Una historia de «Transilvania o Valaquia» en la Nueva España (1643-1692)*

A Story from «Transylvania or Wallachia» in the New Spain (1643-1692)

Marcos Cortés Guadarrama
http://orcid.org/0000-0002-0363-7539
Universidad Veracruzana
MÉXICO
marccortes@uv.mx

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 9.1, 2021, pp. 437-452]
Recibido: 30-10-2020 / Aceptado: 04-12-2020
DOI: http://dx.doi.org/10.13035/H.2021.09.01.26

Resumen. Juan Eusebio Nieremberg glosó una historia legendaria de un rey Dacio en *De la devoción y patrocinio de san Miguel* (Madrid, 1643), cuya fuente original se halla en el *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis. La historia aparecerá en la Nueva España en una edición pirata. Al texto del jesuita se le unirá una tradición textual hagiográfica postridentina de gran aceptación trasatlántica en donde también se desarrolla el imaginario de lo transilvano y lo húngaro, tal y como se observa en las inserciones de santos oriundos de ese territorio europeo en obras como el *Flos sanctorum* (1599-1609) de Pedro de Ribadeneira y en *Ideas de virtud en algunos claros varones de la Compañía de Jesús* (1643-1667), también de Nieremberg. Así pues, la presencia del exotismo de lo transilvano y lo húngaro —territorios propicios para la recreación literaria del triunfo del catolicismo sobre los infieles— se infiltrará y formará parte del imaginario de la élite intelectual jesuita criolla de la Nueva España y sus intereses locales de construir y proponer un territorio novohispano tan digno de santidad como el territorio europeo. Como ejemplo de esta cuestión se revisará el caso de la *Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel san Miguel* (Sevilla, 1692) de Francisco de Florencia, obra inspirada en la mencionada obra de Nieremberg de 1643.

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación I+D de Excelencia *La Hagiografía hispánica ante la Reforma protestante* (FFI2017-86248-P) concedido por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad.

Palabras clave. Transilvania; Hungría; Nueva España; arcángel Miguel; hagiografía; Compañía de Jesús.

Abstract. Nieremberg constructed a legendary story of a King of the Dacians in *De la devoción y patrocinio de san Miguel* (Madrid, 1643), which has its origins in the *Llibre dels àngels* of Francesc Eiximenis. The story will show up in the New Spain as an illegal edition. In addition, there will be a Hispanic hagiographic tradition that will develop an imaginary of topics from Transylvania and Hungary, as we can read it in the *Flos sanctorum* (1599-1609) written by Ribadeneira and in the *Ideas de virtud en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*, also written by Nieremberg. Therefore, the presence of the exoticism of the Transylvanian and Hungarian sphere will be infiltered in the imaginary of the intellectual elite of the New Spain and their local interest of building the idea of a territory that definitely deserves the same manifestations of sanctity than the ones that occurred in Europe. As an example, the case of the *Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel san Miguel* (Sevilla, 1692) written by the Jesuit born in Florida, Francisco de Florencia, will be studied. His work was inspirited by the mentioned book of Nieremberg (1643).

Keywords. Transylvania; Hungary; New Spain; Archangel Michael; Hagiography; Jesuit Order.

> La historia es de Malloatis rey de Dacia, que ahora llamamos Transilvania o Valaquia, el cual demás de ser impedido de lengua, padecía ordinarios dolores del vientre, y sobre todo le afligía el ver sus estados sin heredero. Porque, aunque la reina, su mujer, le daba un hijo cada año, ninguno pasaba de él: de tal manera, que cuando le nacía uno, ya el otro avía fallecido. Le aconsejó un santo monje, que tuviese particular devoción con san Miguel, y con el ángel presidente de su reino, y les hiciese en todo tiempo particular honra, y servicio. Lo hizo así el rey muy de veras. Pasado algún tiempo parió la reina dos niños de un vientre, y ambos murieron, con universal sentimiento, y confusión de sus padres, y de todos sus estados. No por eso desfalleció el rey de su devoción, antes concibió nuevo aliento, y con gran confianza del favor de su patrón san Miguel, mandó llevar los cuerpos de los niños difuntos a la iglesia, y que habiéndolos puesto sobre el altar del arcángel san Miguel, todos a Dios pudiesen misericordia, y llamasen en su socorro los príncipes de su guarda: se halló allí con su pueblo, aunque debajo de pabellón, cubierto con las cortinas, o bien para disimular más el dolor, o también para atender más a la oración de que pensaba valerse en caso tan triste, y desahuciado. Clamaba todo el pueblo a Dios, en compañía de su rey, cuando el glorioso príncipe san Miguel se hizo ver al rey, y le dijo: «Yo soy Miguel, príncipe de las batallas de Dios, a quien has llamado en tu ayuda. Tus fervientes ruegos, y los de todo este pueblo, acompañados con los nuestros, ofrecimos y presentamos ante Dios nuestro Señor, e inclinado a ellos su majestad, quiere resucitar a tus hijos. Tú mejora en adelante tu vida, reforma tus costumbres, y las de tus vasallos: no des oídos a malos consejeros, restituye a la Iglesia las cosas que usurpaste para acomodar tus palacios (culpas porque Dios así te castiga) y para que más obligados acudas a lo que te aconsejo, mira tus dos hijos restituidos a la vida: y sabe que nosotros les miraremos por ella. Demás de esto, de hoy más serás libre del impedimento de la lengua. Mas advierte no seas ingrato al glorioso arcángel, príncipe de tu reino, a cuya instancia juntos

> hemos alcanzado de Nuestro Señor, que usase de esta misericordia contigo: y porque más lo ames, quiero mostrártelo». Apareció luego en traje real, con cetro en la mano y corona en la cabeza, en señal del imperio que tenía sobre aquel reino: y habiéndole dado paz al rey, le dejó su bendición, y con ella tan grande consuelo, y tan extraña mudanza en lo interior de su alma, que fue después uno de los más cabales reyes, y más cristianos que se vieron en todos aquellos reinos[1].

Juan Eusebio Nieremberg es el responsable de estas palabras recogidas en su libro *De la devoción y patrocinio de san Miguel*. Cuando esta obra de tema religioso-ascético y propagandístico se imprimió en Madrid, en 1643, no tomaba por sorpresa al imaginario de lo transilvano y lo húngaro recreado por distintos autores españoles. En efecto, sin pretender ser exhaustivos, además de relatos testimoniales escritos por excautivos de los turcos[2], estaban ya las tragicomedias de Lope de Vega, *El rey sin reino* (1625) y *El animal de Hungría* (1617), dos ejemplos[3] del exotismo y patriotismo cristiano al que podía evocar un territorio alejado de la Corona española que estuvo muy en contacto y lucha constante contra el Imperio Otomano.

Lo curioso es que este mismo imaginario hará un viaje trasatlántico y aparecerá en la Ciudad de México antes de 1650, en una edición de la aludida obra de Nieremberg. Así se comprueba que, en ambas orillas del Atlántico, Transilvania y Hungría —y el exotismo al que evocaban como símbolo y parábola de los logros y triunfos de la Iglesia católica en el territorio de Europa centro-oriental— formaron parte de los textos hagiográficos del siglo XVII que circularon profusamente por el territorio novohispano. Entre otras cuestiones, y desde las intenciones de la Reforma católica, en estos se impulsará el culto y la figura del arcángel Miguel; el culto de santos de origen húngaro, gracias al trabajo del hagiógrafo Pedro de Ribadeneira, con su *Flos sanctorum* (1599-1609) —revisado y añadido por Nieremberg—; y el trabajo de algunos miembros de la Compañía de Jesús por aquellos territorios en *Ideas de virtud en algunos claros varones de la Compañía de Jesús* (1643-1667), obra de Nieremberg y Alonso de Andrade. Este esfuerzo encontrará en el virreinato americano una gran aceptación y una fuente de inspiración para la materialidad de una cultura escrita llevada a cabo por los criollos de la Nueva España, concretamente, en la obra del jesuita Francisco de Florencia: *Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel san Miguel a Diego Lázaro de San Francisco* (1692).

Así pues, se hace evidente que en las intenciones literarias de los miembros de la Compañía de Jesús, tanto de los peninsulares, como de los criollos novohispanos, responden a un interés político y propagandístico para, por una parte, cerrar filas desde el centro de la Corona española hasta sus virreinatos americanos contra los enemigos de la fe católica y para beneficio de su propia orden religiosa; y, en

1. Nieremberg, *De la devoción y patrocinio de san Miguel*, fols. 6-9.
2. Ejemplo de esta literatura sería las memorias de Diego Galán, *Cautiverio y trabajos de Diego Galán natural de Consuegra y vecino de Toledo 1589 a 1600*.
3. Obras teatrales a las que se les puede unir *El prodigioso príncipe transilvano*. Ver Sâmbrian, 2010, pp. 947-950.

lo local, desde las intenciones del criollismo, impulsar la idea de la Nueva España como una tierra inmaculada, donde lo nacido en ella era de igual validez, o incluso mejor, que el territorio europeo, cuna de protestantes herejes para la fe católica[4].

1. «Transilvania o Valaquia» en la prosa jesuita: un imaginario con trasfondo económico y político

Nadie dudaba que un libro como el escrito por Eusebio Nieremberg, que llevase por título *De la devoción y patrocinio de san Miguel, príncipe de los godos, y protector de España*, sería un negocio redondo para la imprenta que se viera involucrada en su proceso de edición. Las narraciones del arcángel Miguel poseen una trayectoria sumamente exitosa en la literatura bajomedieval hispánica. Sin pretender ser exhaustivos con esta cuestión, basta con referir que su historia legendaria aparece compilada en diversos *Flores sanctorum* castellanos, en las dos familias de traducción que remontan su tradición —antes de la imprenta— en las versiones manuscritas castellanas[5] que tienen por fuente el trabajo de Jacobo de Vorágine y sus colaboradores, en el seno de la orden de los predicadores a mediados del siglo XIII; también aparece en los *Flores sanctorum* postridentinos antes de las reformas de Villegas y Ribadeneira; y, por supuesto, en las obras de estos dos autores, tal y como veremos más adelante. Asimismo, el arcángel Miguel es una figura central en obras hispánicas claves de la angelología tardomedieval, como el *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis (1392); y en otras formas de expresión propias del humanismo renacentista, como los grabados de Hieronymus Wierix (1553-1619). De este modo, la propuesta del jesuita encuadraría en una renovación del culto del arcángel como una medida contrarreformista, pues, aunque en España ya no había enemigos «musulmanes» como en otros tiempos, san Miguel también podría defender a España de los «nuevos» herejes, tal y como lo había hecho ya en la legendaria batalla de Clavijo, peleando al lado de Santiago[6].

Desde un defensivo catolicismo se explica esta propuesta centrada en dar nuevos bríos a la popularidad y devoción del arcángel comandante de las huestes de Dios. Con base en estos hechos se explican también las razones que llevarán a la viuda de Bernardo de Calderón a realizar una edición contrahecha de la obra del jesuita en México, tomada de la impresión madrileña de 1643. Es más, si el libro se hubiese impreso durante los diez años de privilegio de su autor[7], también se trataría de una edición pirata[8]. Así es como esta parábola del «rey Malloatis de Dacia» hará su aparición en la Nueva España: por medio de cierto interés económico proveniente desde la actividad editorial novohispana. De hecho, el libro pirata quizá se imprimió en el corazón de México en el mismo año que la versión oficial madri-

4. Mayer, 2012.
5. Aragüés Aldaz, 2012, pp. 329-386.
6. Nieremberg, *De la devoción y patrocinio de san Miguel*, fol. XVIII.
7. El libro no posee fecha de impresión en su portada.
8. La ilegalidad de este trabajo pasaría inadvertida al del Santo Oficio de la Inquisición, preocupado más por la herejía y sus manifestaciones que por estas minutas del poder civil, de ahí, quizá, el arriesgado atrevimiento de esta imprenta novohispana. Ver Villasana Baltazar y Rodríguez Domínguez, 2019, pp. 91-92.

leña, por las razones a las que se aludirá más adelante, al estudiar la obra del criollo Francisco de Florencia.

Nieremberg da lugar a la historia del «rey Malloatis» en el primer capítulo de su obra. Lo hace tras cinco folios cargados de doctrina, en los que afirma las razones por las que los santos doctores de la Iglesia juzgan tan importante el culto del arcángel Miguel. Sin embargo, no sólo la autoridad doctrinal prueba tal hecho, sino que también «las historias lo demuestran». Habrá varias de estas a lo largo de su obra, pero la cita con la que iniciamos este ensayo está antecedida por la siguiente advertencia: «Ahora sólo quiero prevenir este argumento con una, no solamente por ser raro milagro de la protección de san Miguel, para con un rey trabajado, sino por misterio de un reino afligido, y necesitado de acudir a la invocación de este poderoso patrono»[9]. El recurso literario del jesuita se inscribe en una tradición del género hagiográfico en romance que, desde los primeros incunables castellanos que coleccionaban distintas vidas de santos bajo el título genérico de *Flos sanctorum*, estaba en claro que sería el cuento y el milagro los que darían gusto al lector u oyente, y no la doctrina cristiana pura y dura, las cuales provocarían su disgusto y cansancio[10].

La historia de Nieremberg es una glosa que tiene por fuente[11] el capítulo XXV de la quinta y última parte del *Libro de los ángeles* de Eiximenis: «Cómo san Miguel hizo muchos milagros e grandes maravillas contra el rey de Dacia, que es en fin de Alemania»[12]. La historia es mucho más detallada en el franciscano, pues su obra de finales del siglo XIV —y que prolongó su vida por algunas impresiones del siglo XVI— abunda en cada uno de los pecados del rey «Molloati» y cómo fue llevado a la devoción del arcángel Miguel por «san Bedasco». Asimismo, Eiximenis refiere que la historia que gustará a Nieremberg dos siglos y medio después aparece, originalmente, «en la vida de san Jocho, rey de Dacia». Una lectura comparada de los textos evidencia que el jesuita adapta su relato según los decretos del Concilio de Trento (1545-1563), en especial, en lo que atañe a las ocho proposiciones[13] que aclaraban el papel de los santos —incluyendo el poder del arcángel— en tiempos

9. Nieremberg, *De la devoción y patrocinio de san Miguel*, fol. 6.

10. Así en varias lecturas compiladas en uno de los primeros incunables de la Península Ibérica: *Flos sanctorum con sus etimologías* (*ca.* 1480) y también en el incunable de Burgos de 1497. Ver Cortés Guadarrama, 2018, «Introducción», pp. 9-154.

11. Así como una referencia a la fiesta del arcángel Gabriel (18 de marzo).

12. Eiximenis, *Libro de los ángeles*, fols. CXXIIIv-CXXIIIIr.

13. «1.ª que los santos del cielo no deben invocarse; 2.ª que no ruegan a Dios por los hombres; 3.ª que es una idolatría invocarlos, para que rueguen por nosotros aun singularmente; 4.ª que esto es contrario a la palabra de Dios y al honor de Cristo; 5.ª que es una demencia suplicarles con la boca y con el corazón; 6.ª que los cuerpos de los Santos por los cuales nos concede Dios muchos beneficio, no deben ser venerados; 7.ª que las reliquias de los santos y sepulturas de los Santos no deben ser honradas; 8.ª que en vano se frecuentan sus historias para implorar los ausilios [*sic*] de Dios» (*Concilio de Trento*, 1847, p. XLII).

de la Reforma católica[14]. Finalmente, llama la atención cómo el territorio Dacio era una zona indeterminada más allá de Alemania para una élite religiosa hispánica bajomedieval; mientras que, para el jesuita del siglo XVII, es claramente una historia legendaria ocurrida en territorios transilvanos o valacos. No obstante, algo de esa indeterminación sigue presente en Nieremberg, quien no distingue entre dos de los tres principados históricos rumanos: Transilvania, Valaquia y Moldavia. La recreación literaria de estos territorios puede leerse en el poema popular más importante e identitario del pueblo rumano: *Mioriţa* (*La ovejita*)[15].

Por una parte, la élite intelectual novohispana no recibiría con extrañeza la mención de tan alejado territorio europeo. Menos aún si consideramos el cosmopolitismo de la Ciudad de México hacia 1640: todo un crisol de culturas (indígenas, europeos, africanos y asiáticos) y distintos colores de piel que convivían con las más diversas materialidades de la cultura, incluso con productos de las lejanas islas Filipinas y otros territorios, tales como China, Japón, Siam, Camboya, etc.[16], gracias a la nao de Manila que zarpaba desde «el puerto de Cavite, cercano a Manila, hacia Acapulco»[17]. Todo ello sin pasar por alto que un importante sector de esa sociedad novohispana ya contaba con un imaginario de mártires de Dios por aquellas regiones orientales de Asia[18]. Por otro lado, la parábola que construye Nieremberg con su relato balcánico no excluye a los súbditos del virreinato de la Nueva España, pues es un ejemplo no sólo para una localidad determinada, sino para todas las repúblicas del orbe hispánico:

> Esta historia es jeroglífico de una República trabajada, cuando sus más cercanos consejos, y preñados intentos no se logran, y más paran en abortos, que en partos, cuando no se prospera efecto de sus acuerdos, y un mal suceso se sigue a otro, y una desgracia viene después de otra, cuando la nacen los hijos de sus resoluciones muertos, cuando siente dolores en las entrañas, y no sabe qué decirse, cuando la voz de lo que es más cierto está turbada, y la verdad tartamudea. Para la República, que se ha visto en estado parecido a este, es santísimo consejo la devoción de este grande Serafín, en el que puede esperar la prosperidad de sucesos, el logro de sus intentos, la resurrección de sus dichas, el reparo de su estado,

14. En la versión del jesuita hace aparición el mismísimo Dios, presentado por el arcángel, para otorgarle su bendición al rey Dacio, elemento del todo ajeno en la versión bajomedieval del franciscano: «E dice la historia que luego apareció allí el santo ángel príncipe de aquel reino vestido con vestido con vestidura real con corona muy preciosa en la cabeza e con precioso cetro en la mano e besó al rey e lo bendijo. En el cual beso él sintió gran mudamiento de sí mismo e después de esto fue muy santo hombre e castigó e emendó así mismo de todos los vicios e gobernó todo su reino e a sus fijos con muy gran devoción de san Miguel e del glorioso príncipe del su reino e fizo después muchas maravillas de sí mismo. E dichas las palabras suso dichas de san Miguel desapareció la visión» (Eiximenis, *Libro de los ángeles*, fol. CXXIIIIr).
15. El poema pertenece a la tradición oral con miles de versiones. Eliade, 1985, pp. 227-257, desde el campo de estudio de la historia de las religiones y el folklore, le dedica uno de los estudios más completos que se pueden encontrar traducidos al español.
16. Oropeza, 2016, pp. 347-363.
17. Oropeza, 2016, p. 350.
18. Rubial García, 2001, pp. 133-160.

> el alivio de sus dolores, y la voz mejorada de acertados, y dichosos consejos, si venera, y honra este gran Príncipe de la República del cielo, y dichoso Abogado de las Repúblicas de la tierra, que de él se valieren[19].

En este ejemplo de lo que es una «república trabajada» sorprende la transformación radical del arcángel Miguel en la pluma de Nieremberg: ya no es el guerrero medieval, comandante y símbolo absoluto del triunfo del bien en la batalla cósmica contra el mal (representado por Lucifer). Ahora es un «Príncipe de la república del cielo y Abogado de las repúblicas de la tierra». El giro se apega a los esfuerzos de una hagiografía postridentina que, desde el trabajo de Alonso de Villegas y las seis partes su *Flos sanctorum* (1578-1603), abandonó fuentes y recursos literarios medievales para entonces rebasados en su propósito catequético y propagandístico, tal y como lo era la *Legenda aurea*, de Vorágine. Ahora los materiales sobre los cuales se compondría todo *Flos sanctorum* postridentino se basaría en las obras de Lorenzo Surio (1522-1578), en un inicio protestante, mas luego convertido al catolicismo, autor de «el santoral más canónigo de la Contrarreforma»[20]; y de Luis Lippomano, participante en el Concilio de Trento, el primer autor en entregar un *Flos sanctorum* reformado que inicia con una «diatriba contra los luteranos»[21].

Para el caso de la Compañía de Jesús, Pedro de Ribadeneira (1527-1611) será el que asuma la tarea de crear una poética hagiográfica defensiva con su *Flos sanctorum*. Entre otros recursos, aludirá en enésimas ocasiones a «fray Lorenzo Surio» —muy por encima de Lippomano y otras fuentes—, y el tomo de donde basa su propia versión de las *vitae* que compila. La primera parte, con santos ortodoxos celebrados en los primeros seis meses del año, saldrá en 1599, dedicado a la reina Margarita de Austria; la segunda parte, con santos para los siguientes seis meses, verá la luz en 1601. Los «extravagantes», es decir, santos que no aparecen en el *Breviario romano*, tendrán que esperar hasta 1604[22].

Junto con el de Villegas, el *Flos sanctorum* del jesuita será uno de los más populares por el territorio de la Nueva España[23]. En la impresión de 1609 (año de la versión definitiva de la obra)[24], aparecerán compilados los primeros santos jesuitas: junto a Loyola, que ya aparecía en la versión de 1601, aparecerán las vidas de Francisco Javier, Francisco de Borja, Luis Gonzaga y Estanislao Koska. Pero, además, en esa específica impresión del *Flos sanctorum* aparecerán compilados

19. Nieremberg, *De la devoción y patrocinio de san Miguel*, fol. 9.
20. Baños Vallejo, 2019, pp. 28-29.
21. Baños Vallejo, 2019, pp. 25-27.
22. Burgo García, 2019, p. 94.
23. La BNM conserva las impresiones del XVII de 1624, 1675 y 1688; y en la Biblioteca Histórica José María Lafragua, las de 1609, 1643, 1651 y una más de 1675. Por otra parte, esta aludida popularidad ya he tenido oportunidad de estudiarla en otros trabajos, en la influencia del *Flos sanctorum* de Villegas en la América española (ver Cortés Guadarrama, 2020, pp. 527-547); la lectura y posesión de *Flores sanctorum* en bibliotecas de caciques indígenas en la Nueva España (en prensa b); y la conceptualización de los postulados de Trento ejemplificados en los aspectos demonológicos de los legendarios pretridentinos y postridentinos (en prensa a).
24. Burgo García, 2019, pp. 9, 23, 25, 69 y subsiguientes.

cuatro santos húngaros: santa Margarita de Hungría (28 de enero), san Esteban, rey de Hungría (20 de agosto), san Emerico (4 de noviembre) y santa Isabel de Hungría (19 de noviembre). Por una parte, ya se tiene en claro que con estas inclusiones la intención de Ribadeneira era cautivar a un sector netamente cortesano, creando una especie de espejo para príncipes[25]. Por otra parte, también se ha establecido que la incorporación de estos santos tenía por intención conectar con la corte de los Habsburgo, particularmente, desde los casos femeninos[26].

Lo que hasta el momento ha pasado por alto es que estas inclusiones del santoral recrean, desde una de las literaturas de mayor éxito durante el siglo XVII, el imaginario de lo húngaro —tan en relación con lo transilvano, mas aún en ciudades como Cluj-Napoca (en rumano) o Kolozsvár (en húngaro)—. Por supuesto, la aportación será dentro de los límites del género hagiográfico que, desde su distribución en compendios manuscritos medievales, destaca por la escasa personificación de sus protagonistas y la repetición de los mismos tópicos y códigos narrativos[27]. A pesar de ello, el aporte contrarreformista está ahí e influirá —junto con otros ejemplos de la hagiografía postridentina— en el imaginario con el que se llevó a cabo la construcción textual de una hagiografía ya netamente novohispana. Sin duda, las mujeres húngaras añadidas al santoral ofrecen un modelo de santidad interesante, tanto por las reflexiones de Ribadeneira[28] como por el recuento que hace de algunos milagros[29]; pero, en el modelo de santidad masculino, concretamente en san Esteban, rey de Hungría, se ofrecen los datos más sobresalientes de esa región central europea, más conocida en el orbe hispánico desde la recreación literaria por diversos géneros literarios, que por la objetividad y análisis históricos, tal y como se observa desde la prosa hagiográfica de Ribadeneira:

25. Burgo García, 2019, p. 84. explica que este efecto se explica porque todos son santos nacidos en la corte, una «Royauté sacreé» (el concepto es de Robert Folz) que está presente desde la hagiografía pretridentina pero ahora, con el jesuita, es ampliada, hacia figuras como princesas, duquesas, etc.
26. Greenwood, 2012, pp. 1-43.
27. Cortés Guadarrama, 2018, pp. 10-16.
28. En el caso de santa Isabel de Hungría: «Mucho se engañan los que piensan que las leyes de la verdadera nobleza son contrarias a las leyes de Cristo, y que no se puede juntar en uno humildad y grandeza: porque la ley de Cristo no es contraria a la ilustre sangre, ni a la alteza del estado, y señorío que él da a quien es servido; sino a los vicios, y malos usos, que los hombres introducen en sus estados, pensando que la grandeza de ellos consiste en desechar todas las leyes de Dios, y vivir a su apetito, y libertad, como un caballo desbocado, y sin freno» (Ribadeneira, *Flos sanctorum, Sexta parte*, fols. 248-249).
29. «Una vez [santa Isabel] vio un mozo en su compostura, y traje distraído; se lo dijo, y que si quería que hiciese oración por él, respondió el mozo que sí, y que le rogaba mucho que así lo hiciese: ella se puso en oración, y mandó al mancebo que hiciese otro tanto; el cual perseverando la santa en la oración, comenzó a decir: '¡Cesad, señora, cesad!' Y como ella no cesase, antes con mayor fervor continuase su oración. Tornó el mozo con mayor ansia a clamar: ¡Cesad, señora, que me abraso!, y levantaba los brazos y hacía visajes como loco. Llegaron a ella, hallaron que tenía los vestidos tan calientes del fuego que salía de su cuerpo, que apenas los podían tocar con las manos. Con esto mudó el mozo su vida, y de distraído que antes avía sido, se trocó en otro hombre, por la oración de santa Isabel» (Ribadeneira, *Flos sanctorum, Sexta parte*, fols. 251-252).

> La Hungría tiene nombre de los hunos, que la sujetaron, y habitaron; entre los cuales hubo un príncipe, y valeroso capitán, llamado Geysa, el cual era un hombre severo, y en gobierno para con los suyos áspero, y mal acondicionado; y para con los otros (especialmente cristianos) era humano, benigno, y liberal. Siendo aún Gentil, comenzó a domesticarse con los cristianos, y darles fácil entrada en su ducado de Hungría, mandándoles acoger bien, y hospedar, y a los clérigos, y monjes acariciarlos; y finalmente, habiéndolos oído, y tratado, alumbrado del Cielo, conoció su ceguedad, y recibió la luz evangélica, y se abrazó con Jesús Cristo, verdadero Dios, y único Señor nuestro. Luego que fue bautizado, deseó comunicar a los otros vasallos la gracia del Señor, que él había recibido; para esto, domar a los rebeldes, animar a los obedientes, e instituir en Hungría varios obispados, y muchos ministros de Dios, para cultivar aquella viña tan inculta, y llena de malezas. Mas estando con este cuidado, una noche le apareció un Mozo hermoso sobremanera, que le dijo: «La paz sea contigo, escogido de Cristo: deja ese cuidado, porque no harás tú por ti lo que piensas, ni Dios se quiere servir de ti para eso, porque tienes las manos llenas de sangre humana. Tendrás un hijo, que será rey, y del número de aquellos Reyes eternos. Este pondrá en obra por consejo divino lo que tú has pensado»[30].

Evidentemente, se trata de la prehistoria legendaria de san Esteban I de Hungría, cuya muerte ocurrirá «en el año 1034», según Surio. Curioso que sea otro Esteban quien impulse el sueño de «instituir en Hungría varios obispados, y muchos ministros de Dios, para cultivar aquella viña tan inculta, y llena de malezas», mas en otras circunstancias insospechadas para la Iglesia medieval. En efecto, quinientos años después, nacerá (en 1533) el famoso príncipe transilvano Esteban Báthory. El transilvano defenderá el catolicismo en un momento lleno de incertidumbre y escisión en el seno de la Iglesia debido a la Reforma. Entre sus estrategias defensivas, en 1579 trajo a los jesuitas y construyó un colegio para ellos en Koloszvár (Cluj-Napoca) que terminaría por convertirse en una universidad en 1581[31], en la cual se educará Pedro Pázmány (1570- 1637), también transilvano de nacimiento, en la ciudad de Nagyvárad (en húngaro) Oradea (en rumano). Su vida será tan significativa para la causa del catolicismo que se le incluirá entre los jesuitas compilados en varios volúmenes por Nieremberg (1643-1647) y cuyo trabajo terminará Alonso de Andrade, añadiendo dos tomos más (1666 y 1667)[32]. Pázmány aparecerá en volumen titulado *Firmamento religioso de lúcidos astros, en algunos claros varones de la Compañía de Jesús* (1644), en donde se afirma, entre otras cuestiones[33], su noble linaje, proveniente de marqueses italianos, y de las grandes virtudes que tuvo desde siempre como defensor del catolicismo por toda Hungría. Entre sus virtudes, destaca que todo lo que escribió «fue muy deseado», y así debió haber sido, pues se le atribuyen, por lo menos, una veintena de obras en húngaro (sin contra las escritas

30. Ribadeneira, *Flos sanctorum, Sexta parte*, fols. 573-574.
31. Sâmbrian, 2013, p. 543.
32. Betrán, 2014, pp. 715-748.
33. «Entró desde su primera edad en la Compañía […] el celo que tuvo de salud de las almas y de ayudar a su patria, con tal conato lo empleó todo en las misiones por toda Hungría, que adquirió entre todos generalmente reputación grande de sus virtudes […]» (Nieremberg, *Firmamento religioso de lúcidos astros*, fol. 666).

en latín), entre las que destaca el *Libro de las oraciones* (*Imádságos könyv*, 1606). Justamente, Pedro Pázmány fue un jesuita fundamental para luchar contra el protestantismo y el asentamiento y dominio del catolicismo en Hungría y Transilvania.

El libro de Nieremberg y de Andrade también será difundido por la Nueva España con éxito[34]. Y de este modo, con este imaginario hagiográfico de trasfondo —en donde Europa centro-oriental estaba presente en la prosa jesuita que se divulgaba y se consumía en territorio novohispano—, se construirán los textos que servían a la causa del criollismo. En específico, en la obra de Francisco de Florencia hacia finales del siglo XVII, *Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel san Miguel a Diego Lázaro de San Francisco*, la cual surge bajo un fuerte influjo de la primera intención de Nieremberg aquí revisada.

2. Francisco de Florencia y una advocación del arcángel Miguel: corrección al canon desde Nueva España

La obra y la biografía del jesuita ya ha sido motivo de estudio para la edición de alguna de sus obras o para el análisis de su producción dentro de la llamada literatura hierofánica[35]. Cuando el jesuita criollo escribe su obra, es consciente de que no es el primero en contar sobre la aparición del arcángel en Tlaxcala, en 1631. Efectivamente, en su texto consignará que, en 1645, el primero fue el «presbítero natural de la Ciudad de Puebla de los Ángeles, el Licenciado Pedro Salmerón», quien integrará su breve obra dedicada a la aparición de san Miguel del Milagro en su hagiografía individual consagrada a la madre Isabel de la Encarnación[36]. Sin embargo, Florencia confesará que su fuente primordial se basa e inspira en el libro de Nieremberg. Además, declara que su intención no es repetirlo, volviendo a recontar del porqué se le debe tener en altísima estimación entre los «principales ministros de su corte celestial»[37]. Su misión es otra y, para llevarla a cabo, es evidente que conoce muy bien el libro del arcángel de 1643, llegando, incluso, a citar el mencionado año de impresión. Además, sabe de una segunda impresión del libro de Nieremberg, en donde se insertó la relación del Licenciado Pedro Salmerón[38]. De tal modo que se podría especular que leyó directamente de la edición madrileña o que la imprenta mexicana publicó ese mismo año la edición pirata del libro de Nieremberg, y que esa fue la edición que el jesuita tuvo en sus manos. Como sea, lo que sí está claro es que Florencia leyó el episodio de un rey de Dacia, de «Transilvania o Valaquia», junto con todas las muchas declaraciones asentadas por Juan Eusebio Nieremberg, las cuales lo llevan a llamarlo «erudito y santo padre».

34. Hay un ejemplar con los seis tomos en la Biblioteca Histórica José María Lafragua.
35. Rubial García, 1995 y 2008.
36. Salmerón, *Vida de la madre Isabel de la Encarnación*, fols. 96-98.
37. «Porque asunto lo emprendió, y consiguió felizmente el venerable P. Juan Eusebio Nieremberg en su libro intitulado *Devoción y patrocinio de san Miguel, Príncipe de los Ángeles*, que sacó en el año de 1643, en que averiguó con exquisita erudición, y piedad, lo encumbrado de su naturaleza, lo sublime de su gracia» (Florencia, *Narración de la maravillosa aparición*, fol. 2).
38. Florencia, *Narración de la maravillosa aparición*, fol. 2.

Así pues, Francisco de Florencia aprovechará el camino andado en el impulso contrarreformista propuesto por su antecesor jesuita y, desde este, su aportación es clara y sin vacilaciones:

> El empeño de este tratado, sólo es sacar a la luz para edificar de este reino de la Nueva España y en particular de la Diócesi [*sic*] de la Puebla de los Ángeles, y su distrito, la admirable aparición, que hizo ahora sesenta años, y los milagros, que en ella, y después de ella ha obrado en los que han visitado su santuario, y en él han invocado su nombre, y se han valido de su patrocinio. Aparición digna de mayor volumen, y de Escritor más calificado; porque mirada a las luces de su grandeza, puede señalarse, como ponderarse después, entre las más celebradas, que venera la Iglesia y cuentan las Historias[39].

El libro de Florencia se inserta en la tradición hagiográfica aquí estudiada. Sin embargo, esta opera en un sentido opuesto. Mientras Nieremberg contó de una historia de la periferia europea para beneficio del corazón de la Corona española y sus virreinatos, Florencia cuenta una historia de la América española para ser atendida por europeos, tanto españoles como cualquier otra república católica dispuesta a prestar atención a buenos y cristianos ejemplos trasatlánticos. Justamente, el jesuita criollo reivindica el valor religioso y sagrado de una villa desconocida, salvo para los locales, que está a «una legua de san Bernabé, colonia del curato de santa María Nativitas, Tlaxcala», en donde el arcángel Miguel se le apareció a un indígena adolescente. El lugar cobra relevancia porque está sólo a «cuatro leguas» de una de las ciudades más importantes de la América española desde el punto de vista del impulso de la devoción católica y la creación de venerables para su posible canonización: Puebla de los Ángeles.

Por una parte, puede decirse que la obra posee una técnica escritural ya netamente novohispana para la difusión de advocaciones de imágenes de vírgenes y santos locales[40], que halló la inspiración de su quehacer en el esfuerzo contrarreformista que desarrollaron jesuitas como Ribadeneira y Nieremberg. Como se ha comprobado, ellos impulsaron una hagiografía que daba cuenta de ciertas historias y personajes acaecidos en reinos europeos centro-orientales algo alejados de la Corona española, pero que, en la materia literaria, permitía su recreación en donde se enriqueció un imaginario de batallas ganadas por el catolicismo sobre los infieles. En este sentido, la aparición del arcángel a un indígena se apega a esta tradición y se convierte en un alegato del triunfo del catolicismo en uno de los virreinatos más alejados de la Península Ibérica. Para sustentar su esfuerzo, el criollo nacido en Florida se comprometió con el propósito universal para el orbe hispánico de ver vencer a la Iglesia católica de sus enemigos, a través del arcángel Miguel. Así pues, también basará su obra en las fuentes postridentinas que revolucionaron la manera en cómo se escribían los compendios hagiográficos. En concreto, cita a Surio, lo cual no es gratuito, pues no sólo es la autoridad preferida de Ribadeneira,

39. Florencia, *Narración de la maravillosa aparición*, fol. 2.
40. Rubial García, 2008, pp. 121-132.

sino que, además, en comparación con Lippomano, es un hagiógrafo más flexible al incluir una serie de historias de santidad extravagantes, es decir, que no aparecen registradas en el *Breviario romano*.

Por otra parte, la historia de la aparición de san Miguel, ocurrida a un indígena, sirve a la causa del criollismo. En efecto, como ya se ha sugerido[41], Francisco de Florencia publicará su texto en la imprenta sevillana de Tomás López de Haro, y desde ahí se le ofrece la oportunidad de mostrar al territorio europeo, lleno de historias milagrosas —como la del rey Malloatis de Dacia—, que en Tlaxcala ha ocurrido una aparición maravillosa del arcángel. Demostrando así que la Nueva España era una tierra digna de las apariciones más portentosas del credo cristiano. Una tierra con las mismas virtudes católicas que las acaecidas en Europa, e incluso mayores, pues la América española estaba libre de pestilencias heréticas y de personajes como Arrio, Pelagio, Lutero, Calvino y otros herejes[42].

En esta dirección, la mayor demostración en pro del criollismo novohispano vendrá asociada con el milagro que involucró la manifestación del arcángel en 1631: la aparición maravillosa de agua con la cual los lugareños y peregrinos realizaban las más diversas curaciones para distintos males, incluso más allá de las enfermedades[43]. En efecto, para hablar de las virtudes del agua, había que recurrir a una autoridad del arte de la medicina occidental para desmentir sus argumentos, y ninguna obra como *Sobre los aires, aguas y lugares*, de Hipócrates, para debatir sobre esta cuestión. Sin embargo, la crítica a la autoridad europea representada por el médico de Cos no será de manera directa, sino sesgada, a través de la obra de otro criollo oriundo del otro gran virreinato americano. Así pues, Florencia aplaudirá las tesis del criollo agustino, fray Antonio de la Calancha[44] —nacido en lo que hoy corresponde a Sucre (Bolivia)—, al ir contra Hipócrates y contradecir que las aguas nacidas «al austro o al medio día son malísimas»[45]. Para tal propósito, Calancha sustentará sus declaraciones en una tradición de estudiosos religiosos del Nuevo Mundo que se remontan al jesuita Joseph de Acosta[46]. Sin embargo, tras el reconocimiento, Florencia inmediatamente le critica a Calancha que se haya atrevido a decir mal de las aguas de Tlaxcala —precisamente las del santuario de san Miguel del Milagro—, y ponerlas junto a las malas aguas de Lion (Francia), Egipto y Tracia, conocidas por producir diversas enfermedades. Florencia disculpará la intención del agustino, pues «con ciego amor» quieren los autores que las cosas de su patria sean las mejores del mundo[47]. Así pues, Florencia corregirá las declaraciones de Calancha, diciéndole que las aguas de Tlaxcala no crean sarna, como entendía el agustino, sino que, por el contrario, las curan y, junto con ellas, muchas otras en-

41. Rubial García, 2008, p. 127.
42. Mayer 2012; Rubial García, 2001.
43. La venerable Isabel de la Encarnación se protegía de los ataques de demonio con el agua y la tierra del santuario de san Miguel del Milagro Ver. Salmerón, *Isabel de la Encarnación*, fol. 96.
44. Florencia lo llama «erudito escritor de las cosas del Perú» y se refiere que la crítica a Hipócrates aparece en el capítulo 8 del Libro I de *Chrónica de san Agustín* (*Narración de la maravillosa aparición*, fol. 53).
45. Florencia, *Narración de la maravillosa aparición*, fol. 53.
46. *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla, Juan de León, 1590.
47. Florencia, *Narración de la maravillosa aparición*, fol. 54.

fermedades más; y que el error de fray Calancha fue no saber que el nombre del río que cruza por el santuario es conformado «de tres dicciones mexicanas: *Cahuatl*, que quiere decir grano, o roncha o sarna, o viruela. *Atl*, que es agua, y pan, que es una proporción de lugar, que es los mismo que *en donde*»[48].

En resumen, la tesis de Francisco de Florencia se fundamenta en la incomprensión. Fray Calancha y todos aquellos que no valoran la virtud del agua de Tlaxcala —y por lo tanto, de los grandes portentos católicos de la Nueva España— es porque desconocen todo de esa tierra, empezando por la etimología del nombre del río que baña el santuario. Pero, es más, como la intención de Florencia es

> satisfacer a este autor, sin salir de mi asunto del Santuario, le doy las gracias, que sea sarna la que crían estas aguas, y que no sea lo que otros discurren en favor de ellas: que este efecto de sacar granos a los que en ellas se bañan, mas las califica de saludables, que de dañosas; porque como los médicos dicen: aguas, que echan fuera los malos humores, no dañan, sino aprovechan; y se ve con evidencia, en que bebidas no crían verrugas, como las de los Pueblos de las sierras de Lima […] Doyle pues de barato, que estas aguas sean nocivas, y que críen la enfermedad, que dicen: para estas aguas, que crían sarna, o viruelas, ha puesto Dios a vista de ellas en el santuario de san Miguel una fuente tan saludable, tan milagrosa, que no hay enfermedad, que no curen, que no sanen sus aguas[49].

Y para rematar, estas aguas no sólo curan enfermedades, sino que ahuyentan a los demonios. Para ello Florencia compondrá otro capítulo para explicarlo. En síntesis, en siete folios y dos capítulos a doble columna, el jesuita criollo hace gala de todas sus armas retóricas para defender la idea de que lo nacido en la Nueva España era lo mejor de los virreinatos americanos, y tan bueno como otras zonas europeas dignas de la aparición y milagros del arcángel Miguel; tan digna como lo ocurrido en los montes consagrados a su devoción, en Italia (*Gargano*) y Francia (*Mont Saint-Michel*), y en territorios aún más alejados del centro-este, en «Transilvania o Valaquia»; y tan digna como los territorios de Hungría donde hubo santos y varones tan ilustres de la Compañía de Jesús, a la que estaba adscrito el mismo Francisco de Florencia, muerto en la Ciudad de México tres años después de la publicación de su libro.

3. Consideraciones finales

Sin lugar a dudas, la hagiografía hispánica es el género literario que tuvo uno de los primeros despliegues a nivel global. Desde los postulados ideológicos de la Contrarreforma y de la mano de Compañía de Jesús, los textos hagiográficos llegaron a la Nueva España trayendo entre sus páginas lugares y personajes lejanos de la Europa centro-oriental, tal y como se ha tenido oportunidad de demostrar en este breve ensayo. En este he intentado establecer una de las primeras aproximaciones a las relaciones hagiográficas entre España y Nueva España con Europa central y

48. Florencia, *Narración de la maravillosa aparición*, fols. 54-55.
49. Florencia, *Narración de la maravillosa aparición*, fol 55.

oriental, tema en el cual queda mucho por hacer. Así pues, estas páginas deben ser consideradas como las primeras coordenadas de un tema de investigación sin duda sugerente. Aquí se asentó que las inclusiones de santos húngaros en Ribadeneira; de virtuosos jesuitas de origen transilvano en Nieremberg y, principalmente, la figura del arcángel —también bajo la pluma de este— fueron determinantes, junto con otros factores e influencias, en la construcción del imaginario hagiográfico novohispano que sirvió a las causas del criollismo, representado en Francisco de Florencia y su obra dedicada a la aparición del san Miguel, en Tlaxcala.

No obstante, si en verdad se pretendiese rastrear el desarrollo del imaginario que Europa Central y del Este provocó en la América española habría que continuarse por esta misma vía —la de la literatura hagiográfica— en el otro gran virreinato, el del Perú. Asimismo, otra vía de aproximación al tema sería a través del género literario del sermón religioso. La Reforma católica no sólo impulsó en el imaginario de los hagiógrafos una serie de enemigos protestantes y de héroes transilvanos y húngaros —tal y como aquí se ha revisado—, también los predicadores solían construir una literatura, a partir de diversas fuentes, para demostrar alguna tesis que servía a su intención catequética y propagandística. Finalmente, a este respecto y prolongando por un siglo más los intereses de esta línea de investigación —mas en un sentido inverso—, interesantísimo sería también estudiar la recepción del discurso jesuita en el exilio tras su expulsión en 1767. Cómo se recibió en Rumania, Hungría, Polonia, etc., las obras compuestas por los jesuitas exiliados en Italia, como la del novohispano Francisco Xavier Clavijero (1731-1787) y su *Historia antigua de México*, cuya aparición en español, toscano, inglés y alemán, la convierten en una obra de gran alcance global.

Aquí sólo estas tres sugerencias para posibles y futuras investigaciones a manera de conclusión. Definitivamente, la fascinación y el imaginario que crea un territorio lejano nunca es unidireccional. Sirvan estas páginas para comenzar a andar el camino en una primera etapa, de Transilvania a la Nueva España.

Bibliografía

Aragüés Aldaz, José, «Los *flores sanctorum* medievales y renacentistas: brevísimo panorama crítico», en *Literatura medieval y renacentista: líneas y pautas*, ed. Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro, Salamanca, La Semyr, 2012, pp. 349-361.

Baños Vallejo, Fernando, «Lutero sobre la hagiografía y los hagiógrafos sobre Lutero», *Studia Aurea*, 13, 2019, pp. 7-40.

Betrán, José Luis, «¿La ilustre compañía? Memoria y hagiografía a través de las vidas jesuitas de los padres Juan Eusebio Nieremberg y Alonso de Andrade (1643-1667)», *Hispania*, LXXIV, 248, 2014, pp. 715-748.

Burgo García, Lorenzo Martín del, *Una hagiografía de autor. La poética del Flos sanctorum de Pedro de Ribadeneira*, Santa Barbara, University of California, 2019.

Cortés Guadarrama, Marcos, «Introducción», en *Flos sanctorum con sus ethimologías. Lo maravilloso hagiográfico*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2018.

Cortés Guadarrama, Marcos, «Una vida de Christo en aimara (1612) a partir del *Flos sanctorum reformado* de Alonso de Villegas», *Rilce*, 36.2, 2020, pp. 527-547.

Cortés Guadarrama, Marcos, «Un caso de interés para la demonología originado en la hagiografía: san Germán y su evolución por los *Flores sanctorum* pretridentinos y postridentinos», *Hispania Sacra*, en prensa a.

Cortés Guadarrama, Marcos, «Un *Flos sanctorum* y un *Contemptus mundi* entre los bienes de un indígena de la Nueva España a finales del siglo XVI: una aproximación a la hagiografía hispánica ante la Reforma protestante», en prensa b.

Eiximenis, Francesc, *Libro de los ángeles*, Burgos, Fadrique de Basilea, 1490.

Eliade, Mircea, *De Zalmoxis a Gengis-Khan. Religiones y folklore de Dacia y de la Europa Oriental*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985.

El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, edición, traducción del latín y notas de I. López de Ayala, Barcelona, Ramón Martín Indar, 1847.

Florencia, Francisco de, *Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel san Miguel a Diego Lázaro de San Francisco*, Sevilla, Tomás López de Haro, 1692.

Greenwood, Jonathan Edward, *The Use and Abuse of Hagiography for Early Modern Life: Pedro de Ribadeneyra and his «Flos sanctorum»*, History, 1st year PhD, Advisor: Richard L. Kagan, Early Modern Europe Seminar, Johns Hopkins University, Department of History, 2012, pp. 1-43.

Mayer, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Nieremberg, Juan Eusebio, *De la devoción y patrocinio de San Miguel, príncipe de los ángeles, antiguo tutelar de los godos y protector de España*, México, Viuda de Bernardo de Calderón, *c.* 1643.

Nieremberg, Juan Eusebio, *Firmamento religioso de lúcidos astros, en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*, Madrid, María de Quiñones, 1644.

Oropeza, Déborah, «La migración asiático libre al centro del virreinato novohispano, 1565-1700», *Relaciones*, 147, 2016, pp. 347-363.

Ribadeneira, Pedro de, *Flos sanctorum, Sexta parte. En que se contienen las vidas de los santos que pertenecen a los meses de noviembre y diciembre. Incluidas otras vidas de santos escritas por el P. Juan Eusebio Nieremberg*, Madrid, Viuda de Juan García, 1717.

Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

Rubial García, Antonio, «Invención de prodigios. La literatura hierofánica», *Historias. Revista de la dirección de estudios históricos del INAH*, 69, enero-abril, 2008, pp. 121-132.

Rubial García, Antonio, «Introducción», en Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

Salmerón, Pedro, *Vida de la madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza, natural de la Ciudad de la Ángeles*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1675.

Sâmbrian, Oana Andreia, «La imagen de Transilvania en *El prodigioso príncipe transilvano* y *El rey sin reino* de Lope», en *Cuatrocientos años del «Arte nuevo de hacer comedias» de Lope de Vega*, ed. Germán Vega García-Luengos y Héctor Urzáiz Tortajada, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2010, pp. 947-955.

Sâmbrian, Oana Andreia, «Deformar con la palabra: la mistificación de la imagen de Segismundo Báthory en el teatro mediante los relatos de Alfonso Carrillo», en *Frontiere: soglie e interazioni. I linguaggi ispanici nella tradizione e nella contemporaneità*, ed. Alessandro Cassol, Daniele Crivellari, Flavia Gherardi y Pietro Taravacci, Trento, Università di Trento, 2013, pp. 541-554.

Villasana Baltazar, Arturo, y Rodríguez Domínguez, Guadalupe, «Un subterfugio editorial mexicano del siglo XVII: la edición contrahecha de la viuda de Bernardo de Calderón», *Bibliographica*, 2.2, 2019, pp. 70-96.