

## IMAGINARIOS FRANCISCANOS DIECIOCHESCOS SOBRE CENTROAMÉRICA: LAS CRÓNICAS DE FR. ISIDRO FÉLIX DE ESPINOSA

### *Eighteenth-Century Franciscan Imaginaries of Central America: The Chronicles of Fr. Isidro Félix de Espinosa*

Esteban LÓPEZ ARGUEDAS  
Temple University  
[esteban.lpez@temple.edu](mailto:esteban.lpez@temple.edu)

Fecha de recepción: 29/07/2025  
Fecha de aceptación: 13/01/2026

RESUMEN: Este artículo examina la representación de Centroamérica en *El Peregrino Septentrional Atlante* (1737) y la *Chronica Apostolica y Seraphica* (1746), escritas por fray Isidro Félix de Espinosa. A través de un enfoque historiográfico, retórico, semiótico y teológico, se analiza cómo estos textos elaboran un imaginario simbólico que transforma a la región en un espacio espiritual, escenografía de milagros, martirios y fracasos institucionales. Particular atención se dedica a las figuras de fray Pablo de Rebullida y fray Antonio Margil de Jesús y a la región de Talamanca, concebida como frontera de la cristiandad y emblema de la resistencia indígena. El estudio concluye que estas crónicas no solo documentan hechos, sino que configuran una teología del territorio que articula el tránsito entre el barroco tardío y los discursos ilustrados del siglo XVIII.

*Palabras clave:* Centroamérica; misiones franciscanas; Talamanca; crónica colonial; retórica barroca; fray Isidro Félix de Espinosa.

ABSTRACT: This article explores the representation of Central America in *El Peregrino Septentrional Atlante* (1737) and the *Chronica Apostolica y Seraphica* (1746), written by fray Isidro Félix de Espinosa. Through a historiographical,

rhetorical, semiotic, and theological approach, it analyzes how these texts construct a symbolic imaginary that transforms the region into a spiritual space, a setting for miracles, martyrdoms, and institutional failures. Special attention is given to fray Pablo de Rebullida, fray Antonio Margil de Jesús and the Talamanca region, conceived as a Christian frontier and a symbol of Indigenous resistance. The study concludes that these chronicles are not merely historical accounts, but vehicles for a theology of space that articulates the transition from late Baroque to Enlightenment discourse in the Eighteenth Century.

*Key words:* Central America; Franciscan missions; Talamanca; colonial chronicle; Baroque rhetoric; fray Isidro Félix de Espinosa.

## 1. INTRODUCCIÓN

Este artículo examina cómo dos crónicas de Fr. Isidro Félix de Espinosa –*El Peregrino Septentrional Atlante: delineado en la exemplarissima vida del Venerable Padre F. Antonio Margil de Jesús* (1737) y la *Chronica Apostolica y Seraphica de Todos los Colegios de Propaganda Fide* (1746)– elaboran una representación particular de Centroamérica en el siglo XVIII. Estas obras, situadas en un período de transición entre el legado del barroco tardío y los albores del pensamiento ilustrado en Nueva España, reflejan una percepción de las regiones periféricas del virreinato como territorios limítrofes de la cristiandad. En tanto cronista, teólogo y misionero, Espinosa crea un discurso que conjuga recursos retóricos heredados con tensiones emergentes sobre la eficacia evangelizadora, la estabilidad imperial y la conservación del orden espiritual. Este estudio adopta un enfoque metodológico que integra herramientas historiográficas, retóricas, semióticas y teológicas para analizar las operaciones discursivas que organizan dicho imaginario.

Las crónicas describen la región centroamericana como un espacio remoto y escasamente conocido, donde los pueblos indígenas son representados como bárbaros, infieles o apóstatas. Esta caracterización no responde únicamente a una mirada etnográfica, sino que opera como una estrategia discursiva que delimita un «afuera» espiritual del Imperio y reactiva el impulso evangelizador. La alteridad indígena es presentada como un obstáculo teológico que requiere la acción heroica del misionero para ser reabsorbida simbólicamente en el cuerpo espiritual del orbe católico. Mientras las zonas urbanas del virreinato adoptan un pensamiento más secular, las periferias –como Centroamérica, y en particular la región de Talamanca– conservan, según estas crónicas, una vitalidad espiritual manifiesta en conversiones masivas de indígenas, milagros, apariciones divinas y episodios de santidad entre los frailes. En estas tierras se reactiva la experiencia hagiográfica que caracterizó a la primera generación de franciscanos en el Nuevo Mundo, configurando un espacio donde lo sobrenatural se manifiesta como sello de autenticidad misional.

Aunque incluyen pasajes descriptivos de corte etnográfico o geográfico, ambos textos están determinados por la retórica barroca y la teología postridentina,

lo que privilegia formas discursivas diseñadas para edificar, conmover y defender el proyecto evangelizador por encima de cualquier aspiración a la objetividad o al registro sistemático de la realidad. Esta retórica no opera simplemente como ornamento, sino como tecnología espiritual que inscribe el texto en una lógica sacramental del lenguaje. La historia no se relata como una serie de hechos verificables, sino como un drama providencial donde el territorio, los sujetos y los acontecimientos son reordenados según los fines salvíficos de la misión. Este desplazamiento tiene implicaciones metodológicas fundamentales: leer a Espinosa exige renunciar a una expectativa positivista y, en cambio, reconocer en su escritura un acto de articulación simbólica del pasado y del espacio colonial.

El análisis revela que la semiosis colonial franciscana construye un discurso en el que espacio, costumbres y acontecimientos históricos se integran en una narrativa cuyo objetivo principal es la consolidación del proyecto misional. Esta lógica discursiva no solo ordena los elementos del mundo colonial según una gramática sagrada, sino que contribuye a la configuración de un marco conceptual que resignifica las periferias del Imperio no como ámbitos marginales sin agencia, sino como escenarios privilegiados de confrontación espiritual, resistencia simbólica y redención escatológica. En este contexto, la narrativa franciscana adquiere un papel central en la elaboración del imaginario dieciochesco sobre Centroamérica.

## 2. FRAY ISIDRO FÉLIX DE ESPINOSA: TRAYECTORIA, RECEPCIÓN Y MARCOS DE LECTURA

Fray Isidro Félix de Espinosa (1679-1755) fue un misionero franciscano, cronista e historiador destacado del colegio de la Santa Cruz de Querétaro. Desarrolló una intensa labor en las misiones del septentrión novohispano, especialmente en las regiones de Texas y Coahuila, y se consolidó como una figura clave en el entramado intelectual y pastoral promovido por los Colegios de Propaganda Fide. Su obra despliega una visión providencialista de la historia sagrada del continente americano, en la que la acción franciscana no se limita a la predicación o al sacramento, sino que se inscribe dentro de un designio divino de restauración espiritual y conquista simbólica del terreno.

La formación teológica y retórica de Espinosa –profundamente influida por el barroco tardío y la espiritualidad postridentina– se manifiesta en textos como *El Peregrino* y la *Chronica*, donde se entrelazan el registro hagiográfico, la teología de la frontera y una narrativa apologética de raigambre tridentina. Su educación inicial con los jesuitas y posterior incorporación a la orden franciscana explican en parte este cruce de lenguajes: precisión doctrinal, tono edificante y exaltación del martirio. La teología de la frontera, entendida como doctrina misional que sacraliza el espacio no evangelizado y lo convierte en campo de prueba espiritual, estructura buena parte de su obra. Milagros, conversiones, visiones sobrenaturales y episodios de santidad no cumplen aquí una función ornamental, sino que

articulan una estrategia discursiva cuyo fin es edificar al lector y consolidar una memoria institucional de la empresa franciscana en el siglo XVIII.

No obstante, la recepción de la obra de Espinosa fue ambivalente. Según Michael B. McCloskey (2015), en su artículo «Fray Isidro Félix de Espinosa: Companion and Biographer of Margil», menos de una generación después de su muerte, otro franciscano, fray Pablo de la Purísima Concepción Beaumont, redactó la *Crónica de la Provincia Franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán*. En ella declara haber utilizado los textos del cronista queretano como guía, aunque los califica de obsoletos. Para 1819, a poco más de medio siglo del fallecimiento de Espinosa, su figura había caído en el olvido, desplazada en parte por el cambio del gusto literario y por la aparente desactualización de su estilo. Sin embargo, en 1899, el historiador Nicolás León editó y publicó la crónica de Beaumont a partir de manuscritos fragmentarios. Tras un análisis filológico riguroso, León concluyó que buena parte del texto no era original, sino una copia casi literal de las obras de Espinosa. La crítica de Beaumont, por tanto, se revela paradójica: mientras denunciaba el anacronismo de su modelo, lo reproducía casi íntegramente, tanto en estructura como en tono y contenido.

Esta percepción crítica sobre la supuesta obsolescencia de Espinosa persistió a lo largo del siglo XIX y buena parte del XX. Los historiadores decimonónicos que se aproximaron a sus textos lo hicieron con la expectativa de encontrar «hechos históricos contundentes», conforme a los ideales de objetividad y verificabilidad propios del positivismo historiográfico. La naturaleza estilizada, teológica y hagiográfica de las crónicas franciscanas, sin embargo, desafiaba esos criterios y terminaban siendo descartadas como fuente fiable. En el ámbito de la historiografía costarricense, los escritos de Espinosa fueron conocidos, pero tratados de manera tangencial por autores como León Fernández y Ricardo Fernández Guardia durante la primera mitad del siglo XX. En la segunda mitad del siglo, su presencia fue prácticamente nula. Esta invisibilidad responde, en gran medida, a la distancia entre los códigos de la narrativa misional barroca y las convenciones modernas de la historia académica.

En las últimas décadas, sin embargo, la obra de Espinosa ha sido revalorada desde perspectivas críticas e interdisciplinarias. Entre los estudiosos contemporáneos que han renovado el análisis de los textos franciscanos destacan Antonio Rubial García y Mario Humberto Ruz, ambos, figuras clave en el estudio de la religiosidad colonial desde una historia cultural atenta a lo simbólico. Rubial García (1999) ha enfatizado la continuidad entre la primera evangelización del siglo XVI y el trabajo de los Colegios de Propaganda Fide, subrayando la persistencia de una lógica que enlazaba territorio, poder espiritual y retórica edificante. Ruz (2008), por su parte, ha cuestionado la visión idealizada de la misión franciscana promovida por cronistas como Espinosa. Según su lectura, los frailes recurrieron sistemáticamente a la violencia –física y simbólica– en la «pacificación» de los territorios centroamericanos, especialmente en las zonas periféricas de la Audiencia. Esta violencia, lejos de ser excepcional, formaba parte integral de la

estrategia misionera y fue ejercida incluso por figuras centrales como el propio Antonio Margil de Jesús, cuya imagen piadosa ha sido cuidadosamente moldeada por procesos posteriores de canonización. En el trasfondo del discurso evangélico, Ruz identifica una lógica de imposición cultural que enmascara bajo el lenguaje de la conversión una operación sostenida de control ideológico y territorial.

Para abordar los textos de Espinosa, este estudio se sitúa en una intersección metodológica que combina herramientas historiográficas, retóricas, semióticas y teológicas. En lugar de aspirar a una reconstrucción de hechos verificables, se parte de la premisa de que la escritura misma constituye un acto histórico con efectos performativos. A partir de los postulados de Hayden White (2010), Walter Mignolo (2005) y Norma Durán (2008), se entiende el texto como un artefacto discursivo en el que la forma, el régimen de enunciación y el estilo determinan los modos de representar la historia. Desde esta perspectiva, tanto *El Peregrino* como la *Chronica* funcionan como dispositivos textuales que no solo narran el mundo, sino que lo ordenan, lo consagran y lo norman simbólicamente en función de un horizonte misional.

Más que ofrecer una crónica objetiva de acontecimientos verificables, las obras de Espinosa configuran una geografía espiritual del continente. A través de una escritura que oscila entre la hagiografía y la alegoría, los espacios, los sujetos y los tiempos son reorganizados según una lógica redentora que privilegia el milagro, la conversión y la ejemplaridad. En sus páginas, los confines del imperio no son simples coordenadas geográficas, sino escenarios dramáticos donde se libra un conflicto cósmico entre lo divino y lo demoníaco. El misionero encarna la figura mediadora de ese combate: su labor no se limita a predicar, sino que implica conquistar, mediante signos, palabras y prodigios, un territorio espiritual en constante disputa.

### 3. CENTROAMÉRICA COMO GEOGRAFÍA ESPIRITUAL EN LAS CRÓNICAS DE ESPINOSA

Así, la geografía que Espinosa traza no responde a una lógica empírica, sino simbólica: los lugares adquieren densidad teológica, los caminos se cargan de valor soteriológico y los accidentes naturales –montañas, ríos, selvas– se transforman en pruebas espirituales que reconfiguran la experiencia misionera. Los pueblos indígenas, por su parte, son leídos como signos activos dentro de una historia sagrada en proceso de cumplimiento. Esta codificación del espacio convierte a las crónicas en verdaderas cartografías del alma colectiva, mapas espirituales del hemisferio occidental donde la alteridad es simultáneamente reconocida como parte del drama universal de la redención y subordinada a una lógica de domesticación simbólica. A través de esta geografía sacralizada, se desplaza la experiencia material del mundo indígena y se impone una visión colonial ordenada por los principios del catolicismo tridentino.

En este marco, Centroamérica aparece como una de las geografías espirituales más complejas dentro del universo narrativo de las crónicas. Su representación

oscila entre lo demoníaco y lo milagroso, entre la resistencia cultural de los pueblos indígenas y la eficacia simbólica de la misión franciscana. Particularmente, la región de Talamanca –en la actual Costa Rica– se perfila como una «frontera de la gracia», un territorio donde la presencia cristiana resulta intermitente y frágil, pero también altamente significativa desde el punto de vista performativo. En diversos documentos de la orden, Talamanca llegó a ser llamada «la perla de las misiones», apelativo que revela su valor emblemático dentro del imaginario franciscano: no por su estabilidad, sino por su dificultad, su belleza espiritual esquiva y su potencial de redención. Las crónicas la presentan como un ámbito marcado por interrupciones, reinicios, conversiones efímeras y frecuentes apostasías, donde lo sobrenatural irrumpe como señal de un orden espiritual todavía en disputa.

En la *Chronica*, Espinosa representa esta región con un tono de alto dramatismo, subrayando las dificultades para establecer conventos, las muertes de misioneros en tránsito y los continuos retrocesos del proceso evangelizador. A través de un léxico saturado de oposiciones simbólicas –luz y tinieblas, gracia y pecado, orden y caos– se construye una imagen de Talamanca como territorio de conflicto espiritual. La inestabilidad del paisaje físico se convierte así en signo de una inestabilidad teológica más profunda, donde la repetición de fracasos misionales no se presenta como derrota, sino como argumento para la perseverancia y la santificación. En este sentido, la crónica no solo informa: exhorta, edifica y dramatiza el valor redentor del sufrimiento y la insistencia.

Por momentos, Espinosa parece más atraído por los signos prodigiosos que por la consolidación institucional de la misión. Su escritura se nutre de la inmediatez del milagro y del fulgor de lo místico, más que de resultados duraderos en términos de conversión. Esto no implica una negación del horizonte evangelizador, sino una concepción particular del mismo: como proceso abierto, imprevisible y sometido a la voluntad divina. La conversión, lejos de ser una meta estable, aparece como un acontecimiento frágil, transitorio y sujeto a reversibilidad. En este esquema, Centroamérica no se destaca por la magnitud de las almas ganadas, sino por la densidad simbólica de cada episodio misional, en los que la fe y la resistencia se encuentran en su forma más cruda y elocuente.

Este posicionamiento no neutral del cronista –como portavoz del proyecto franciscano– invita a interpretar sus textos no solo como fuentes documentales, sino como dispositivos discursivos complejos que participan activamente en la configuración simbólica del mundo colonial. Desde esta perspectiva, *El Peregrino* y la *Chronica* deben ser leídos como formas de mediación semiótica, en las que la escritura no se limita a registrar una realidad dada, sino que contribuye a producirla conforme a los marcos teológicos y retóricos de la tradición franciscana. A partir de los planteamientos de Walter Mignolo (2005), quien ha subrayado el carácter semiótico del poder colonial y la centralidad de la textualización en la constitución de la colonialidad del saber, se propone aquí leer estos textos como parte de una *semiosis colonial*: un entramado de prácticas discursivas mediante las cuales se construyeron sentidos sobre los territorios periféricos, sus habitantes y su

función dentro del orden imperial. La obra de Espinosa participa activamente de esta lógica configuradora, pues concierta una visión del espacio centroamericano que no responde a coordenadas empíricas, sino a un diseño providencial inscrito en el imaginario de la cristiandad tridentina.

Dentro de esta *semiosis colonial*, resulta útil delimitar un subsistema específico: la *semiosis franciscana*, es decir, el sistema simbólico propio de la orden en su representación del pasado, del espacio y de la alteridad indígena. Este sistema se enraíza en una episteme renacentista-franciscana que interpreta la llegada de los frailes al Nuevo Mundo como parte de un plan divino inscrito en la historia de la salvación. En él, la evangelización no se reduce a una acción pastoral concreta, sino que se concibe como un gesto escatológico que vincula el tiempo presente con la plenitud del designio redentor. La escritura misional, entonces, no documenta simplemente un proceso, sino que construye una historia sagrada en la que los acontecimientos adquieren sentido como signos visibles de un acto providencial. Esta lógica se reactiva con fuerza en el siglo XVIII, cuando Espinosa reconstruye la historia misional como continuidad de la gesta apostólica de los primeros evangelizadores.

En esta clave, las crónicas de Espinosa deben leerse como ejercicios de *semiosis franciscana*: textos que modelan lo real bajo la forma de una narrativa sagrada, fundando lugares, legitimando la presencia misional y reinscribiendo a los pueblos indígenas en un relato de redención. Como ha señalado Elsa Cecilia Frost (2002), la teología del siglo XVI fue hondamente moldeada por una visión que no solo asumía la conversión de almas como mandato evangélico, sino también la sacralización del territorio como parte integral del proceso. Esta concepción, lejos de atenuarse con el tiempo, se intensifica en los textos de Espinosa, donde la frontera adquiere un valor tipológico: espacio de prueba, escenario del combate espiritual y antesala del milagro. El fraile misionero no solo predica, sino que nombra, funda, expulsa demonios y convierte la geografía en liturgia. Así, Centroamérica se transforma en un escenario de la gracia, cartografiado no por criterios topográficos, sino por signos, milagros y figuras de santidad. Las dos crónicas analizadas a continuación constituyen momentos clave en la articulación de un imaginario franciscano sobre los territorios fronterizos del virreinato. Si bien responden a propósitos distintos, ambas comparten un horizonte teológico común, guiado por la tradición tridentina, la misión *ad gentes* y una concepción providencialista de la historia. Redactadas en el contexto institucional del Colegio de Propaganda Fide de Querétaro y difundidas bajo auspicio eclesiástico, estas obras participan de un proyecto más amplio de escritura misional, en el que la representación del espacio centroamericano se convierte en una herramienta simbólica de organización espiritual y territorial.

*El Peregrino Septentrional Atlante* es una extensa biografía espiritual de Antonio Margil de Jesús, presentada como modelo de virtud seráfica y figura ejemplar del ideal misional franciscano. La obra no se limita a reconstruir la vida del misionero, sino que la configura como una hagiografía estructurada según los patrones

de la literatura edificante del barroco tardío. El relato describe los padecimientos, prodigios y actos de conversión que jalonan su itinerario espiritual, y Margil aparece no solo como misionero infatigable, sino como verdadero *alter Christus*. La escritura, intensamente afectiva, alterna registros expositivos y exclamativos, y se inscribe en una teología de la historia que interpreta los acontecimientos individuales como signos visibles de un designio divino. Esta obra organiza así una teología de la frontera en la que el misionero, al internarse en los territorios no cristianizados del septentrión, reactiva el imaginario de la primera evangelización del Nuevo Mundo.

La *Chronica Apostolica y Seraphica*, por su parte, responde a una intención más institucional. Se trata de una historia general de los Colegios de Propaganda Fide, narrada desde su fundación en Querétaro y extendida hacia sus diversas ramificaciones en el norte y el sur del virreinato. El texto expone el desarrollo de las misiones, los desafíos enfrentados por los frailes y las múltiples hazañas espirituales que sustentan la legitimidad de la empresa evangelizadora. Aunque el tono es más sobrio que en *El Peregrino*, la crónica mantiene la estructura y el estilo propios del discurso misional: cada misión es relatada como una epopeya sacra, donde el sacrificio, la obediencia y el milagro son signos visibles de la eficacia de la gracia. A lo largo de la narración se documentan las dificultades del terreno, la hostilidad de ciertos pueblos indígenas y la perseverancia heroica de los frailes, presentados como agentes activos de la civilización cristiana. Con ello, la obra busca no solo exaltar biografías individuales, sino consolidar una memoria colectiva que fundamente teológicamente la presencia franciscana en los márgenes del Imperio.

Ambos textos comparten, pues, una estructura discursiva en la que la geografía, la etnografía y la historia no desaparecen, sino que se reconfiguran según un propósito espiritual. La escritura no aspira a la neutralidad documental, sino que obedece a una lógica sacramental que convierte la narrativa en instrumento de edificación, legitimación y memoria institucional. Leídos en conjunto, *El Peregrino* y la *Chronica* constituyen una síntesis de la visión franciscana sobre la historia sagrada de América: una visión en la que la frontera no es solo un límite geográfico, sino un escenario privilegiado de redención, particularmente en aquellas regiones –como Centroamérica– que concentran las tensiones entre lo ya evangelizado y lo aún resistente.

#### 4. *EL PEREGRINO SEPTENTRIONAL ATLANTE: LA TEOLOGÍA DE FRONTERA Y LA FIGURA DE MARGIL*

De este modo, la representación de Centroamérica en *El Peregrino Septentrional Atlante* responde a una lógica misional que trasciende el mero contacto con pueblos no cristianizados. En esta obra, fray Isidro Félix de Espinosa reconstruye el paso del venerable Antonio Margil de Jesús por los actuales territorios de

Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua, presentando su actividad como una empresa espiritual integral que no solo abarca la conversión de indígenas, sino también la reforma de costumbres entre los ya bautizados. Las ciudades emergen como espacios donde la fe católica ha sido formalmente implantada, pero donde persisten la tibieza, la relajación moral y la subsistencia de prácticas supersticiosas. El fraile, entonces, no solo actúa como misionero *ad gentes*, sino también como corrector de los descarriados, azote del pecado y restaurador del orden tridentino.

Espinosa subraya la amplitud geográfica de la labor de Margil, así como su disposición martirial al acercarse a territorios considerados especialmente peligrosos. En un pasaje clave, presenta a Talamanca como la antesala del martirio, una región en la que Margil estaría dispuesto a derramar su sangre. Este fragmento permite vislumbrar el valor simbólico del territorio, conocido entre los propios franciscanos como «la perla de las misiones»:

Uno de estos nuevos Apóstoles, fervoroso, y perfecto imitador de los primeros, fue nuestro Fr. Antonio, quien aviendo peregrinado las Provincias de Honduras, Nicòya, Nicaragua, y Costa Rica por quantos terminos, y contornos se dilata la Christianidad en aquel floridissimo Reyno de Guatemala, teniendo à la vista toda la Nación Talamanca, noticioso de no aver rayado la luz del Evangelio en aquellas gentes miserables, resolvió con su animosissimo Padre, y Compañero entrarse à darles à conocer à Christo, ò dar en esta empressa su sangre. Avian apostatado de la Fè los antepasados de estos Idolatras Talamancas, y vivian persuadidos del demonio. (Espinosa, 1997 [1737]: 67)

La figura de Margil se complejiza aún más al considerarlo como combatiente espiritual investido de autoridad divina frente a las fuerzas del mal. En *El Peregrino*, los episodios de lucha contra el demonio son narrados con una intensidad épica, donde el lenguaje teológico se entrelaza con una retórica de violencia sacralizada. Esta violencia no debe entenderse como exceso retórico, sino como expresión legítima de un universo simbólico que concibe la historia como combate espiritual. En uno de los pasajes más dramáticos de la obra, se describe cómo Margil enfrenta al demonio invocado mediante un antiguo pacto infernal sellado por un alma extraviada. Narra Espinosa:

[...] llevame al lugar donde hicistes esse iniquo trato con el maligno. Fueron ambos al sitio, y revestido de la honra de Dios el Ministro del Altissimo, mandò al demonio apareciesse en la forma, que antes avia engañado à aquel que se vendió por esclavo suyo. Obedeciò el maldito presentandose en presencia de los dos en forma humana visible. Mandòle entregasse la cedula, y se resistía, una y otra vez protervo: entonces, como fuera de sí, arrebatado de una charidad, y zelo de Dios se estrechó luchando à brazo partido con aquel vestigio, fulminando rayos por voces en las palabras: Quien como Dios? Y otras, que usaba para conjuro: hasta que obligò à clamar al competidor maligno: dexame, dexame ya Fr. Antonio, dexame que me atormentas, y soltando à sus pies la cedula, huyó rabiando al infernal abysmo. (Espinosa, 1997 [1737]: 193)

Este episodio no constituye simplemente una anécdota edificante, sino una puesta en escena teológica que visibiliza la eficacia sacramental del ministerio franciscano. En la medida en que el mal se encarna y resiste, se reafirma la necesidad de una presencia espiritual activa, combativa, vigilante. La lucha contra el demonio, presente incluso en ciudades formalmente cristianas, subraya la persistencia de lo diabólico en el seno mismo del cuerpo eclesial y, con ello, la urgencia de una reforma constante dirigida no solo a los infieles, sino también a los bautizados caídos.

El combate espiritual encuentra un correlato simbólico en la configuración del entorno natural. En las regiones periféricas del virreinato, la intervención del misionero no solo afecta a las almas, sino que transforma las leyes mismas del espacio según una lógica espiritual. Así lo sugiere un testimonio recogido por Espinosa en relación con la campaña del Petén, una zona particularmente resistente a la evangelización:

Otro caso semejante refirió un Soldado de los que entraron à la Conquista del Peten. Era entre los militares voz comun, que el Padre Fr. Antonio passaba los rios sin mojarse: y quiso aquel hacer de ello experiencia. Reclinose passado un Rio, como quien descansa fatigado: y observó, que todos los que pasaban al salir tenian los pies humedecidos, y pegadas a ellos las arenas de la ribera: mas los pies del V. Padre los advirtió secos, y sin señales de aver tocado las aguas. (Espinosa, 1997 [1737]: 339)

Este episodio no debe leerse en clave meramente legendaria, sino como expresión de una semiótica sagrada del espacio. La geografía natural se vuelve signo de elección espiritual: el río no se abre, como en el relato bíblico, pero el cuerpo del santo no lo toca. La naturaleza –habitualmente aliada de la hostilidad en la narrativa colonial (lluvias, fiebres, barrancos, selvas)– se convierte aquí en testigo y garante del favor divino. Lo maravilloso no opera como interrupción del orden físico, sino como su subordinación a una jerarquía superior: la del mérito espiritual y la santidad. En este sentido, la naturaleza misma se torna legible dentro de una economía simbólica que sacraliza el desplazamiento del misionero por el espacio liminar.

El carácter fronterizo del istmo centroamericano se intensifica cuando Espinosa introduce una dimensión política explícita: la amenaza extranjera. La región no solo aparece como teatro del combate entre el fraile y el demonio, sino también como territorio disputado por potencias rivales. En un pasaje dramático, el cronista refiere una incursión militar británica en tierras del Reino de Guatemala:

Quando los hereges Ingleses de un mar à otro atravesaron la tierra por la Segovia en el Reyno de Guatemala, y dieron el abanze, declarada la guerra, se hallaba Fr. Antonio con su compañero en el sitio de los pocos Españoles, que hacian frente al enemigo. Fueron tantas las balas, que dispararon los fusiles, que cayeron muertos casi todos los de la primera fila. Ya les pareció a estos fuertes Varones abriria en sus pechos puerta una bala, para volar al Cielo, con la circunstancia que estando mas cerca, llegaban las balas pero caian a sus plantas, perdiendo toda la actividad de la

polvora su violencia. Los que escaparon por mas distantes con la vida, atribuyeron esto à milagro. (Espinosa, 1997 [1737]: 357)

Lejos de limitarse a glorificar la valentía de Margil y su compañero, esta escena introduce una lectura providencial de la historia política de la región. La guerra no es solo un conflicto entre naciones, sino una confrontación entre la fe católica y la herejía protestante. La descripción de los ingleses como herejes reactiva el léxico de las guerras de religión y convierte la defensa del territorio en una defensa del orden divino. Al mismo tiempo, el hecho de que los disparos pierdan fuerza al acercarse a los frailes refuerza la imagen del misionero como figura invulnerable bajo el amparo de Dios, símbolo de una Iglesia militante que resiste no solo en lo espiritual, sino también en lo físico y lo imperial.

Con este pasaje, Espinosa demuestra que Centroamérica no solo opera como un campo de prueba moral o divina, sino también como espacio estratégico dentro de una red de intereses más amplios. Las amenazas no provienen únicamente del demonio o de la idolatría indígena, sino también de potencias extranjeras que buscan apropiarse tanto del territorio como de su alma. La región se convierte así en un botín espiritual y geopolítico, codiciado tanto por el infierno como por los enemigos temporales de la monarquía hispánica. En este marco, la misión se vincula íntimamente con la soberanía: evangelizar es también defender la integridad del Imperio, tanto en lo espiritual como en lo territorial, bajo una lógica providencialista que funde religión y política en una misma empresa redentora.

De este modo, el territorio centroamericano se define en *El Peregrino* como escenario privilegiado de la guerra espiritual. Ya no es solo una frontera geográfica, sino un umbral escatológico, donde se dirime el destino de almas, pueblos y ámbitos. La figura de Margil, tal como la construye Espinosa, condensa acción apostólica, confrontación demoníaca y reconfiguración simbólica del paisaje. En su tránsito por las provincias del Reino de Guatemala, el misionero no solo predica: exorciza, purifica, reordena. A través de su cuerpo, su voz y su ejemplo, el espacio es resignificado bajo los parámetros de la cristiandad tridentina y reinscrito en una cartografía del bien y del mal.

Por esto, también en los centros urbanos del Reino de Guatemala la presencia del fraile era esperada como signo de restauración espiritual y orden político. Espinosa describe su llegada a la ciudad de Santiago de Guatemala en 1701, a su regreso de Talamanca, donde fue recibido con júbilo tanto por el pueblo como por las élites:

No passaba de un lugar à otro, aunque corria ligero como un Sol, sin aver primero predicado, y oïdo de confession à quantos lo solicitaban en los caminos: siendo tan constante en seguir sus jornadas, como en no perder dia en sus apostolicos ministerios. Por fines de Mayo, ô à los principios de Junio de setecientos, y uno, segun computo, llegò à la Ciudad de Guatemala, que si años antes le tributò lagrymas por su ausencia, ahora le rindiò gustosas aclamaciones, porque lo solicitò con empeños, y lo desseaba con impacencias muy finas. Estaba aquella Real Audiencia con lo mas

lucido de la Nobleza embuelta en no vulgares sediciones, que tenían por origen reales intereses: y para ajustar las paces, solicitò el Pressidente de aquella Audiencia assi del Excelentissimo Señor Virrey, como del M.R.P. Comissario General, que le remitiera al R.P. Margil, en quien libraba toda su quietud aquel Reyno. (Espinosa, 1997 [1737]: 163)

El episodio no solo expresa la devoción popular hacia Margil, sino que proyecta su autoridad espiritual sobre las estructuras civiles y políticas del reino. La ciudad, tanto como la selva, aparece aquí como un espacio desgarrado que requiere restauración. Así, la figura del fraile adquiere una doble dimensión: es corrector de costumbres en los centros urbanos y purga los males en los márgenes. La misión no distingue entre civilización y barbarie; en ambos polos, el orden divino debe ser restituido mediante la palabra, el ejemplo y la gracia.

Este imaginario de frontera espiritual se refuerza mediante la representación constante del territorio como espacio de tránsito, prueba y revelación. Las provincias del Reino de Guatemala no son simples etapas en la peregrinación de Margil, sino escenarios privilegiados donde se reactualiza el combate escatológico entre la gracia y el pecado. La ruta misional se transforma así en una vía purgativa, una cartografía espiritual donde el misionero no solo avanza en el espacio físico, sino que desciende, como Cristo, a los márgenes del orden divino para restaurarlo desde sus cimientos. El hecho de que los episodios más prodigiosos ocurran precisamente en estos territorios subraya su condición liminal: lo sobrenatural irrumpe allí donde el orden cristiano no ha logrado consolidarse plenamente. Espinosa construye así una geografía simbólica en la que esta parte del virreinato aparece marcada por una inestabilidad moral crónica –producto de la idolatría antigua, la apostasía heredada y la tibieza de los bautizados– que exige una presencia constante de figuras santas como Margil. La imagen de la región como «nuevo Egipto» –espacio dominado por la idolatría, la esclavitud espiritual y el poder demoníaco– se reconfigura en clave redentora: no como destino final, sino como tránsito necesario hacia la restauración de la cristiandad. Esta imagen se inscribe, además, en una tradición tipológica que convierte a América en nuevo escenario de la historia sagrada.

En uno de los pasajes más vívidos de *El Peregrino Septentrional Atlante*, Espinosa describe una escena ocurrida en Talamanca que lleva al extremo la lógica simbólica del espacio liminar. Allí, el territorio no solo aparece como frontera moral o geográfica, sino como un nuevo Egipto dominado por la idolatría, la obstinación y la figura satánica del sacerdote indígena. Margil es presentado como un «nuevo Elías Apostólico», investido del mismo poder profético y punitivo del Antiguo Testamento. La plaza del pueblo se convierte en un Monte Carmelo tropical, donde el fuego del cielo prueba la verdad del Dios cristiano y dismantela el culto rival. El predicador es interceptado por un «Barbaro» que «hacía papel de sacerdote, con una lanza en la mano, y toda la fealdad de Lucifer en el semblante». Entonces, el fraile pronuncia una amenaza de castigo divino, que pronto se cumple de forma catastrófica:

Montando en zelo del divino honor el nuevo Elías Apostolico, dia de la Santissima Virgen de los Dolores, que se contaba dos de Abril, del año de seiscientos noventa y quatro, como a las cinco de la tarde, tomó una Cruz pequeña en la mano, y con los indios Christianos se fue a la Plaza del Pueblo, endonde à aquella hora se juntaban los Idolatras à encender sus fuegos en honor de sus Idolos. Quiso entrar en el infame adoratorio, para conculcar tanto supersticioso simulacro, mas le estorvó la entrada un Barbaro, que hacia papel entre ellos de Sacerdote, con una lanza en la mano, y toda la fealdad de Lucifer en el semblante. A esta accion se retiró el zeloso Predicador [...] y conminandolos, si no se convertian, con fuego del Cielo, que llovería el verdadero Dios sobre ellos, y sus Idolos [...] y quedaron los Barbaros mofando: mas apenas anoheció, comenzaron à convertirse las risas en lamentos, porque desatado un globo de fuego en furioso torbellino, parecia el Pueblo un trasunto del Infierno en llamas, voces y alaridos. Todo quedò reducido à pabesas. (Espinosa, 1997 [1737]: 102-103)

Este episodio representa una de las teofanías más violentas del texto. La amenaza verbal se transforma en catástrofe física y la naturaleza deviene instrumento teológico. El «globo de fuego en furioso torbellino» no solo destruye el pueblo: lo purifica y lo resignifica. La escena reactiva una semántica bíblica del castigo, en la que los prodigios naturales –como en Sodoma– manifiestan la justicia de Dios. Talamanca es convertida en espacio sagrado a través de su devastación. La conversión, en este marco, no es fruto de una deliberación racional, sino resultado de una evidencia sobrenatural que impone la verdad mediante el terror. La plaza, símbolo de soberanía local, es consumida por una fuerza celeste que niega toda neutralidad. Así, *El Peregrino* convierte el paisaje en campo teológico y el relato misional en drama escatológico.

##### 5. *CHRONICA APOSTOLICA Y SERAPHICA*: INSTITUCIONALIDAD, TALAMANCA Y EL MARTIRIO DE REBULLIDA

La representación que Espinosa construye en *El Peregrino Septentrional Atlante* configura una visión del istmo centroamericano como espacio donde confluyen la apostasía heredada, el combate sobrenatural, la fragilidad institucional y la intervención carismática. Pero si ese texto articula su relato en torno a la figura heroica y hagiográfica de Margil, su obra posterior –la *Chronica Apostolica y Seraphica de Todos los Colegios de Propaganda Fide*– desplaza el foco hacia una voz más coral y un horizonte más institucional. Esta crónica no se limita a narrar milagros o conversiones, sino que documenta con mayor detalle las resistencias, los retrocesos y las tensiones que acompañaron la expansión franciscana en regiones como Talamanca. A diferencia de *El Peregrino*, donde el espacio se transfigura por la sola presencia del santo, en la *Chronica* el territorio se presenta como un escenario de fricciones múltiples, donde la misión debe enfrentarse no solo a fuerzas demoníacas, sino también a estructuras sociales, memorias locales e incluso a los límites del propio cuerpo misionero.

El paso de *El Peregrino* a la *Chronica* marca no solo un cambio temporal, sino también un giro tonal en la obra de fray Isidro Félix de Espinosa. Aunque ambas comparten la lógica de glorificación del proyecto franciscano, la segunda se presenta como un compendio de naturaleza más institucional. Redactada con el propósito de registrar los logros más memorables de los Colegios de Propaganda Fide desde su fundación en Querétaro en 1683, la obra funcionó también como instrumento de formación para nuevos misioneros. Para su elaboración, Espinosa recurrió a una vasta red de fuentes: cartas, informes y relaciones procedentes de todos los colegios. En sus páginas se incluyen biografías ejemplares, observaciones etnográficas, métodos de evangelización y advertencias sobre los peligros de las regiones aún no cristianizadas. Todo el texto está estructurado bajo los preceptos de la retórica postridentina y la vigilancia teológica, lo cual refuerza su carácter edificante por encima de cualquier pretensión documental.

Esta transformación en el tono no implica, sin embargo, un abandono del imaginario simbólico que vertebra toda la escritura misional. El espacio centroamericano continúa figurando como frontera moral, territorio de prueba y enclave del milagro. En particular, el *Libro V* proyecta sobre Talamanca un imaginario de exilio espiritual que la convierte en emblema de los márgenes extremos de la cristiandad, un espacio donde la evangelización no solo tropieza con lo demoníaco, sino con la resistencia profunda de lo social y lo geopolítico.

El inicio del *Libro V* ofrece una caracterización en alto grado simbólica de la región. La coincidencia cronológica entre la llegada de los primeros frailes de Propaganda Fide a Talamanca y la vigilia de la Epifanía del Señor permite al cronista establecer una analogía explícita entre los misioneros y la estrella de los Reyes Magos:

Con buena estrella comienza este capítulo, pues se le da principio en la vigilia de la Epifanía del Señor, y si los Santos Reyes Magos fueron las primicias de los gentiles que adoraron a Cristo, razón es que tratamos en primer lugar de los indios gentiles del Reino de Guatemala, que fueron las primicias que ofrecieron este Colegio Apostólico. Aquella estrella que guió a los Magos [...] era una figura celestial y muy ilustre de los predicadores de la fe [...] Su oficio era alumbrar, guiar y traer hombres a adorar a Cristo [...] Pues ese mismo es el oficio de los predicadores apostólicos, que propiamente son estrellas de Cristo, porque como la de los Magos los fue a buscar a su tierra, así los misioneros peregrinan muchas leguas por ir a buscar los gentiles. (Espinosa, 1964 [1746]: 643)

Esta lectura providencialista establece una semiosis del espacio donde la geografía centroamericana se convierte en réplica tipológica de la historia sagrada. Talamanca no es solo una región remota, sino un oriente espiritual, al que arriban los apóstoles para reabrir el camino de la salvación. Como advierte Susana González Marín, estas imágenes se inscriben en una tradición de *exempla* de carácter profético, que conectan los acontecimientos históricos con una lectura escatológica del presente (González Marín, 1996: 164). La eficacia retórica de estas escenas

no reside en su veracidad empírica, sino en su función edificante, lo que Manuel Pérez denomina «textos ejemplares en función argumental» dentro del marco moralista de la historia (Pérez, 2018: 21).

El personaje de fray Pablo de Rebullida adquiere un lugar protagónico en esta sección de la *Chronica*, donde se lo representa como emblema de la resistencia misionera en los márgenes del mundo cristiano. Originario del Colegio de Propaganda Fide de Cristo Crucificado de Guatemala, su figura cobra centralidad a partir del capítulo XXXVIII del *Libro V*, que Espinosa dedica íntegramente a su vida y martirio. Allí se ofrecen datos específicos que, aunque no todos desarrollados en este artículo, permiten comprender la fuerza simbólica que su figura adquiere en el imaginario misional. Misionero tenaz y carismático, Rebullida aparece acompañado de otros frailes como Francisco de San José en las campañas de evangelización de Talamanca. La obra de Espinosa resalta no solo su labor pastoral, sino también el carácter extraordinario de su presencia en estos territorios, marcada por el sufrimiento, el milagro y, finalmente, el sacrificio.

En consonancia con esta representación, Espinosa introduce la figura del venerable Sebastián de Aparicio, beato franciscano del siglo XVI ampliamente difundido en la tradición hagiográfica novohispana. Aunque Aparicio no estuvo vinculado directamente con las misiones de Talamanca, su inclusión funciona como un *exemplum* doctrinal que enlaza una reflexión sobre la misericordia divina y la esperanza escatológica hacia los pueblos gentiles. En lugar de anclar su relato en el rigor documental, el cronista recurre a esta figura como modelo de virtud y como instrumento retórico al servicio de la edificación espiritual.

Esta dimensión edificante del discurso misional se organiza también a través de la inversión simbólica del orden natural, retomando el tópico medieval del *mundus inversus* o «mundo al revés». En esta lógica, la alteridad indígena no se presenta solo como barbarie, sino como dislocación del orden creacional: una humanidad deformada que invierte los ritmos del día, la lógica de lo doméstico y la relación con la naturaleza. Tal inversión se hace explícita en pasajes como el siguiente:

A esta más que bárbara nación, sin reparar en perder la vida, se entraron animosamente los dos amantes compañeros Fr. Francisco y Fr. Pablo; y para hacerse dueños de aquellas gentes bárbaras, para sujetarlas a Cristo, les tuvo de costa el verter mucha sangre, aunque por entonces les defendió el cielo, con portento manifiesto, las vidas. Viven estos bárbaros entre grutas intrincadas de malezas y en las quiebras de peñascosos riscos. Solo se diferencian de las fieras salvajes en que, como dice el Salmista, lo mismo es tender la noche su manto que salir de sus cuevas a espaciarse por los montes, pero al rayar el sol se esconden temerosas en sus grutas; y estas fieras racionales todo lo hacen al contrario [...] (Espinosa, 1964 [1746]: 646)

Esta caracterización no busca tanto describir un entorno concreto como construir una figura simbólica de la alteridad radical. La animalización de los indígenas, su vinculación con la oscuridad y la nocturnidad reaniman recursos de la tradición

de los *bestiarios morales*, en los que la geografía y la etología sirven para codificar desviaciones espirituales. La misión, así, se presenta como una empresa que no solo enfrenta resistencias físicas, sino que debe reordenar un mundo enteramente trastocado por el pecado.

En un nuevo pasaje de la *Chronica*, Espinosa desarrolla esta inversión del orden natural mediante una descripción particularmente elocuente de la penetración misional en las zonas más agrestes. Allí, el término «monstruos racionales» refuerza la anomalía ya insinuada por la noción de «fieras racionales», asociando el don divino del *logos* con formas de vida apartadas de su fin providencial. Esta imagen funciona como emblema del desorden originario, susceptible de ser redimido mediante el bautismo:

Arreglado a este arancel apostólico, fueron trabajando nuestros dos misioneros, visitando la Talamanca, bautizando a los niños, casando algunos adultos que ya aquellas nuevas plantas, que no solo se reducían las naciones comarcanas con la predicación de los obreros seráficos, sino que penetrando sus voces las más distantes serranías, salían de entre sus breñas monstruos racionales, deseando trocar la brutalidad silvestre en que antes vivían por la cristiana mansedumbre, lavando sus manchas en las aguas saludables del bautismo. (Espinosa, 1964 [1746]: 645)

La imagen de las breñas como matriz de lo salvaje subraya la dimensión fronteriza de estas regiones: lugares donde la gracia interrumpe el orden natural degradado y donde la evangelización alcanza su mayor densidad simbólica. Este tipo de representación bebe de una tradición que vincula lo salvaje con lo demoníaco y lo aleja del horizonte de la razón y la *civitas*. En este contexto, el misionero actúa como agente de restauración ontológica, convirtiendo al «monstruo» en sujeto cristiano a través del sacramento.

La *Chronica* no oculta, sin embargo, las tensiones internas del proceso misional. En varios pasajes, el cronista reconoce la necesidad de combinar caridad con coacción para obtener resultados. Fray Pablo de Rebullida admite que la sola persuasión resulta insuficiente: «Pero ahora nos parece que conviene esta pequeña cantidad de treinta hombres, y no más, porque conciban temor y tengan respeto al estado sacerdotal, pues con el amor no se puede hacer con ellos lo que conviene» (Espinosa, 1964 [1746]: 880). Esta afirmación revela una dimensión problemática de la empresa misional: la evangelización no se plantea exclusivamente como ejercicio espiritual, sino también como gestión política del miedo. El fraile no actúa solo como pastor, sino también como representante de una soberanía que debe imponerse en cuerpos y almas. El uso del miedo como instrumento pedagógico y el recurso a escoltas militares revelan los límites de la eficacia espiritual en contextos de resistencia indígena. A pesar del ideal pacificador promovido por la retórica misional, la *Chronica* deja entrever que la evangelización en Talamanca dependió en buena medida del respaldo armado y de la intervención directa de la Corona. Esta ambivalencia culmina en el relato del martirio de fray Pablo de Rebullida, asesinado junto a su compañero Antonio Zamora en Urinama en 1708:

[...] cayó sobre el pueblo de S. Francisco de Urinama tanta multitud de bárbaros, cargados de armas, de flechas, lanzas y cuchillos, que parecían todos revestidos de furias infernales [...] y sacándolos con violencia a parte pública, no cessaban un punto de predicarles en su lengua el bendito Fr. Pablo, abominando sus errores y publicando que era verdadera la fe de Jesu-Cristo que tantos años les había enseñado. Poco lugar le dieron para desengaños porque luego lo atravesaron por los costados con una lanza; y aunque corría en raudal la sangre por la herida, perseveraba con voces animosas predicando. Llegó otro bárbaro y repitió nueva herida al bote de otra lanza por el pecho, con lo que lo derribó en tierra, y entonces dieron muchas heridas, por cuyas bocas exhaló los últimos alientos y entregó su espíritu a su Criador. No contentos con esta cruel carnicería, pareciéndoles que aún respiraba, le cortaron la cabeza de los hombros para más asegurarse de que aquella lengua bendita no pudiesse fulminar contra ellos más verdades y desengaños. (Espinosa, 1964 [1746]: 924)

Aunque esta muerte no califica estrictamente como martirio en términos canónicos –pues no fue ejecutado por causa directa de su fe–, la retórica barroca opera una transfiguración simbólica del evento. La inclusión de Rebullida en el elenco de frailes asesinados le confiere un aura de santidad, en consonancia con el tono edificante de la obra. Sin embargo, las investigaciones recientes matizan esta representación. Según Elizabeth Fonseca, Patricia Corrales y Juan Carlos Solórzano, la revuelta en la que perdieron la vida los frailes Pablo de Rebullida y Antonio Zamora fue organizada por los caciques Presbere y Comesala, líderes indígenas sumamente contrariados por los traslados forzados impuestos por las autoridades coloniales a los pueblos de la alta Talamanca. Presbere, jefe religioso de su comunidad, fue bautizado a la fuerza con el nombre cristiano de «Pablo», lo que convierte su enfrentamiento con Rebullida en una inversión irónica del vínculo sacramental. La insurrección fue planeada desde el pueblo de Suinsi y dirigida simultáneamente contra Urinama y el poblado de Chirripó, donde se encontraban los frailes asesinados. Otras fuentes coloniales, citadas por los autores, afirman que la mayor parte de los indígenas de la región participó en la revuelta. Como respuesta, el gobernador Lorenzo de Grandá y Balbín organizó una expedición punitiva con apoyo militar de la Audiencia de Guatemala. La campaña se inició a comienzos de 1710, pero fue abandonada en julio del mismo año, tras varios meses de marcha en las montañas, alegando la «fragosidad» del terreno. Presbere fue capturado, juzgado en Cartago y ejecutado por arcabuceamiento el 4 de julio de 1710; su cabeza fue expuesta en una pica como escarmiento para los pueblos indígenas de la provincia. En la memoria colectiva, su figura ha perdurado como símbolo de la resistencia frente a la imposición colonial (Fonseca *et. al.*, 2000: 377-382).

Desde la perspectiva simbólica de la *Chronica*, sin embargo, el hecho de que el sacrificio de Rebullida ocurriera en el extremo sur del istmo, en una región marcada por el aislamiento imperial, potencia su carga emblemática. Rebullida encarna así una santidad periférica, testimonio de la posibilidad de gracia incluso en los márgenes espirituales del orbe cristiano. Su cuerpo, hallado incorrupto –como

señala Espinosa–, refuerza aún más esta dimensión prodigiosa. Aunque su muerte no califica como martirio, como se mencionó antes, la retórica de Espinosa lleva al límite la insinuación de su santidad, en especial al narrar el destino prodigioso de su cabeza:

Estuvieron los indios talamancas dándole fuego a la cabeza del P. Fr. Pablo, y viendo que no se quemaba como las otras en las llamas, dispusieron una olla hirviendo con agua para cocerla y desunirla de la carne; pero fueron en vano sus diligencias, pues la cabeza subía arriba, y aunque con palos tiraban a hundirla, no pudieron conseguir desbaratarla. (Espinosa, 1964 [1746]: 925)

Esta escena, que se inscribe en la sensibilidad barroca del milagro corporal, evoca –tropicalizado y trasplantado al imaginario del siglo XVIII americano– el tópico medieval del santo cefalóforo, como san Dionisio de París, cuyo cuerpo decapitado se resiste a la corrupción y a la destrucción profana. El cuerpo de Rebullida, inmune al fuego y a la ebullición, actúa así como un signo de incorruptibilidad, reafirmando la posibilidad de santidad en los márgenes del Imperio. En su imposibilidad de ser reducido por medios materiales, la cabeza se convierte en metonimia del cuerpo espiritual de la misión, resistente pero ya desarticulado. La muerte de Rebullida y la constatación del fracaso institucional de las misiones en Talamanca introducen una inflexión melancólica en la narrativa misional. A pesar de los milagros relatados y las conversiones obtenidas, el territorio no logró ser plenamente incorporado al orden colonial. En una carta citada por Espinosa, el propio Rebullida reconoce sin ambages los límites del esfuerzo evangélico:

Todas las conquistas que se han hecho con bastantes soldados han tenido buen fin y han recibido la ley de Dios y la han guardado, así se han formado los gobiernos y las audiencias y las provincias, y de esta manera han obedecido los indios a las audiencias y a sus ministros. Los sacerdotes con escolta estarán de mejor gana, y no hay razón para repugnar a los prelados ni a las cédulas de su Majestad para entrar en Talamanca. (Espinosa, 1964 [1746]: 894)

Estas palabras condensan el desencanto final de la empresa: el horizonte misional queda subordinado a una lógica bélica, burocrática y fiscal, donde la gracia por sí sola no basta. Rebullida no solo constata la necesidad de soldados y plata, sino que inscribe la misión en el marco más amplio de la obediencia al poder imperial. La evangelización ya no se piensa como un acto estrictamente espiritual, sino como parte de un dispositivo mayor –militar, jurídico y administrativo– en el que los prelados, los misioneros y los ministros de la Corona actúan de forma coordinada. La imagen final no es la de la victoria espiritual, sino la de una frontera que resiste tanto al verbo como a la cruz y que solo puede ser doblegada por la espada.

En medio de estas tensiones –entre gracia y fracaso, caridad y violencia, santidad y resistencia– la obra de Espinosa vincula también un horizonte de esperanza institucional. El reconocimiento de las limitaciones de la empresa misional

no impide su formalización ni su expansión. Por el contrario, la narrativa de martirio, sacrificio y perseverancia configura las condiciones simbólicas para el establecimiento de estructuras duraderas. Es a partir de esta necesidad, espiritual y estratégica, que se comprende la fundación del Colegio de Propaganda Fide en el Reino de Guatemala.

Esta iniciativa no fue exclusivamente eclesiástica: contó con el respaldo explícito de las máximas autoridades civiles del virreinato. El conde de Galve, virrey de Nueva España, y don Fernando de Ursino, presidente de la Real Audiencia de Guatemala, dirigieron a la Corona una solicitud formal para la fundación de un colegio en la región. En respuesta, fray Juan Capistrano, comisario general de la orden, autorizó por carta a fray Melchor López la creación de un hospicio que, con el tiempo, se convertiría en colegio. Reproducida por Espinosa en el capítulo XXVIII de la *Chronica*, esta carta subraya no solo la conveniencia espiritual de la empresa, sino también la necesidad de consolidar un centro desde el cual operar en la vasta y conflictiva frontera sur del virreinato:

[...] nos han insinuado lo mucho que convendrá que en término de ella se erija y se funde, en el sitio, parte y lugar que ha parecido conveniente, un Colegio Seminario donde V. R. y los demás religiosos compañeros, que en la actualidad tuviere o que en el tiempo tenga destinados al mejor y más soberano empleo de la reducción y conversión de las bárbaras naciones que confinan en lo circular de esse reino y las demás que en adelante se descubrieren, tengan donde abrigarse y recogerse con la decencia que pide nuestro apostólico sagrado estado; y juntamente los conocidos frutos de bendición que se han logrado y conseguido a la luz del santo Evangelio mediante el vigilante celo de V.R. y su compañero [...] (Espinosa, 1964 [1746]: 790)

Este fragmento condensa, en clave institucional, el imaginario espiritual que ha atravesado todo el corpus de Espinosa: la necesidad de arraigar lo sagrado en el espacio liminar, de convertir la periferia en centro de irradiación evangélica y de transformar la violencia simbólica en orden espiritual duradero.

Así, la *Chronica Apostolica* conserva el imaginario sacralizador de la misión, pero no puede eludir la constatación de una derrota práctica. Centroamérica, y en especial Talamanca, se convierte en el lugar donde la retórica triunfal del barroco misional choca con las limitaciones geopolíticas del siglo XVIII. Esta tensión entre la gloria del martirio y el fracaso material de la empresa se convierte en el signo más elocuente del ocaso de la era franciscana en los márgenes del Imperio.

## 6. CONCLUSIÓN: SEMIOSIS FRANCISCANA, TERRITORIO Y EL IMAGINARIO DIECIOCHESCO DE CENTROAMÉRICA

La representación de Centroamérica en las crónicas de Fr. Isidro Félix de Espinosa se erige como un dispositivo discursivo complejo que entreteje teología, política y retórica para configurar una imagen persistente y fuertemente ideologizada del espacio liminar del Imperio español. Lejos de ser un mero registro de hechos,

*El Peregrino Septentrional Atlante* y la *Chronica Apostolica y Seraphica* producen un imaginario en el que la geografía se espiritualiza, los pueblos se tipifican en términos morales y el tiempo histórico se subordina a una lógica providencial. Desde esta perspectiva, Talamanca no es solamente una región remota y conflictiva, sino un símbolo polisémico donde confluyen la barbarie redimible, la presencia de lo prodigioso y la imposibilidad de integración plena en el orden cristiano.

El análisis desarrollado en este estudio ha demostrado que el imaginario dieciochesco sobre Centroamérica no puede desligarse de la semiosis franciscana que lo articula. Esta semiosis, entendida como un subsistema simbólico dentro del aparato colonial, reinterpreta la realidad según una epistemología marcada por la tradición tridentina, la teología del castigo y una hagiografía militante que transforma el fracaso en virtud, la violencia en purificación y el sacrificio en testimonio de redención. En este marco, la imagen de Centroamérica como un «nuevo oriente espiritual» no obedece a coordenadas geográficas sino teológicas: el sur es el lugar donde la fe se prueba, donde los santos luchan, donde el demonio se encarna y donde el milagro irrumpe como sello de verdad.

El caso específico de Fr. Pablo de Rebullida cristaliza este proceso. Su martirio, narrado con detalles de violencia extrema y seguido de la constatación milagrosa de la incorruptibilidad de su cuerpo, no solo apunta a su santidad individual, sino a la sacralización del territorio en el que fue asesinado. Espinosa, al narrar su muerte y sus gestas, configura un relato de frontera en el que el espacio físico es absorbido por una lógica de combate y redención. La derrota militar, la resistencia indígena y la imposibilidad de erigir una misión estable en Talamanca no deslegitiman el proyecto franciscano: lo potencian simbólicamente como empresa providencial.

Este fenómeno puede leerse como un ejemplo acabado del modo en que opera la imagen ideológica en la escritura misional. En lugar de producir un discurso uniforme, Espinosa construye una narrativa que oscila entre el ideal tridentino y las contradicciones del contexto virreinal. El misionero aparece como sujeto heroico y taumaturgo, pero a la vez como figura subordinada al poder militar. La misión se concibe como cruzada espiritual, pero se admite, con crudeza, que no puede lograrse sin escoltas armadas y respaldo económico de la Corona. El texto, por tanto, fluctúa entre la apología y la confesión, entre la euforia hagiográfica y la melancolía institucional.

Desde una perspectiva retórica, el uso constante de la tipología bíblica, del *exemplum* moralizante y del oxímoron –como en las expresiones «monstruos racionales» o «fieras racionales»– permite a Espinosa construir una imagen de la alteridad indígena como diferencia radical susceptible de transformación espiritual. Estos dispositivos no buscan describir, sino inscribir a los sujetos en una trama salvífica: el indígena es bárbaro, sí, pero puede convertirse en signo de gracia si sufre la transformación espiritual del bautismo. El espacio mismo funciona de manera análoga: selvas, ríos y breñas no son obstáculos naturales, sino escenografías simbólicas donde se libra el drama de la salvación.

Asimismo, el análisis ha revelado que ambas crónicas desempeñan un papel clave en la consolidación de un marco conceptual que dota de sentido a los territorios periféricos del virreinato. En lugar de representar a Centroamérica como un espacio vacío o marginal, Espinosa la convierte en epicentro de una teología de frontera. Esto no implica que la región sea vista con optimismo: su representación está atravesada por un conjunto de desafíos –el conflicto, la memoria herética, la inestabilidad política y el desorden natural–. Pero precisamente por eso se convierte en escenario privilegiado de intervención divina. Allí donde más se resiste la gracia, más prodigios se desencadenan. Esta lógica paradójica legitima la continuidad del esfuerzo misional, incluso frente al reconocimiento explícito de su fracaso material.

Por último, esta investigación ha permitido reconsiderar la figura de fray Isidro Félix de Espinosa y sus crónicas dentro del marco de la cultura misional novohispana del siglo XVIII. Lejos de ser un mero compilador de milagros o cronista devoto, Espinosa emerge como un autor consciente de las tensiones entre historia y edificación, entre el hecho documentado y el relato providencial. Su escritura no busca reproducir el mundo empírico, sino dotarlo de sentido teológico; cada acontecimiento se reinscribe en un orden de significación que entreteje la historia de la salvación con la experiencia americana.

En este sentido, *El Peregrino Septentrional Atlante* y la *Chronica Apostolica y Seraphica* deben leerse como un díptico complementario: el primero organiza su discurso en torno a la figura heroica y taumaturga de Fr. Antonio Margil de Jesús, mientras que el segundo desplaza el eje hacia la comunidad y la institucionalidad. Ambos textos conforman un proyecto integral de legitimación franciscana que busca afirmar la vigencia del carisma seráfico en una época marcada por la secularización, la burocracia del poder y la emergencia de nuevas sensibilidades ilustradas.

Desde esta perspectiva, las crónicas de Espinosa no solo documentan la expansión franciscana, sino que modelan una teología de la historia, en la que el espacio centroamericano ocupa un sitio paradigmático. Allí convergen los polos opuestos de la experiencia misional: la esperanza de conversión y el reconocimiento del fracaso, la gloria del martirio y la melancolía del límite. La escritura, en tanto forma de resistencia simbólica, convierte la derrota material en victoria espiritual y traduce la precariedad del presente en signo de continuidad escatológica.

En el horizonte final de la crónica, el lector asiste al crepúsculo de una época. Las imágenes de selvas impenetrables, caminos abandonados y misioneros sacrificados ya no prometen expansión, sino memoria. Sin embargo, esa memoria –leída desde la retórica de Espinosa– no es nostalgia, sino afirmación de sentido. La historia franciscana se transfigura así en una alegoría del tiempo sagrado, en la que el sacrificio humano se ofrece como cifra del orden divino.

De este modo, la escritura de Espinosa cierra el ciclo de la historiografía misional novohispana, al mismo tiempo que deja abierta la posibilidad de releer la experiencia colonial desde una clave teológica simbólica. Su obra conserva la densidad

de un discurso que se debate entre la razón moderna y el mito barroco, entre el archivo y la profecía, entre la memoria del fracaso y la esperanza de redención.

## 7. FUENTES PRIMARIAS Y BIBLIOGRAFÍA

### 7.1. Fuentes primarias

Espinosa, Isidro Félix de (1964 [1746]), *Chronica Apostolica y Seraphica de Todos los Colegios de Propaganda Fide*, Washington: Publications of the Academy of American Franciscan History.

Espinosa, Isidro Félix de (1997 [1737]), *El Peregrino Septentrional Atlante*, Gobierno del Estado de Querétaro, Secretaría de Educación.

### 7.2. Bibliografía

Durán, Norma (2008), *Retórica de la santidad*, México: Universidad Iberoamericana.

Fernández Guardia, Ricardo (2006), *Reseña histórica de Talamanca*, San José: ECR.

Fonseca Corrales, Elizabeth et. al. (2002), *Costa Rica en el siglo XVIII*, San José: EUCR.

Frost, Elsa Cecilia (2002), *La historia de Dios en las Indias: visión franciscana del Nuevo Mundo*, Barcelona: Tusquets Editores.

González Marín, Susana (1996), *Análisis de un género literario: Las vidas de los santos en la Antigüedad Tardía*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

McCloskey, Michael B. (1951), «Fray Isidro Félix de Espinosa: Companion and Biographer of Margil», *The Americas*, VII/3, pp. 283-295.

Mignolo, Walter D. (2005), «La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas», *Adversus*, 2, pp. 11-27.

Pérez, Manuel (2018), *Exempla novohispanos del siglo XVIII*, Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

Rubial García, Antonio (1999), *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México: Fondo de Cultura Económica.

Ruz, Mario Humberto (2008), «¿Retorno a la “justa guerra”? Propaganda Fide en Centroamérica», en *Los colegios apostólicos de Propaganda Fide: su historia y su legado*, Zacatecas: Gobierno del Estado de Zacatecas/Universidad Autónoma de Zacatecas, pp. 213-232.

White, Hayden (1985), *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

White, Hayden (2010), *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007*, Robert Doran (ed.), Baltimore: Johns Hopkins University Press.