, quienes en 1630, por mano de fray Juan de Grijalva, entonces prior de Malinalco, otorgaron al curandero el hábito agustino; así, la orden se beneficiaba del prestigio del santón y continuaba ejerciendo el control sobre el santuario. El mestizo Bartolomé cumplía, además, las funciones de intermediación que necesitaban los frailes para atraer a las comunidades indígenas; el “chamán cristiano” convertido en religioso no sólo aseguraba la ortodoxia de la predicación, sino que podría también suplantarlo con su “magia” a los hechiceros indios.<sup>32</sup> El hermano lego fray Bartolomé de Jesús María,

<sup>32</sup> GRUZINSKI, 1976, pp. 813 y ss.

como fue llamado al entrar a la congregación, recibió como ayudante, algún tiempo después, a un muchacho mestizo de ocho años, donado por sus padres a la ermita. Este discípulo, que recibiría con el tiempo el nombre de fray Juan de San Joseph, se dedicó a recolectar limosnas en pueblos y ciudades y a expandir la fama de su venerable maestro. Cuando fray Bartolomé murió en 1658 y dejó a fray Juan de San Joseph como su sucesor, sus numerosos milagros asociados a la devoción del Santo Cristo habían convertido a Chalma en uno de los centros de peregrinación más importantes de la Nueva España y en un lugar donde se retiraban a menudo quienes tenían inclinaciones eremíticas.<sup>33</sup> Tanto los legos mestizos como sus seguidores, mostraban con su actividad de consejeros espirituales, con su libertad de movimiento y con su labor entre los peregrinos que el espíritu de la anacoresis individual seguía vivo en Nueva España, aunque oculto, es cierto, bajo el hábito protector de una orden religiosa.

Los hechos milagrosos atribuidos a Bartolomé y recopilados en la memoria de su discípulo, pronto llegaron a crear una larga narración hagiográfica. Para 1683 su vida y milagros estaban ya tan difundidos que el arzobispo de México, Francisco de Aguiar y Seijas, permitió al oidor Juan de Valdés y a fray José Sicardo, recabar las informaciones sobre la vida de tan ejemplar varón con el fin de iniciar su proceso de beatificación.<sup>34</sup> En diciembre de 1684 el mismo prelado hizo una visita al santuario de Chalma y pidió que se abriera la tumba de la cueva. La sorpresa fue grande al encontrar incorrupto el cuerpo de Bartolomé, símbolo inconfundible de santidad.<sup>35</sup>

En tanto, se iniciaban los trámites para la beatificación, el santuario de Chalma comenzaba a sufrir una serie de cambios por mano de fray Diego Velázquez de la Cadena. Este fraile, hermano del secretario de Gobernación y Guerra, afianzaba su poder sobre la provincia agustina de

<sup>33</sup> Robles menciona que un tal Carlos de Santa Rosa había vivido retirado en Chalma, ROBLES, 1972, I, p. 274.

<sup>34</sup> SICARDO, 1683.

<sup>35</sup> ROBLES, 1972, II, p. 86.

México y necesitaba crear una imagen pública positiva para contrarrestar las fundadas acusaciones de corrupción formuladas en su contra. Para tal fin mandó crear dos comunidades cenobíticas acordes con el espíritu de la orden, el cual recomendaba tener casas de recolección en cada provincia. Una de ellas, en el convento de Culhuacán, tuvo una vida efímera, y, trasladada después a Atlixco, finalmente desapareció. La otra, establecida en Chalma, tuvo en cambio mucho éxito. Para lograr su cometido, el padre De la Cadena ordenó construir un terraplén en el santuario, y sobre él un convento y un templo al que mandó trasladar la imagen del Santo Cristo desde la cueva donde estaba desde 1683. Un acta notarial enviada a Madrid notificaba al rey las obras realizadas y anunciaba a fray Diego como restaurador del espíritu eremítico en la provincia de México.<sup>36</sup> Con ello, el religioso no sólo consiguió prestigio personal, sino que la provincia también recuperaba el control que había perdido sobre la ermita, a pesar de existir ahí un lego agustino.

La fundación de la casa de recolección de Chalma convertía al último reducto de los ermitaños autónomos en una comunidad de frailes, asimilada y controlada por la institución. El proceso se había iniciado desde 1680; ese año, cuenta Antonio de Robles, el miércoles 14 de febrero, "... trajo a México el provincial de San Agustín, al lego de Chalma para mortificarlo un poco".<sup>37</sup> La provincia agustina ya no veía con buenos ojos a fray Juan, ese fraile ermitaño mestizo que vivía muy a su aire y con una relativa autonomía. Al trasladarlo al convento de México, el prelado desdibujaba a un personaje popular en Chalma y sentaba las bases para la fundación del cenobio institucional que crearía el padre De la Cadena.

En 1684 fray Diego fue elegido provincial de los agustinos de México; en el tiempo de su provincialato (1684-1687) instó al jesuita Francisco de Florencia, amigo de la orden, a

<sup>36</sup> Testimonio público a petición de fray Diego de la Cadena, Chalma, 6 de marzo de 1684, AGN, *México*, 708. Véase también RUBIAL, 1990, p. 74.

<sup>37</sup> ROBLES, 1972, II, p. 276.

que hiciera imprimir una narración de la leyenda del Santo Cristo y de sendas vidas y obras del taumaturgo eremita mestizo fray Bartolomé de Jesús María y de su discípulo fray Juan de San Joseph. En 1689 el jesuita criollo nacido en la Florida publicó en Cádiz una obra: *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas... Con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María*.

A lo largo de la falsa brevedad que anuncia el título (de las 300 páginas de que consta el impreso, 174 ocupan el “breve compendio” sobre la vida del ermitaño), Florencia hace constantes paralelismos entre el arriero mestizo y los santos Pablo el ermitaño, Antonio, Macario e Hilarión; incluso insinúa que su biografiado los sobrepasó en algún sentido, bajo el título marginal de “engaño de los relajados”:

Engañase nuestro amor propio cuando dice que ya la naturaleza se ha debilitado tanto que no hay en ella fuerzas para igualar los rigores de aquellos exemplares de penitencia que hubo antiguamente en el Yermo, pues en el de Chalma vimos en nuestro tiempo igualadas, y en parte excedidas, las asperezas admirables de aquellos tiempos.<sup>38</sup>

Pocas páginas después el cronista jesuita agrega que la humildad de Bartolomé era digna de un San Francisco y su sabiduría propia de un San Agustín.

Aunque la comparación con otros santos es un muy común en la bibliografía hagiográfica, no deja de asombrarnos esa audacia de Florencia al hablar, de exceder en asperezas a los venerables padres del desierto, tratándose de un santo no canonizado, y compararlo con dos de las estrellas más luminosas del cielo cristiano. Tal actitud es explicable sólo por la exaltación de un escritor criollo, como lo era él.

También en este sentido se expresa una idea que raya en la herejía, hija de los excesos del barroco novohispano: “Fue uno de los jardines (su alma) de más recreo para Dios que

<sup>38</sup> FLORENCIA, 1689, p. 94.

tuvo en aqueste Reino en su tiempo”.<sup>39</sup> O esta otra frase, cuando habla de su muerte:

Entregó en paz su dichoso espíritu a su Creador, que lo había creado para gloria suya, para ejemplo de muchos, para honra de su esclarecida religión, para aliento a los flacos, para confusión a los fervorosos, para crédito de la penitencia; para resucitar en nuestros tiempos la inimitable aspereza del yermo y para que supiéramos como fueron los más austeros anacoretas de Egipto, de Siria y de Nitria [...].<sup>40</sup>

Así, en una exaltada expresión de nacionalismo criollo, el padre Florencia exclamó: “Cuán 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”. Unas páginas antes ya había hecho votos por la pronta canonización del venerable:

[...] Y espero en Dios que algún día nos lo ha de proponer la Iglesia Romana por exemplar de anacoretas del desierto de Chalma, para que la devoción privada que hoy le tienen los que saben sus virtudes, pueda pasar a público y solemne culto y le paguemos la gran devoción que tuvo a Dios y a sus santos, con que la tengamos muy tierna y afectuosa con él.<sup>41</sup>

La descripción histórica termina con una breve relación de la vida de fray Juan de San Joseph, fallecido a principios de 1689. A fines de ese año salió a la luz el escrito de Florencia y con él, el jesuita rendía también un postrer tributo a quien fuera el último de los ermitaños mestizos de Chalma, el compañero inseparable de fray Bartolomé de Jesús María. Florencia imprimía su obra cuando los ermitaños individuales ya habían desaparecido de Chalma, y seguramente de toda la Nueva España. Los eremitas itinerantes se convirtieron en elementos sospechosos y contestatarios, y

<sup>39</sup> FLORENCIA, 1689, p. 127.

<sup>40</sup> FLORENCIA, 1689, p. 210.

<sup>41</sup> FLORENCIA, 1689, pp. 178 y 255.

la sociedad institucional y controladora tendió a marginarlos, enviando incluso a alguno a la Inquisición, el exmarino y eremita Juan Bautista de Cárdenas por ejemplo, estuvo cuatro años en la cárcel inquisitorial acusado de “ilusos y alumbrados con grave sospecha de ser herejes sacramentarios”.<sup>42</sup> En Europa ya no existían, y en América, a pesar de las condiciones ideales para ellos en un principio, al final también se les hizo la guerra. Su modelo de santidad no correspondía a las exigencias de vida activa propias de la Contrarreforma.

Sin embargo, por la atracción que conservaba, la figura del ermitaño no podía ser descartada de la noche a la mañana; y así, abandonando la realidad, se convirtió en ficción literaria, como sucedió con las mujeres eremitas en el siglo XIII. La obra de Francisco de Florencia sobre fray Bartolomé y fray Juan es una muestra clara de ese fenómeno. El mismo autor jesuita, en su libro póstumo, el *Zodiaco Mariano*, menciona a Juan Bautista de Jesús, a raíz de la descripción de la imagen de la Virgen de la Defensa;<sup>43</sup> su fuente fue la relación del criollo poblano Pedro Salgado Somoza, impresa en 1683 con base en la autobiografía que había dejado el mismo ermitaño. La búsqueda de las leyendas de las imágenes milagrosas llevó al padre Florencia a la tierra de los ermitaños, pero en sus obras tales personajes no son entes reales, ya se han transformado en figuras literarias que sirven como decorado anecdótico para las narraciones sobre imágenes milagrosas.

Lo que sucedió con Bartolomé y con Juan Bautista, bajo la pluma de Florencia, pasó con fray Martín de Valencia, cuya vida, milagros y retiro al visitado santuario de Sacromonte, narró el cronista franciscano criollo Agustín de Vetancurt con tintes de grandilocuencia y exaltación patriótica.<sup>44</sup> Así también, y con mayor suerte que Valencia, la

<sup>42</sup> MEDINA, 1952, p. 276. ROBLES, 1972, I, p. 222, da esta noticia sobre él: “9 de septiembre de 1677. Hubo auto en la sala del santo tribunal de un ermitaño de Puebla, por embustero; remitiéronle al padre Antoio Nuñez que lo industrie en la doctrina”.

<sup>43</sup> FLORENCIA, 1755, parte III, cap. 4, pp. 162 y ss.

<sup>44</sup> VETANCURT, 1960-1961, IV, pp. 246 y ss.

figura de Gregorio López acrecentaba su veneración con la multiplicación de sus imágenes, con la llegada de peregrinos a rendir culto a sus reliquias en la catedral de México y en la remodelada ermita del pueblo de Santa Fe, y con las numerosas donaciones testamentarias depositadas para continuar su proceso de beatificación. Por otro lado, su biografía y sus obras, gozaban de una profusa difusión: la tercera edición del libro del padre Losa, se publicó en 1674 y cuatro años después el padre Argai editaba un breve resumen de la vida de López, complementado por sus principales escritos (básicamente el tratado del Apocalipsis); simultáneamente veían la luz versiones en francés.

En 1686 la ciudad de México recibió con júbilo y gran solemnidad, el edicto de las remisoriales para la beatificación de Gregorio López.<sup>45</sup> En esta causa se cifraban muchas de las esperanzas de los criollos que querían demostrar que la Iglesia novohispana no sólo era campo de mártires, sino que, como la primitiva, era también una "Tebaida" de eremitas, un paraíso donde florecía todo tipo de santidad. La cultura barroca novohispana, heredera de la europea y, como ella, obsesionada por lo insólito y lo excepcional, consideraba además a sus ermitaños atractivos personajes de la hagiografía, su más exitosa, entretenida y difundida literatura narrativa. El anacoreta de los siglos XVI y XVII, convertido en una figura literaria y en un posible intercesor celestial, tenía ante sí un promisorio futuro.

En el siglo XVIII la anacoresis, como tema, tuvo a uno de sus más destacados apologistas en el agustino Matías de Escobar, cuya obra, la *Americana Tebaida*, es el más acabado monumento del transformismo eremítico.

El cronista comienza con un prólogo que da razón del título con el retórico estilo propio del orador que era:

El ver y considerar esto fue lo que me movió a darte el nombre de Mechoacana Thebaida, porque leyendo las admirables vidas de tus hijos, mis hermanos se me representaban (y a no detenerme la fequería creer la transmigración pitagórica) en que

<sup>45</sup> ROBLES, 1972, II, p. 113.

habían las almas de aquellos penitentes padres pasándose a los cuerpos de nuestros primitivos fundadores.<sup>46</sup>

Después, pasando al desierto apocalíptico, compara a la provincia michoacana con la mujer vestida de sol, tema muy socorrido por los barrocos novohispanos, y de ahí parte hacia el fértil terreno de las equivalencias entre el desierto de Egipto, espacio eremítico por excelencia y la tierra caliente de Michoacán:

[...] porque si los arenosos desiertos de Egipto dieron en sus calientes suelos piso a los desnudos pies de los anacoretas, acá en la América, la tierra caliente que por quinientas leguas se dilata, dio a nuestros venerables padres [...] encendidas cenizas para piso de sus descalzas plantas.<sup>47</sup>

Ante tan atractiva perspectiva, la actividad misionera de fray Juan de San Román o de fray Juan Bautista Moya, en Michoacán, pasaba a segundo término, opacada por la visión sobrecogedora de su vida solitaria:

Sólo tenían en aquellas soledades en que moraban a leones como el primer Pablo, o osos como Pacomio que les hiciesen compañía, siendo los racionales que entonces había punto menos que los sátiros o faunos que vio San Antonio en la Thebaida. Sólo aullidos de lobos, silvos de serpientes y, muchas veces, gritos de demonios eran las voces con que deleitaban los oídos.<sup>48</sup>

Pero la metáfora no se queda solamente en la referencia a los padres fundadores; la vida eremítica estuvo presente en la provincia michoacana desde su fundación, y se practica incluso en su tiempo:

Entre grutas y cuevas nacieron los primeros agustinos y aquí viven y moran entre peñascos tus hijos, no gozan en vano el santo nombre de ermitaños de San Agustín, porque en la reali-

<sup>46</sup> ESCOBAR, 1924, p. xiv.

<sup>47</sup> ESCOBAR, 1924, p. xxx.

<sup>48</sup> ESCOBAR, 1924, p. xxxii.



dad lo son todos los que moran en la Thebaida mechoacana; casi cuarenta conventos cuentas Madre mía y de estos los treinta están en las soledades [...].

Y casi al finalizar el prólogo menciona: “Sus celdas eran tan estrechas como las de los Hilariones en la Thebaida”.<sup>49</sup>

En una alquimia sorprendente, fray Matías convierte todos los conventos de la provincia, en eremitorios y diluye el verdadero sentido del eremitismo: vivir en absoluta soledad. La *Thebaida* de Escobar es una ficción creada para dar una imagen de perfección cristiana que la provincia agustina de Michoacán estaba muy lejos de tener. Unos años antes, un cisma había generado la elección de dos provinciales simultáneos, uno de los cuales, fray Juan de la Cueva, al verse desplazado, formó una banda de mulatos que saqueó e incendió haciendas e ingenios, quebrantando la paz en sus conventos. Con su *Thebaida*, Escobar quería impulsar la necesidad de reforma que el cisma destapó; en última instancia, su obra “intenta dar solución a la contradicción entre la riqueza de la orden, su poder económico y su actuación secular”.<sup>50</sup>

En 1706, la crisis michoacana y la reforma provocaron la fundación de un monasterio recoleto en el santuario de Tzirizícuaro, cerca de Ucareo, para promover la vida solitaria; sin embargo, al igual que Chalma en la provincia hermana de México, estos lugares no resultaron más que conventos comunes donde la vida contemplativa era un mero anexo a la actividad de los religiosos entre los peregrinos que visitaban los santuarios.

A diferencia de estos “eremitorios” agustinos, a principios del siglo XIX, en 1801, se trasladó un Santo Desierto carmelita a Tenancingo, por el excesivo tránsito de personas que tenía el de las montañas de Cuajimalpa; este lugar era, quizá, el único espacio donde el ideal eremítico-cenobítico seguía vivo en la Nueva España.

En ese año, el agustino fray Joaquín Sardo, prior de Chal-

<sup>49</sup> ESCOBAR, 1924, pp. xiv y xxxi.

<sup>50</sup> CASTRO, 1987, p. 156.

ma, reeditó la obra del padre Florencia acerca de la portentosa vida de fray Bartolomé de Jesús María.<sup>51</sup> No obstante, el caso del ermitaño taumaturgo de Chalma no pasó de tener una veneración local; su proceso se perdió en el laberinto de trámites obligatorios en la curia romana y nunca llegó a ser promovido a los altares. Lo mismo sucedió con la causa de Gregorio López, detenida por orden de Carlos III, en 1780, en razón de las pocas probabilidades de éxito que tenía y de los abusos monetarios que había ocasionado a lo largo de los 160 años que duró.<sup>52</sup>

De hecho, la causa primera de la detención de esos procesos fue que el eremitismo ya había pasado de moda, incluso como recurso literario. Como el renacimiento, la ilustración tampoco creía en el valor de la vida solitaria. Para principios del siglo XIX, mayordomos laicos o religiosos administraban las ermitas de los numerosos santuarios de peregrinación novohispanos;<sup>53</sup> de los valencias, los moyas, los roas, los bartolomé, los bautistas y los gregorios tan sólo quedaban las noticias sepultadas en los vetustos libros de las bibliotecas conventuales. De sus vidas parecía hablar el ilustrado Gaspar Melchor de Jovellanos al mencionar “[...] los abusos y extravíos de aquella viciosa y abusiva ascética que sólo sirven para formar visionarios, para alimentar las vanas ilusiones del espíritu y para conducir a la superstición y al fanatismo”.<sup>54</sup> El siglo de las luces había definido sus valores: la razón como dogma y la acción como objetivo; la vida de los eremitas no cabía en él.

<sup>51</sup> SARDO, 1810.

<sup>52</sup> AGI, *Indiferente General*, 3032.

<sup>53</sup> El padre Oviedo, continuador y editor del *Zodiaco mariano* de Florencia, menciona el caso del hermano Francisco Lerin (muerto en 1731), rico mercader que vendió sus bienes y se dedicó, como ermitaño, al cuidado y construcción del santuario de la Virgen de la Salud, en Pátzcuaro. Sus correrías por el Bajío y por el norte en busca de limosnas, acompañado de una imagen “peregrina”, hizo posible la edificación de un suntuoso templo a fines del siglo XVII. Pero, más que eremita, este personaje fue un mayordomo del santuario. FLORENCIA, 1755, parte v, cap. 1, pp. 263 y ss.

<sup>54</sup> JOVELLANOS, 1858, p. 206b.

## SIGLAS Y REFERENCIAS

- AGI Archivo General de Indias, Sevilla.  
 AGN Archivo General de la Nación, México.

ANCILLI, Ermanno

- 1984 *Diccionario de Espiritualidad*. Barcelona: Editorial Herder.

Asís, Francisco de

- 1971 *Sus escritos*. Madrid: Editorial Católica, «Biblioteca de Autores Cristianos, 4».

BASALENQUE, Diego

- 1963 *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*. México: Jus, «México Heróico, 18».

CASTRO, Felipe

- 1987 "Eremitismo y mundanidad en la Americana Thebaida de fray Matías de Escobar", en *Estudios de Historia Novohispana*, IX, pp. 147-157.

CIUDAD REAL, Antonio de

- 1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal

- 1983 *Historia de la Conquista de Nueva España*. México: Porrúa, «Sepan cuantos...», 5».

ESCOBAR, Matías de

- 1924 *Americana Thebaida*. México: Imprenta Victoria.

FLORENCIA, Francisco de

- 1689 *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reino de la Nueva España*. . . Cádiz: Imprenta de la Compañía de Jesús-Cristoval de Requena.  
 1755 *Zodiaco Mariano*, editado por Juan Antonio de Oviedo. México: Imprenta del Colegio de San Ildefonso.

GRIJALVA, Juan de

- 1924 *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España*. México: Imprenta Victoria.

GRUZINSKI, Serge y Jean-Michel SALLMAN

- 1976 "Une source d'ethnohistoire: les vies de venerables dans l'Italie méridionale et le Mexique baroques", en *Melange de l'École Française de Rome*, 88, pp. 789-822.

JOVELLANOS, Gaspar Melchor de

- 1858 *Reglamento del colegio de Calatrava*. Madrid M. Rivadeneira impresor, «Biblioteca de Autores Españoles, 46».

LE GOFF, Jacques

- 1986 *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Editorial Gedisa.

LINAGE CONDE, Antonio

- 1977 *El monacato en España e Hispanoamérica*. Salamanca: Instituto de Historia de la Teología española.

MADRE DE DIOS, Agustín de la

- 1984 *Tesoro escondido en el Santo carmelo mexicano*. México: Pro-bursa-Universidad Iberoamericana.

MEDINA, José Toribio

- 1952 *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. México: Ediciones Fuente Cultural.

MENDETA, Jerónimo de

- 1945 *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Salvador Chávez Hayhoe.

MILHOU, Alain

- 1992 "Gregorio López, el iluminismo y la nueva Jerusalem americana", en *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América*, III, pp. 55-83.

MOTOLINIA, Toribio de Benavente

- 1969 *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa, «Sepan cuantos...», 129».

NAVARRETE, Nicolás

- 1978 *Historia de la provincia agustiniana de San Nicolás Tolentino de Michoacán*. México: Porrúa.

OJEA, Hernando de

- 1897 *Libro tercero de la Historia religiosa de la provincia de México de la orden de Santo Domingo*. México: Museo Nacional.

ROBLES, Antonio de

1972 *Diario de sucesos notables*. México: Porrúa.

ROMÁN DE LA HIGUERA, Jerónimo

1569 *Crónica de la orden de los ermitaños del glorioso padre San Agustín*. Salamanca: Casa de Joan Baptista de Terranova.

RUBIAL GARCÍA, Antonio

1978 'La insulana, un ideal eremítico medieval en Nueva España', en *Estudios de Historia Novohispana*, vi, pp. 39-46.

1990 *Una monarquía criolla, la provincia agustina de México en el siglo xvii*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

SALGADO SOMOZA, Pedro

1683 *Breve noticia de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa... Con un epítome de la vida del venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*. Puebla: Diego Fernández de León.

SARDO, Joaquín

1810 *Relación histórica y moral de la portentosa imagen... que se venera en una de las cuevas de San Miguel de Chalma...* México: Casa de Arizpe.

SICARDO, Joseph

1683 *Interrogatorio de la vida y virtudes del Venerable hermano fray Bartolomé de Jesús María, Natural de Xalapa. Religioso lego del Orden de Nuestro Padre Sant Agustín...* México: Imprenta de Juan de Ribera.

TORQUEMADA, Juan de

1979 *Monarquía Indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio

1944 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. México: Patria.

VETANCURT, Agustín de

1960-1961 *Teatro mexicano...* Madrid: J. Porrúa Turanzas, «Chimalistac, 8-11».

