

01061

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**



**NUESTRA SEÑORA DE LOS ANGELES
DE TECAXIC**

T E S I S

que para obtener el grado de:

Maestra en Historia del Arte

presenta:

MARIA EUGENIA RODRÍGUEZ PARRA

México

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

1996

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Como siempre, para Mario, Alfonso y Eli

Para mis maestras: Elisa Vargaslugo
Ida Rodríguez Prampolini

INTRODUCCIÓN

Los edificios religiosos del municipio de Toluca en el Estado de México, guardan una considerable riqueza en obra pictórica de la etapa colonial, principalmente de los siglos xvii y xviii, con un solo ejemplo del siglo xvi. Este ejemplo es una pintura que está colocada en el altar principal de la Iglesia del pueblo de Tecaxic situado en las cercanías de la ciudad de Toluca, y llamó poderosamente mi atención por ser la única de ese siglo expuesta al culto en dicho municipio. Es además, una obra al temple ejecutada sobre una tela muy burda parecida al ayate donde se pintó la Virgen de Guadalupe. El tema representado es una Asunción de María con atributos apocalípticos, el manto extendido como en las imágenes de patrocinio y rodeada de ángeles. Aunado a lo anterior, está el hecho de que la figura de María en esta imagen conocida como Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic, recuerda en cierta forma a la Virgen de Guadalupe.

Todo ello resultaba sugerente para llevar a cabo un estudio sobre este asunto, pues recordemos que el culto a la Virgen de Tecaxic comenzó en una ermita construida como visita del convento franciscano de la Asunción de Toluca, ya que toda esta zona fue evangelizada por los hermanos menores, y como bien sabemos, alrededor de la segunda mitad del siglo xvi, estos frailes se opusieron pública y decididamente a la devoción guadalupana. Pensé entonces hipotéticamente, que los franciscanos habrían fomentado la devoción a la Virgen de Tecaxic, una imagen que iconográficamente fuera distinta pero que recordara de alguna forma a la Virgen de Guadalupe, para contrarrestar el culto a esta última. Sin embargo, conforme avanzaba en la investigación, se hizo claro que esta hipótesis no era sostenible

puesto que tanto la crónica de la imagen, como la construcción de la Iglesia, corresponden a las últimas décadas del siglo xvii, cuando, como se deduce de las fuentes correspondientes, los franciscanos habían asumido una actitud de aprecio hacia la Guadalupana.

Decidí entonces enfocar el problema desde dos puntos convergentes; por un lado, realicé el estudio iconográfico comparado de la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic, con la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, para tratar de dilucidar con ello si aquélla era efectivamente una "Asunción Guadalupana". Por el otro, lleve a efecto un estudio iconológico, que determinó mi incursión en los campos del conocimiento acerca de la imagen de María en el arte cristiano, sobre todo en sus representaciones como Purísima Concepción y Asunción, ya que en sentido estricto, como se sabe, la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic corresponde a esta última advocación, mientras que la de la Virgen de Guadalupe se inscribe en la primera. En el análisis tomé en cuenta la intención que trajeron consigo los primeros frailes de san Francisco, que llegaron a la recién fundada Nueva España, de implantar una Iglesia Indiana independiente de la Metrópoli, con programas muy claros y precisos de evangelización. Tuve entonces necesidad de resumir lo que consideré más importante del pensamiento de la Reforma y la Contrarreforma en España, así como plantear la actitud asumida por los seguidores de estas dos corrientes respecto a las imágenes sacras y a la misma figura de la Virgen María para facilitar la investigación iconográfica comparada. Asimismo, decidí incluir las historias de cinco imágenes marianas de origen "misterioso" y "hacedoras" de milagros, relacionadas iconográfica y tradicionalmente con el problema abordado. Estas son: la Virgen de los Remedios, del municipio de Naucalpan Estado de México, la Virgen de Ocotlán, Tlaxcala; Nuestra

Señora de los Ángeles venerada en la colonia Guerrero en la ciudad de México, Santa María de Guadalupe del Tepeyac y Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic.

Para la realización del trabajo iconológico se consultaron diversas fuentes documentales, bibliotecas especializadas y una amplia bibliografía de la época y contemporánea. La aproximación al tema de la historia de Tecaxic, del santuario y de la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles, se apoyó determinantemente en el libro de fray Juan de Mendoza, *Relación del Santuario de Tecaxique* de 1684, fuente propiamente única y más antigua que pude localizar, y en la que se basaron otros autores que a través de los años han tocado el tema sin agregar nada nuevo o de interés. Sin embargo, es más que probable que se conserve mayor información sobre este tema en el Fondo Reservado de la Biblioteca Central de Toluca, donde se encuentra buena parte del acervo de lo que fue la biblioteca del convento franciscano de la Asunción de Toluca, y que en la actualidad está en proceso de organización y catalogación, por lo cual no es fácil de consultar. Asimismo, habrá que esperar que surjan nuevas fuentes de información cuando se termine de catalogar el llamado "fondo de origen" del fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, donde se consultaron valiosos documentos.

En el recorrido por el arduo camino del conocimiento de la historia del arte, tuve la fortuna de contar con el apoyo invaluable de muchas personas. No podría nombrar a ninguna en especial pero a todas les agradezco sinceramente. Sin embargo mención aparte merece la Dra. Elisa Vargaslugo, directora de esta tesis, cuyas orientaciones y precisiones enriquecieron notablemente los resultados obtenidos; sin la paciencia infinita de mi directora, jamás hubiera llegado al fin. De igual manera merece mención especial la Mtra. Elena Estrada de

Gerlero por la cuidadosa revisión de este trabajo, la cual aportó valiosa información y correcciones que mejoraron el texto que aquí se presenta.

I. ORIGENES DE LAS ICONOGRAFÍAS INMACULISTA Y ASUNCIONISTA

Debido a que la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic, tema central de este trabajo, se relaciona iconográficamente con la Asunción de María y esta advocación está íntimamente ligada con la Purísima Concepción, conviene de entrada comentar las iconografías inmaculista y asuncionista para definir el significado de la imagen de Tecaxic. Asimismo, es necesario también detenerse brevemente en lo referente a la representación de la Virgen en el arte cristiano.

De entre todas las imágenes religiosas que los españoles trajeron a América a raíz de la Conquista, destacaron principalmente las de la Virgen. Fervientes devotos de María, los conquistadores militares y los espirituales, se dieron a la tarea, desde los primeros años de la conquista, de reproducir y hacer reproducir las imágenes de la Madre de Dios que traían en estampas, telas o esculturas,¹ para colocarlas en los lugares sagrados ocupados anteriormente por las deidades indígenas y apoyar con ello la conversión religiosa. Las primeras imágenes marianas en Nueva España, muestran claramente las preferencias devocionales de los conquistadores, así tenemos que Cortés y la gran mayoría de sus hombres invocaban la protección de

¹ Una de las más antiguas representaciones de María en Nueva España fue mandada a hacer por el conquistador Nuño de Guzmán a los indios de Huejotzingo alrededor de 1530. Véase: *The Harkness Collection Manuscripts concerning México*, Washington, 1974. En el *Códice Harkness 1531 Huejotzingo*, también conocido como "Códice Monteleone", aparece "la imagen de Nuestra Señora y el niño, en oro y plumas finas", . . . "pintada en el códice con rudoza, tuvo un alto costo, pues hubo que vender ocho esclavos y doce esclavas para pagarla. Además, pudo haber sido una de las primeras interpretaciones indígenas de tema cristiano". José Luis Martínez; *Hernán Cortés*, México, 1990. pp. 629-30.

la Virgen de Extremadura de donde eran originarios. Por su parte los primeros franciscanos que llegaron para llevar a cabo la tarea de la evangelización, venían bajo la tutela de María a quien veneraban con gran fervor en sus advocaciones de Purísima Concepción, de Asunción y de Nuestra Señora de los Ángeles.

MARÍA EN EL ARTE CRISTIANO

La historia del culto a María ha transitado por caminos difíciles y contradictorios; aceptado fervorosamente y sin objeciones por los fieles desde principios del Cristianismo, no corrió con la misma suerte dentro del pensamiento eclesiástico ya que no tiene sustento en las Sagradas Escrituras, "solamente el *Evangelio de Juan* (19,25) habla de la presencia de la Virgen al pie de la cruz"². Por si esto fuera poco, la leyenda de la Vida de María como bien afirma Réau "no cristaliza sino tarde, probablemente en Siria a comienzos del siglo v" y con serios inconvenientes, "ella no solamente está desprovista de la aureola del martirio sino que no hizo ningún milagro mientras vivía y por otro lado no se tiene de ella ninguna reliquia corporal [. . .] que son los tres fundamentos esenciales del culto a los santos"³.

Esta falta de antecedentes hace que al mismo tiempo que la Iglesia asoció la figura de María a algunas partes de la Sagrada Escritura como el *Cantar de los Cantares* atribuido a Salomón y sobre todo a la mujer alada descrita en el *Apocalipsis* 12 de san Juan, la devoción popular tejió una rica leyenda de la Vida de la Virgen copiada fielmente de la Vida de Jesús. Estos esfuerzos por hacer aparecer den-

² Louis Réau; *Iconographie de L'Art Chrétien*; T. II, Paris, 1975 p.66. Traducción libre.

³ *Ibid*, p. 57

tro de la historia eclesiástica a María en un plano protagónico junto a su divino hijo, conformaron rápidamente dos bandos opuestos dentro del clero, los marianistas y los antimarianos y dieron pie a una serie de consideraciones que se discutieron ácremente durante siglos. Así, es interesante hacer notar como todavía en el siglo XIII, cuando ya los franciscanos y los dominicos, órdenes mendicantes recién fundadas, han hecho público su amor y reconocimiento a la Virgen, continúa una encarnizada oposición para aceptar que una mujer de naturaleza "habladora, hipócrita, vanal, corrosiva y que ha destruido la misma carne del hombre",⁴ pudiera ser intercesora ante Dios. Ecos de estas batallas resonarán aun cuando se hable de María en el Concilio de Trento en el siglo XVI.⁵

La construcción del andamiaje teológico que sustentaría a la nascente Iglesia Cristiana tuvo desde el principio severas complicaciones debido a la confluencia de variadas visiones filosófico-religiosas que en ella intervinieron. Los primeros siglos del cristianismo nos presentan una conjunción del racionalismo griego con el misticismo oriental además de una preocupación fundamental por organizar y adecuar las enseñanzas de los Evangelios y el pensamiento paulino de acuerdo con las nuevas necesidades de la Iglesia como institución reguladora del acontecer religioso. Inmersos en ello, los padres y teólogos de los primeros tiempos no prestaron demasiada atención a la urgencia que tenían los fieles, cada vez más numerosos, de contar con imágenes que les permitieran acercarse a la divinidad, esto no quiere decir que no hubiera algún tipo de representaciones de Jesús, los mártires o la Virgen desde la época de las catacumbas. Las imá-

⁴ *Ibid*, p. 59

⁵ El Concilio de Trento se convocó de 1545 a 1563 para llevar a cabo la famosa y bien conocida Reforma de la Iglesia Católica.

genes eran sencillas y anónimas y fueron inmediatamente motivo de culto y veneración entre la población.

Sin embargo, "la iniciativa de una iconografía cristiana de alcance universal, destinada no tanto a manifestar actividades específicas de los individuos como a expresar ideas fundamentales, procede de un jefe del Imperio y se produjo en fecha muy cercana a su conversión".⁶ De este modo, las imágenes cristianas quedaron establecidas iconográficamente de acuerdo a la ideología imperial y no a la dogmática eclesiástica o al espíritu cristiano definido por las Escrituras. De hecho, "sólo a partir del año 400 el alto clero se dio cuenta de lo que podría hacer en el terreno de la iconografía si se encargara de dirigir sus manifestaciones para hacer de ella un instrumento expresivo de la piedad pública y privada y convertirla en algo absolutamente edificante".⁷ A partir de aquí, lenta pero inexorablemente, la Iglesia tomará la iniciativa y precisará según sus propias necesidades, los distintos tipos iconográficos.

Las fuentes a las que se recurre para formar una iconografía son naturalmente las Sagradas Escrituras, los textos piadosos de los Santos Padres, las interpretaciones teológicas de los mejores representantes del clero y las historias y leyendas de los santos que la Iglesia ha aceptado como válidas. Cuando las imágenes representa-

⁶ André Grabar, *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, Madrid, 1986, p. 47. Constantino I emperador romano en 306, se convirtió al cristianismo en 312 a raíz de su triunfo sobre Majencio, cerca de Roma. Grabar señala que, en su época, "el clero no estaba preparado para una tarea de esta clase, dado el arte cristiano que conocía: el arte, rampón y utilitario, que habían practicado los creyentes del siglo III. En compensación al gobierno del Imperio disponía tradicionalmente de una gama completa de talleres de artistas y artesanos, acostumbrados a interpretar según fórmulas sólidamente establecidas todo un repertorio de la iconografía oficial, cuyo principal objeto era la glorificación del monarca. Por tanto, no debe extrañar que, una vez convertido el emperador, el palacio imperial contribuyera ampliamente al auge de la iconografía triunfal cristiana y que esta acción del palacio haya precedido a las interpretaciones sistemáticas de la Iglesia en este terreno".

⁷ *Ibidem*

das están cercanas a estas fuentes de inspiración es fácil comprenderlas, pero el problema se complica cuando encontramos variantes o cuando la iconografía procede de otros textos considerados como apócrifos.

Este es el caso de la iconografía de la Virgen María que sin sustento escritural fue establecida más cercana a la devoción popular para la cual era entrañable, que a la inteligencia clerical, obligada por ello a forzar las interpretaciones de algunas partes de los textos del *Génesis*, el *Cantar de los Cantares* y el *Apocalipsis* de San Juan para configurar la iconografía mariana.

Las representaciones de María provienen prácticamente de los primeros siglos del cristianismo y se refieren principalmente a escenas de la leyenda de la Vida de la Virgen, a algunos aspectos relevantes relacionados directamente con la Vida de Jesús y a María como intercesora de la humanidad. La iconografía que se establece para cada caso comienza siendo de tipo simbólico en los tiempos primitivos, para evolucionar después, a lo largo de la Edad Media, hasta conformar toda una serie de conjuntos de tipo narrativo que pierden su carácter estrictamente iconográfico, pero que ganan en estimación en el gusto de los fieles. Este proceso de evolución y enriquecimiento de las representaciones marianas está íntimamente ligado a las posturas de apoyo a la Virgen dadas por importantes grupos eclesiásticos en distintas épocas; así. Así tenemos que, cuando en 431, el Concilio de Éfeso reconoció por primera vez públicamente a la Virgen como Madre de Dios, proliferaron las representaciones de María, y las escenas que nos la mostraban en su papel de Madre del Salvador. Al mismo tiempo se abrió un amplio territorio piadoso, teológico, litúrgico, doctrinal y artístico donde se desarrolló la mariología posterior de forma sistemática y sostenida, alrededor de un eje

bien definido en sus dos extremos: la Virginidad y la Maternidad divina; esta última, no exenta de paradojas, recibió especial atención por los padres, a partir de la segunda mitad del siglo V, cuando, como Madre de Dios, la presentaron "más grande que la creación entera".⁸ En el siglo VI en Siria, se encontraba ya bien definida la imagen de la madre de misericordia y también la de *Mater Dolorosa*, como lo demuestra un poema de Jacobo de Sarug en donde, de acuerdo al estudio de Hilda Graef, es particularmente interesante la descripción que hace "de la muerte de María, pues no se habla en ella de la ascensión corporal al cielo, a pesar de que esta creencia apareció precisamente entonces".⁹ Por la misma fuente sabemos que la fiesta del tránsito de María se celebraba en Siria ya a fines del siglo V; mientras que, en occidente, las principales fiestas marianas que son: Purificación, Asunción, Anunciación y Natividad, se introdujeron a lo largo de la séptima centuria. Para la octava, se populariza en occidente, a partir de los sermones de Ambrosio Autperto, la figura de la realeza de María, su exaltación de inmensas alabanzas, así como "la típica sustitución de la causa secundaria, María, por Cristo, causa primaria".¹⁰ Esta sustitución había sido ya detectada con anterioridad en la literatura oriental, sin embargo no apareció en los escritos occidentales, sino hasta este momento. Por esta época se celebró también por primera vez la fiesta de la Concepción de María, como Concepción de Santa Ana.

A partir del siglo IX se perfilaron con mucha claridad, las imágenes de María como madre tierna y amorosa, como intercesora universal y

⁸ Graef, Hilda; *María, la mariología y el culto mariano a través de la historia*, Barcelona, 1967. p. 119

⁹ *Ibid.*, p. 126

¹⁰ *Ibid.*, pp. 165-166

como reina de los ángeles. Se introdujo asimismo la misa de María del sábado, en cuyo oficio se incluyó el texto del Eclesiástico (24,9) referido a la Virgen: "Antes de los siglos, desde el principio, me creó, y por los siglos subsistiré", texto que, como bien sabemos, sirvió de fundamento al misterio de la Inmaculada Concepción quinientos años después. En el transcurso del siglo décimo, no encontramos variantes de importancia, en el pensamiento mariano occidental. Más bien se desarrolló una literatura de carácter popular que se centró en las visiones y las apariciones milagrosas de la Virgen, lo cual fertilizó y aumentó considerablemente el fervor en torno a María. Quizá debido a esta devoción mariana desbordada, los padres de la Iglesia incurrieron con cautela, durante el siglo XI, en los temas de los misterios de la Asunción y de la Inmaculada Concepción de la Madre del Señor, haciendo ver con claridad que estos dos acontecimientos eran solamente creencias de la piedad cristiana, sin atreverse a hacer afirmaciones contundentes, a pesar de lo extendido de ellas y aunque, como afirma Graef, ellos "las hubieran creído de buena gana".¹¹

El siglo XII fue testigo del resurgimiento del tema de la inefable unidad entre Cristo y María, así como del de los privilegios que Dios otorgó a su Madre. De este modo, el pensamiento teológico sobre Cristo tuvo inmediata repercusión en el pensamiento teológico sobre María, "porque, en efecto, su carne glorificada sigue siendo carne de María". Se estableció entonces, en el discurso de los padres, una fuerte conexión entre las doctrinas de la Asunción y de la Concepción Inmaculada, pues: "se apoyan las dos en la decencia o conve-

¹¹ *Ibid.*, p. 208

niencia de los privilegios marianos".¹² Sin embargo, alrededor del misterio de la Inmaculada, surgió una gran polémica "que dividió a los teólogos, concilios y universidades. . . Todos admitían que María fue santificada antes de nacer. Pero muchos discutían que fuese santa y sin mancha desde el primer momento de su concepción".¹³ En cuanto a la imaginería mariana, creada en el transcurso de los siglos someramente reseñados, es indudable que los artistas impregnaron sus obras con el pensamiento litúrgico y teológico, al mismo tiempo que interpretaron el fervor y las creencias populares alrededor de la Virgen, hasta el siglo XIII, cuando el arte mariano alcanzó un gran esplendor con la aparición de una nueva sensibilidad religiosa que se reveló con el pensamiento franciscano, el cual retomó e impulsó el fervor popular. En este contexto, no es sorprendente que las órdenes mendicantes franciscana y dominica, surgieran bajo la tutela de María y proclamaran su adhesión y fidelidad eterna a la Virgen.

"A finales del siglo XIII el tema de la Resurrección de la Virgen desaparece y es reemplazado por el de la Asunción".¹⁴ Poco antes los franciscanos "siguiendo a Duns Scoto, el Doctor Sutil, proclamaron que la gloriosa Virgen María había sido preservada del pecado 'a primo instanti' y no a partir de su nacimiento o de la encarnación".¹⁵

¹² *Ibid.*, p. 220

¹³ Trens, M. *ob. cit.* p. 168

¹⁴ L. Réau., *ob. cit.*, p.616. De acuerdo con este autor, las representaciones más antiguas del tema de la Resurrección de la Virgen son del siglo XII. Sin embargo, la leyenda de la Resurrección de María surgió en oriente a principios del siglo VI y tuvo una influencia muy grande en la literatura de la época. H. Graef, *ob. cit.* p. 136

¹⁵ L. Réau., *ob. cit.* p. 78

LA INMACULADA CONCEPCIÓN

El dogma de la Inmaculada Concepción de María fue establecido por Pío IX en 1854, esta fecha bastante tardía nos indica las dificultades que tuvo la Iglesia para argumentar, discutir y aceptar el hecho de que la Virgen hubiera nacido sin la mancha del pecado original pues esto implicaba una contradicción muy seria "con dos dogmas fundamentales de la doctrina cristiana: la universalidad del pecado para los hijos de Adán y la universalidad de la redención por Cristo".¹⁶

La creencia muy difundida entre los fieles de que María como madre de Dios había sido concebida sin pecado, no fue considerada como un problema durante los primeros siglos del cristianismo debido a que imperaba entonces la idea de que la Virgen había sido concebida como cualquier mortal y por lo tanto no estaba exenta del pecado. Sin embargo este tema se convirtió con el tiempo en punto álgido de discusión entre las facciones maculistas y las inmaculistas que conjuntaron en sus filas a los más grandes exponentes del pensamiento eclesiástico pero que iban a la zaga del culto popular a la Inmaculada en plena expansión. Como señala Réau, "desde el siglo IX la fiesta de la *Conceptio B. M. Virginis*, de origen oriental como todas las fiestas de la Virgen, se introduce en el calendario irlandés. El principal argumento que se hace valer es que el papel de María en la redención implica su excepción del pecado original". . . "Así, la concepción virginal de Cristo implica la concepción inmaculada de su madre"¹⁷. Anteriormente mencionamos la postura favorable de los franciscanos a las causas marianas a partir del siglo XIII. Dos siglos

¹⁶ *Ibid.*, p. 77

¹⁷ *Ibid.*, pp. 77-78

después es la Universidad de París la que brinda todo su apoyo a María y su inmaculada concepción consagrada finalmente durante el Concilio de Trento en el siglo XVI. Los especialistas están de acuerdo en que la representación del tema de la Inmaculada o Purísima Concepción de María apareció hacia el siglo XV y dió origen a dos imágenes diferentes de carácter narrativo. La primera de ellas corresponde a la leyenda en los *Evangelios Apócrifos* del encuentro de Ana y Joaquín en la Puerta Dorada de Jerusalén significando con este hecho la concepción de María. La segunda tiene sus fundamentos en dos textos bíblicos, el *Apocalipsis 12* de San Juan donde en la "Visión de la Mujer alada y el dragón" se reconoce a María, y en el *Cantar de los Cantares* al homologar a la Virgen con la novia bienamada de Salomón. Basándose en estas fuentes, pero añadiendo con frecuencia los atributos de las letanías o de los símbolos y figuras que habían sido identificados por los padres como seguras señales de la inmaculada pureza de María, mucho antes de la anunciación del nacimiento de Jesús; los artistas perfilaron una imagen de la Inmaculada con la que trataron de traducir el enrarecido ambiente de discusión teológica y dogmática alrededor de este misterio mariano. "En este éxtasis artístico participan todavía, y con carácter transitorio, el Padre Eterno o toda la Santísima Trinidad, y los ángeles, para dar a entender la idea eterna de la concepción de la Virgen, que embelesaba a todo el cielo y transportaba en himnos y cánticos a la estupefacta liturgia".¹⁸ Sin embargo, a medida que fue ganando terreno la idea de la pureza inmaculada de María desde el primer instante de su concepción, la imagen plástica que prevaleció, la presentó como "Virgen orante, adoptando el gesto más moderno de las manos juntas sobre el pe-

¹⁸ Trane, M. *ob. cit.* p. 165

cho, para indicar su coloquio interior. Como la mujer apocalíptica, María aparece sobre el fondo de una aureola solar, con doce estrellas alrededor de su cabeza, y la luna a sus pies. Pero al mismo tiempo, María es identificada con la mujer anunciada desde el mismo paraíso, que había de aplastar la cabeza de la serpiente. María representada como Inmaculada, es la nueva Eva que reparará los estragos de la primera".¹⁹

En el proceso de la configuración de la imagen de la Purísima Concepción de María, fue muy destacada la opinión del pintor español Francisco Pacheco, quien en su *Arte de la Pintura*, editado en 1649²⁰, al enfatizar la adoración que se debe a la Madre del Salvador y a su imagen, solamente por debajo de la que se le brinda a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo; fijó los atributos de la Inmaculada "por ser tan singularmente privilegiada y llena de gracia desde el primer instante de su purísima concepción, con indecibles favores de la eterna bondad, omnipotencia y sabiduría"²¹. De este modo, "es el arte barroco del siglo xvii el que tiene el mérito de haber creado el tipo definitivo de la Inmaculada Concepción: "Murillo. . . deja al fin triunfar poéticamente a la Virgen Inmaculada y a la estética despreocupada. De esta visión de belleza celeste queda excluida la serpiente, inservible ya para realzar los tonos claros de la pureza. Los ángeles juegan incautos, con los últimos y más decorativos emblemas marianos, sin darse cuenta que habían sido hasta entonces instrumentos de batalla. María, en una adorable indecisión entre lo humano y lo divino, entre la niñez y la adolescencia, fija su mirada en el sol que la ilumina; y

¹⁹ *Ibid.*, p. 170

²⁰ Pacheco Francisco, *Arte de la Pintura*, Madrid, 1666

²¹ *Ibidem*

alrededor de su cabeza se borra el nimbo, ya innecesario, que antes marcaba geométricamente el halo de su santidad".²²

LA ASUNCIÓN DE MARÍA

El tema de la Inmaculada Concepción está íntimamente ligado al de la Asunción de María debido al hecho de que si la Virgen había sido excluida de la mancha del pecado, esto la excluía también del castigo de la muerte. Así, no sólo fue objeto de apasionados debates teológicos la cuestión de su nacimiento sino también la de su muerte.

Según los especialistas en mariología, la leyenda de la muerte y resurrección de María surgió en oriente hacia el siglo VI donde se impuso la idea de que la Virgen al final de sus días no murió, sino que se durmió esperando la resurrección que se efectuaría con la segunda venida de Jesús. Sin embargo, los teólogos occidentales no estaban de acuerdo con esta interpretación y a pesar de que las Sagradas Escrituras no referían absolutamente nada acerca de la muerte de la Virgen, prefirieron optar por las narraciones apócrifas ascensionistas, especialmente las del pseudo San Juan. Tomaron además como antecedentes, los textos bíblicos que se refieren a ascensiones corporales como las del patriarca Henoc (Gen. 5,24), el profeta Elías (2 Rey. 2,1,11) y principalmente el de la resurrección de Jesús. Consideraron también como apoyo, el *Apocalipsis* de San Juan.

Como sucede constantemente cuando se trata de la Virgen, los fieles tanto de oriente como de occidente no tuvieron ninguna objeción para aceptar como verdadero el hecho de la Asunción de la ma-

²² Trens, M. *ob. cit.* p. 190

dre de Dios después de su muerte. De esta manera, desde los primeros tiempos de la Iglesia, mientras los Doctores se pasaban discutiendo el tema --el dogma de la Asunción se proclamó en 1950--, el culto popular por la Asunción de María arraigó y se esparció fervientemente por toda la cristiandad sin oposición alguna.

Siguiendo a los historiadores del arte, las interpretaciones oriental y occidental de este tema, originaron dos representaciones más narrativas que simbólicas: la que muestra a María dormida en su lecho rodeada por los apóstoles que miran con asombro cómo del cielo baja Jesús acompañado de los ángeles para llevarse el alma de su madre, representada como una niña pequeña, y otra, más del gusto occidental, en la que vemos a la Virgen rodeada de ángeles que la ayudan a subir al cielo donde la espera el Padre Eterno para coronarla.

Si bien es cierto que esta última representación tiene variantes simbólicas interesantes,²³ el hecho de desprenderse del texto del *Apocalipsis* 12 de san Juan hace que por lo general, la Virgen aparezca rodeada del sol y coronada de estrellas elevando los brazos al cielo. Otros dos elementos frecuentes son la media luna a sus pies y ángeles rodeándola. Como esta fuente bíblica es la misma que la de la Inmaculada, "inevitablemente se produce una contaminación entre estos dos temas". . . "aún cuando la Asunción representa la subida al cielo de la Virgen y la Inmaculada Concepción su descenso hacia la tierra".²⁴

²³ Véase: *Drawings of the Masters*, London, 1963. Fra Bartolomeo; *The Assumption of the Virgin. Italian Baroque painting*, London, 1962. *Italian drawings in the Art Institute of Chicago*, London, 1979.

²⁴ Réau; *ob. cit.* p. 617

Esta contaminación inevitable que hace notar Réau es tan profunda a veces, que difícilmente podemos distinguir una Inmaculada de una Asunción, el mismo autor menciona que en estos casos, lo único que las diferencia es que una mira hacia abajo y la otra hacia arriba.²⁵ Pero esto tampoco es seguro en ocasiones, por lo que tal vez sería más conveniente advertir si aparece el sepulcro para identificar la representación asuncionista.

Como adelante se verá, este último criterio fue el que determinó la advocación de la imagen de Tecaxic, ya que en este caso, la Virgen mira dulcemente al frente.

²⁵ *Ibid*; p. 79

II. BREVE REPASO ACERCA DE LA FIGURA DE MARÍA EN EL PENSAMIENTO REFORMISTA Y CONTRAREFORMISTA EN ESPAÑA

En el presente apartado se ha elaborado una reseña histórica que aunque somera, pretende relacionar la figura de la Virgen María con el pensamiento reformista y contrarreformista en España, como antecedente para el desarrollo que posteriormente se llevará a cabo en relación al proyecto evangelizador de los franciscanos en Nueva España y al estudio del problema iconográfico que plantea la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic.

La revolución religiosa del siglo XVI que afectó de modo determinante la organización eclesiástica y el pensamiento católico, ha sido estudiada desde muy diversos enfoques por un buen número de especialistas;¹ de ellos he extraído aquello que he considerado útil para una mejor comprensión de este tema. Especialmente lo referente a la historia de las influencias ideológico-religiosas de la Reforma y la Contrarreforma que se dejaron sentir en el pensar y el actuar de los miembros de las órdenes mendicantes en la Nueva España y lo que permita ver cómo se reflejaron esas influencias en la iconografía mariana.

¹ Entre los más notables tenemos sin agotarlos a : Rafael Altamira en su *Historia de España*, tomo III, Barcelona, 1913. James Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*; Madrid, 1980. Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, México, 1950. Joan Dolumeau, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*; Barcelona, 1973. Lucien Febvre, *El Problema de la incredulidad en el siglo XVI*; Barcelona, 1959. Antonio Domínguez, *Historia de España Alfaguara III*; Madrid, 1979. *Historia de las Religiones* vol. 7; México, 1981. Johan Huizinga, *Hombres e Ideas*; Buenos Aires, México, 1982. Edmundo O'Gorman, *Destierro de Sombras*; México, 1986. Santiago Sebastián, *Contrarreforma y Barroco*; Madrid, 1985. George Williams, *La Reforma Radical*; México, 1983.

Por ello, me centré en los movimientos reformistas y contrarreformistas españoles y en la actividad o participación de las órdenes religiosas alrededor de estos acontecimientos.

LAS DIVERGENCIAS

Durante las primeras décadas de nuestro siglo, fue común aceptar la explicación que los historiadores habían dado acerca de los problemas de la Reforma y la Contrarreforma. Se afirmaba entonces sin género de duda, que la Reforma había sido un conflicto nacido principalmente contra los privilegios eclesiásticos y la forma disipada de vida de los religiosos. Mientras se entendía a la Contrarreforma como la respuesta de la Iglesia a los ataques reformistas. Sin embargo, a partir de 1930, encontramos voces divergentes. Un grupo de especialistas de entre los que se destacaron varios miembros de la Escuela de los Anales de París, propusieron nuevos enfoques a los antiguos planteamientos. Considerando aspectos de carácter socio-cultural, modificaron sustancialmente la visión tradicional,² pues como señala Bataillon, "la mayoría de los clérigos no está ni más ni menos corrompida moralmente que las demás clases sociales. No se distingue ni por sus virtudes de castidad y obediencia ni por su cultura intelectual".³ Había que plantearse entonces --según este autor-- otras perspectivas que comenzaran por definir, como lo hicieron, no la Reforma, sino "las reformas" que se desarrollaron con carácter propio según las peculiaridades de cada lugar.

² Véase muy especialmente: L. Febvre, *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, y M. Bataillon, *Erasmus y España*.

³ Bataillon, M., *ob. cit.*, p. 4

La interpretación desarrollada por estos autores ha permitido comprender, que la vieja estructura eclesiástica estaba enmohecida hasta sus cimientos, desde finales de la Edad Media. La brecha abierta entre la propuesta cristiana de amor, caridad y humildad, y la forma de vivir cotidiana, había alcanzado proporciones gigantescas; el discurso de la Iglesia se viciaba y sus propuestas poco tenían que decir a las sociedades de los siglos XV y XVI. La divinidad ya no era accesible para nadie, se había perdido entre el rebuscamiento, la confusión dogmática ortodoxa y la vanalidad popular cada día menos crédula; pese a ello, siguió teniendo validez el hecho de que la religión continuaba permeándolo todo.⁴ Sin embargo, como afirma Bataillon, algo había cambiado; poco a poco se iba apoderando de estas sociedades la necesidad de entender la palabra de Dios, no sólo de creerla. Los descubrimientos científicos y geográficos, la literatura, la filosofía, la misma teología, enfrentados a las recuperadas costumbres del diálogo, la reflexión y el razonamiento de sus postulados, no tuvieron más remedio que ampliar los horizontes intelectuales de algunos distinguidos miembros de la Iglesia. Los cambios de actitud no eran fáciles, no todos estaban dispuestos a llevarlos adelante, las antiguas formas rígidas de pensar y la intransigencia seguían vivas.⁵

Así, el siglo XVI, como afirma Febvre, fue escenario apasionado de un profundo intento por "lograr la unidad moral del universo; llevar a que se sientan hermanos, dentro del amplio seno de una Iglesia ple-

⁴ Para estos temas: J. Huizinga, *El Otoño de la Edad Media*; Madrid, 1984. Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel*, México, 1985. Lucien Febvre, *El Problema de la incredulidad*

⁵ Un notable acercamiento a los pensadores de la época en este sentido lo dan L. Febvre, *Erasmus, la Contrarreforma. . . , El Problema de la incredulidad. . . , Martín Lutero: un destino*; México, 1983. M. Bataillon, *Erasmus y el Erasmismo* y G. Williams, *La Reforma Radical*.

namente ecuménica, a todos los hombres de todas las sectas, de todas las patrias y de todos los continentes, obtener, únicamente por la fuerza de la persuasión y por imposición de la evidencia de la razón, que los protestantes y los católicos, los judíos y los mahometanos, los paganos y los idólatras, de las nuevas tierras de América, de las nuevas tierras de África y de los misteriosos imperios del Oriente, que todos los hombres dotados de iguales condiciones espirituales comulguen sin reservas ni hostilidades, con un catolicismo tan dilatado, tan ampliado que se pueda confundir con la religión natural e innata que un Dios justo ha colocado en el corazón de las criaturas".⁶

Conseguir estos objetivos e ideales se convirtió en la principal preocupación de las sociedades del siglo XVI y todos, de una forma o de otra, se empeñaron en lograrlo. Así, dentro de un humanismo generoso y amplio que pretendió conjuntar el pensamiento de la antigüedad clásica con el pensamiento cristiano en favor del hombre, confluyeron una multitud de elementos de entre los cuales es importante destacar por un lado, la posición de los frailes que introdujeron en sus conventos con sencillez y buen sentido del humor, la discusión y la polémica acerca de los contenidos de las enseñanzas evangélicas con lo cual, intentaban hacer accesible la Palabra de Dios a todos los hombres. Por otro lado, en su afán por satisfacer la necesidad de los fieles de lograr un acercamiento y comprensión con la divinidad, muchas universidades e intelectuales de la época se preocuparon por poner a su alcance en lengua vulgar, los textos de las Sagradas Escrituras.

⁶ Febvre, L., *El Problema de la incredulidad*. . . , p. 89.

Este amplio proyecto humanista que no parecía tener fronteras, pronto sería delimitado, primero por los pensadores reformistas y luego por los contrarreformistas. De igual modo, la Iglesia inmersa en una intolerancia ajena a los reclamos espirituales de los hombres del siglo, fue obligada por las circunstancias a convocar, después de prolongadas indecisiones, a un Concilio en Trento, en 1545, donde hizo pública su postura ante la cristiandad convulsionada.

LAS CONVERGENCIAS

Al estudiar en forma regionalizada los problemas de la Reforma y la Contrarreforma en Europa, los especialistas⁷ coincidieron en destacar una serie de fenómenos de carácter particular que explicaban estos problemas y despejaban una serie de dudas que no habían podido ser aclaradas desde el antiguo enfoque globalizador, creando con ello nuevos planteamientos teóricos. Para el caso de España por ejemplo, se confirmó como sabemos, que el movimiento de Reforma empezó muchos años antes de que Lutero, en 1517, "profesara públicamente unas doctrinas que Roma juzgaba heréticas y él saludables, [emprendiendo así] la batalla contra la autoridad de la Santa Sede".⁸ Los Reyes Católicos y sus súbditos compartían una "religiosidad que informaba todos los aspectos de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte".⁹ Esta religiosidad no estuvo nunca determinada ni impuesta por los soberanos, pues esta gente estaba impreg-

⁷ Además de los ya citados, es conveniente consultar especialmente los textos de R. Altamira y Crevea, el de Antonio Domínguez, la *Historia de España Alfaguara III*, y el de Johan Huizinga.

⁸ Febvre, L., *Erasmus, la Contrarreforma*. . . , p. 18.

⁹ Domínguez Ortiz A., *ob. cit.*, p. 230

nada verdaderamente de una fe viva y profunda.¹⁰ Tampoco enceguecía a los fieles ya que para ellos estaba claro que "una cosa era la Iglesia Católica como institución jerárquica, dirigida por el clero, provista de grandes riquezas y de privilegios legales; y otra el pensamiento, la vida y el sentimiento religioso [. . .] La primera podía ser objeto de críticas acervas, no incompatibles con la más estricta ortodoxia".¹¹

Esta España fervientemente católica que no se conformaba con acercarse teóricamente a los problemas teologales, los dogmas, las Sagradas Escrituras, la vida de los santos o los textos de los Doctores y de los Padres de la Iglesia, iba en pos de un cambio espiritual que fuera el reflejo de un "alma regenerada que juzga por su valor no sólo los actos de la devoción popular, sino los mil y mil prejuicios de que se alimenta una vida moral mediocre, calculadora y timorata como la piedad que la acompaña".¹²

EL PENSAMIENTO DE LA REFORMA ESPAÑOLA

De acuerdo con los especialistas es posible asegurar que la convivencia tan prolongada con los moros a la que estuvieron sometidos los españoles matizó, entre muchas otras de sus costumbres, la práctica del cristianismo. El contacto diario con el infiel, obligó a la Iglesia de España a integrar al pensamiento religioso una serie de valores tradicionales de profundo carácter ibérico, como una forma de supervivencia cultural frente al dominio musulmán. Estas circuns-

¹⁰ *Ibid.*, p. 231

¹¹ *Ibid.*, p. 220

¹² Batallón, M., *Erasmus y España*. En mi opinión, este es el trabajo más autorizado sobre la Reforma en España por lo que fue un texto fundamental al redactar este capítulo.

tancias determinaron además el tipo de relaciones que se establecieron entre el clero y los fieles para que funcionaran adecuadamente el pensamiento y la actividad religiosas de la Iglesia Católica española, fortaleciendo con ello la convicción generalizada en la jerarquía eclesiástica de capacitar constantemente a sus miembros para enseñar y predicar acertadamente la Doctrina Cristiana de manera que el pueblo no fuera seducido por la religión de Alá. Lo anterior vino a ser notable a finales del siglo XV y durante todo el XVI y el XVII, cuando "el prestigio de los religiosos fluyó sobre todos, pues constituidos en directores espirituales de la vida de los españoles, ya como educadores, ya como confesores, consejeros y censores de las costumbres --función ésta que llenaban, no sólo en privado, sino en público, y mediante la predicación y el poder jurisdiccional que les reconocieron las leyes-- formaron el poder moral más importante de la sociedad española en aquellos siglos".¹³

Esta fue otra de las causas que junto a las mencionadas anteriormente, propiciaron que mucho antes de que el cisma de la Reforma sacudiera hasta a las conciencias más despistadas, España conociera una revolución religiosa que comenzó con la reforma de las órdenes mendicantes y terminó trastocando a toda la Iglesia.¹⁴

A pesar de las buenas y explicitadas intenciones de seguir fielmente la doctrina de amor, caridad y humildad establecida por Jesús, la Iglesia española no había podido sustraerse de las tentaciones mundanas que le habían traído un poder social, económico y político por demás considerable. La sempiterna discusión sobre la postura de

¹³ Altamira y Crevea, R., *ob. cit.*, p. 230

¹⁴ Este tema es ampliamente tratado por M. Bataillon en *Erasmus y España* y por L. Febvre (aunque no a profundidad) en *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno* y en *El Problema de la incredulidad en el siglo XVI*.

Jesús frente a los bienes terrenales resurgió en esta época con gran fuerza, definiendo dos bandos opuestos que agruparon en sus filas por un lado, a aquellos que estaban convencidos de que para cumplir su misión, la Iglesia necesitaba bienes y riqueza y por el otro, a los que pretendían que de ninguna manera las posesiones eran necesarias, sino que por el contrario, el buscar tenerlas, aún como medio para lograr los fines eclesiásticos, corrompía el sentido original de la Doctrina Cristiana. En consecuencia, de aquí surgieron dos propuestas antagónicas respecto al problema principalísimo de la salvación del alma, tan preocupante para todo buen cristiano. Los primeros cerraron filas en torno a una ortodoxia rígida y dogmática que consideraba al fiel como un ser imposibilitado para comprender los misterios sagrados y por lo tanto había que dirigirlo constantemente, durante toda su vida, en sus relaciones con Dios, para que pudiera lograr la salvación eterna.

Los segundos, reacios a detentar bienes materiales, se dedicaron a sintetizar el pensamiento de la antigua filosofía clásica, con la doctrina cristiana y se empeñaron en hacer accesible la liturgia y los textos bíblicos, de manera que el fiel pudiera leerlos en su propia lengua. Con esto sería posible una relación más cercana e íntima con la divinidad de acuerdo a convicciones propias; sin importar que en este proceso se desplazara de alguna manera al clero en su papel de principal intermediario entre el hombre y Dios.

A este último bando pertenecieron buen número de humanistas tanto religiosos como seculares, los cuales fueron considerados más tarde como los principales pensadores de la Reforma española y de entre quienes me interesa destacar, para los fines de este estudio, al

Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, que como bien sabemos, fue protagonista indiscutido de este momento histórico.¹⁵

El Cardenal Cisneros forma parte de una sociedad inmersa en una rica y compleja problemática religiosa donde se destaca, en forma precisa el intento de seguir el ejemplo de Jesús, la "Vita Christi", como el medio más seguro de lograr la salvación eterna. Este ideal implicaba una serie de acciones a realizar por todos los miembros de la Iglesia, consistentes, sobre todo, en dar a conocer esa vida ejemplar de modo sencillo y ameno para que los fieles sacaran provecho de ella. Lograr esto no era una tarea fácil pues se pretendía, nada menos, que despojar a la enseñanza evangélica de la complicada tradición teológica y dogmática con la que la había cubierto la Iglesia a través de los siglos. A pesar de ello, estaba claro que era de vital importancia para la propia institución, rescatar el espíritu original de la doctrina cristiana. Por lo tanto, tarde o temprano, la Iglesia Católica europea tuvo que encarar una reforma religiosa.

En España, la propuesta del Cardenal Cisneros tocó dos puntos neurálgicos. El primero fue la formación intelectual del clero, para lo cual fundó la Universidad de Alcalá, pensada y organizada como una institución "innovadora sobre todo por su Facultad de Teología", por "la ausencia de facultad de derecho", por "el humanismo de los colegios profundamente impregnado de cristianismo" y porque "por encima de los siglos de escolástica, Alcalá volvía a la tradición de los Padres de la Iglesia". Así, en sus cátedras se transitaba "de la gra-

¹⁵ Jiménez de Cisneros de la Orden de san Francisco elevado a Cardenal por Julio II, fue "confesor de la reina Isabel desde 1492, casi inmediatamente después provincial de los franciscanos de Castilla, Arzobispo de Toledo y primado de las Españas desde 1495, Inquisidor General a partir de 1507, regente del reino en dos ocasiones. Este fraile domina claramente la vida religiosa española durante los veinte años que preceden al estallido de la reforma".

mática a las artes liberales, y de las artes a la teología, vivificada por el estudio directo de la Biblia: tal es el camino real y derecho que se abre ante los jóvenes que Cisneros quiere ver afluir a Alcalá de todas las diócesis de España, y volver después a estas diócesis para constituir los planteles de una Iglesia más digna de Cristo".¹⁶

Cisneros va a reunir en esta Universidad a los más ilustres y eruditos filólogos de la época que se dedicarán a revisar cuidadosamente las fuentes más antiguas de las Sagradas Escrituras, las consideradas como originales, con miras a conformar una de las empresas que el Cardenal más anhelaba: la *Biblia Polígota*, cuyo fin primordial sería "no cambiar nada en las lecciones comúnmente respaldadas por los manuscritos antiguos". A pesar de que la influencia de esta magna obra no fue inmediata, la labor realizada por el grupo de especialistas reunido por Cisneros en Alcalá, entre los que destacaron conocidos judíos conversos, fue de gran impacto en los principales movimientos místicos y espirituales de la época en España¹⁷.

El segundo punto se refiere a la reforma de las órdenes monásticas y a la del clero secular, con el objeto de que los primeros regresaran a la práctica de la observancia dentro de sus recintos conventuales, y que los segundos dejaran de lado las preocupaciones materiales y se dedicaran con verdadero espíritu cristiano a la labor eclesiástica. Entre estos últimos, Cisneros encontró tenaz resistencia, ya que la jerarquía no estaba de acuerdo en abandonar las actividades sociopolíticas con las que habían obtenido muy favorables prebendas.

En cuanto a los frailes, la oposición más grande se dio entre los observantes radicales cuya tendencia natural, desde los días de san Francisco, iba en el sentido de no contar con bienes materiales, tra-

¹⁶ Batallón, M, *ob. cit.* pp. 10 y ss.

¹⁷ *Ibid.*, p. 37

bajando con fervor en la labor evangélica y doctrinaria por medio de la predicación y negándose a permanecer dentro de sus propias casas o en las de los conventuales. Para estos últimos, "no era ilícito el derecho de propiedad y vivían con mayor o menor holgura de sus rentas".¹⁸

Ahora bien, es importante señalar que la oposición generalizada que enfrentó el Cardenal Cisneros con su reforma, fue el reflejo "de una grave incompatibilidad entre el grueso del clero y las aspiraciones reformadoras de un pequeño número".¹⁹ Sin embargo, este pequeño número, al que naturalmente pertenece Cisneros y dentro del cual sobresalen los franciscanos observantes y los humanistas, va a coincidir con las aspiraciones místico religiosas de la gran mayoría de los fieles españoles.

Sin menospreciar un ápice la obra cisneriana en Alcalá y en la vida intelectual de la época, es preciso destacar --como señala Bataillon-- que por sus mismas características, la influencia de esta institución universitaria fue de corto alcance, ya que se dirigió a los pequeños grupos cultivados y no a la gran mayoría del pueblo español, ávido de la palabra de Dios, que saciaba sus ansias religiosas por otros caminos, por sendas espirituales particularmente entrañables a la religiosidad popular de España, henchidas de movimientos místicos como el del Iluminismo o el de los Alumbrados.²⁰

Estos caminos populares españoles, verdaderos vasos comunicantes, confluyeron, junto con los movimientos eruditos, con todas las demás vías reformistas del resto de Europa, cuando el problema de

¹⁸ *Ibid.*, cap. 1

¹⁹ *Ibid.*, p. 4

²⁰ Para estos aspectos es imprescindible el texto de M. Bataillon, *Erasmus y España*. Ver también: L. Febvre, *Erasmus, la Contrarreforma*. . . y J. Atkinson, *Lutero y el nacimiento de...*

la salvación, principal preocupación teológica de Lutero, se había convertido en la cuestión medular del conflicto religioso y cuando fue evidente que la distancia entre católicos y protestantes "era abismal. No era una cuestión de orden de la Iglesia, era fundamentalmente una diferencia en la interpretación del cristianismo".²¹

De este modo se alcanzó entonces en España el punto más alto del movimiento reformista para declinar poco después.

LA CONTRARREFORMA ESPAÑOLA

Al igual que la Reforma, la Contrarreforma española generó su propia dinámica. Los elementos que la conformaron pueden ser detectados ya en germen en los movimientos místicos de alumbrados e iluminados, en la vulgarización de los textos bíblicos, en la divulgación de las fórmulas pietistas que describían la ardiente búsqueda de un Dios interior e inefable, pero sobre todo, en "la práctica del absolutismo real en la Iglesia, que podía admitirse en las zonas fronterizas de la cristiandad [y que] iba a estar cargada de riesgos cuando la península, políticamente unificada, surgiera poco después como la primera potencia de la cristiandad."²²

Estos riesgos que se refieren sobre todo a las relaciones fluctuantes entre la Corona española y la Santa Sede, se presienten desde épocas tempranas, cuando Fernando e Isabel "en 1478 solicitaron licencia papal para restaurar la Inquisición medieval, pero ahora bajo el control de la corona".²³ Con ello, los monarcas católicos preten-

²¹ Atkinson, J., *Lutero y el nacimiento del . . .*, p. 235.

²² Williams, G., *ob. cit.* p. 16. Ver también M. Bataillon, *ob. cit.* pp. 46-48

²³ Williams, G., *ibid.*, p. 17

dían lograr una obsesión: la unificación política y religiosa de la península. Aumentaban también con ello, considerablemente su poder e influencia en los asuntos eclesiásticos, ya que el control sobre la Inquisición vino a sumarse a un buen número de privilegios y facultades en relación a la jerarquía eclesiástica y a las órdenes religiosas; recuérdese que contaban de tiempo atrás con la práctica del regio beneplácito, por medio del cual todas las bulas papales debían ser aprobadas por la Corona para su promulgación en los dominios del Imperio.²⁴

Estas circunstancias permitieron, por un lado, que en su afán por cuidar celosamente el esquema ortodoxo católico, se dejara un amplio margen donde proliferaron ciertas fórmulas de indefinido contenido protestante. Debe notarse, sin embargo, que "en España no hubo nunca un culto protestante organizado, [. . .] en confesión disidente. Aquí la herejía cuando se opone a la tradición católica, se propone siempre más bien salvar, al mismo tiempo que el espíritu, la Iglesia y sus instituciones, en suma: preservar la ortodoxia, y confía en poder lograrlo".²⁵

Lo anterior nos deja ver claramente el extenso y profundo espacio de ambigüedades en el que se movieron tanto la Inquisición, como los fieles y las autoridades eclesiásticas desde la época de los Reyes Católicos, hasta la de Felipe II.

La segunda mitad del siglo XVI, trajo consigo importantes acontecimientos que delinearón lentamente pero con paso seguro, los nuevos caminos del catolicismo reformado por donde transitaría, final-

²⁴ Para este tema, además de los citados ver: *Historia de las Religiones Siglo XXI*. v. 7; A. Domínguez, *ob. cit.*, Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo. . .*, t. II.

²⁵ Braudel, F., *ob. cit.*, t. II p. 408

mente, la más pura ortodoxia al concluir en 1563 el Concilio de Trento.

Ya en la temprana fecha de 1527, el saqueo de Roma perpetrado por tropas católicas, seguido poco después por la toma de Florencia, hicieron sentir a la gente de la época que algo se había roto definitivamente dentro de la comunidad cristiana; por ello, si se quería salvaguardar lo que quedara de la religión católica, había que pasar a la acción. Se daría la lucha abierta, frontal y sin concesiones a los protestantes. Se cerrarían filas en torno de la Iglesia de Roma y del Papa. Contra la intransigencia protestante se levantaría la intransigencia católica. Sopla con fuerza un viento hostil --nos dice Bataillon-- que viene de Roma cargado de un racionalismo a la antigua cuya influencia aumentaría a medida que decline el humanismo cristiano.²⁶

La renovación de las órdenes mendicantes y la fundación de la Compañía de Jesús, en 1540, contribuyen decisivamente a que este viento contrarreformista se haga más fuerte. Son varios los autores a quienes sigo al tratar de explicar el fenómeno de las órdenes mendicantes, la actividad que desarrollaron y la defensa que asumieron de la fe católica como paladines a ultranza.²⁷ Estos historiadores están de acuerdo en que durante casi todo el siglo XVI, el clero secular había olvidado prácticamente su labor espiritual abandonándose a las preocupaciones materiales de la época. Esto hizo que el pueblo buscara el auxilio y la guía del clero regular, "los frailes se apoderaron así, como en el siglo XIII, de la dirección de la clase media de las villas",²⁸ pero su influencia fue más allá, impregnando todos los nive-

²⁶ Bataillon, M., *ob. cit.*, p. 152

²⁷ Fueron fundamentales en este sentido las interpretaciones de los especialistas citados en la nota 16. Ver además: F. Braudel, *ob. cit.*, pp. 239 y ss.

²⁸ Altamira y Crevoa, R., *ob. cit.*, p. 343

les sociales no sólo de España sino de toda Europa. El impulso religioso que introdujeron las órdenes monásticas es poderoso y sostenido; Braudel no duda en afirmar que "gracias a ellas se salvó la Iglesia, y ésta pudo desde Roma, llevar a cabo una de las más asombrosas revoluciones desde arriba que conoce la historia. La batalla conducida por ella, se libró de un modo reflexivo, consciente, calculado. La civilización propagada por la Iglesia es una civilización combativa".²⁹

A partir de 1555, con el éxito de los protestantes alemanes y la abdicación de Carlos V, los antagonismos quedan claramente definidos "y se pone en marcha una intransigente represión, primero en Italia y luego en España, aunque independientes la una de la otra".³⁰ No hay cabida ya para políticas ambiguas, la guerra ha trastocado todo y "la España con que se encuentra Felipe II ha pasado ya a la Contrarreforma, a la represión brutal sin que ello sea obra personal del rey, sino obra del tiempo, de su tiempo, de la trabazón de los acontecimientos de un extremo a otro de la Cristiandad".³¹

Con las persecuciones de 1558 y la represión desatada se logra acabar en un tiempo relativamente corto, con "los llamados 'protestantes' españoles que eran en lo esencial, los continuadores de un movimiento espiritual de vieja raigambre en España y que no guardaban la menor relación con el protestantismo".³²

²⁹ Braudel, F., *ob. cit.* p. 240

³⁰ *Ibid.*, p. 409.

³¹ *Ibidem.*

³² Además del libro citado de Braudel, p. 408, véase M. Bataillon, *ob. cit.*, pp. 232-245

LAS POSTURAS REFORMISTA Y CONTRARREFORMISTA ANTE LAS IMÁGENES RELIGIOSAS

Si bien es cierto que en un momento dado la Reforma y la Contrarreforma estuvieron mezcladas y compartieron un sentimiento optimista de la gracia,³³ también lo es que cuando los protestantes puntualizaron su concepto de la gracia siguiendo la tesis luterana de "la salvación por la fe sola",³⁴ los caminos de estos dos movimientos se separaron para siempre. La definición protestante de la gracia así conceptualizada, estaba enfocada directamente contra el punto clave de la razón de ser de la Iglesia romana, esto es, pretendía terminar con su función de intermediaria entre Dios y los creyentes. Cuando esto se hizo evidente para todos los cristianos, los católicos pasaron a la contraofensiva siguiendo a los padres reunidos en el Concilio de Trento.

Como afirma Jean Delumeau, la asamblea tridentina no tuvo como propósito ir al encuentro del protestantismo, su principal preocupación fue la de responder a las negaciones formuladas por los luteranos con afirmaciones doctrinales contundentes. Para lograr esto se puso especial atención en dos cuestiones fundamentales: el culto y los pastores.

En contra de la postura reformista que criticaba acremente la preocupación por la mera cuestión formal de las ceremonias, en Trento, la Iglesia católica recuperó el sentido, la importancia y el poder de estos actos. El culto, el ritual y los sacramentos volvieron a ser los canales adecuados para adquirir la gracia, de aquí que se insistiera tanto en la doctrina tradicional que por medio de las cere-

³³ Bataillon, M., *ob. cit.*, p. 175.

³⁴ Febvre, L., *Martin Lutero. . .*, pp. 143-173.

monias permitía el acercamiento a Dios y la salvación. De esta manera se dio un amplio apoyo y se validaron las manifestaciones externas de la piedad de los fieles, pero dentro de una normatividad rígidamente ortodoxa, perfectamente establecida por el Concilio.

Por otro lado, se puso gran interés en remediar un mal que aquejaba a la Iglesia de tiempo atrás: el gran número de clérigos vagabundos, ignorantes y desobligados que en franca rebeldía hacían caso omiso de los mandatos de sus superiores. Para ello fue fundamental restablecer la autoridad episcopal como verdadera delegada de la Santa Sede. Esto ayudaría también a contener a los monjes que contaban con protección directa del papado y se habían convertido en verdaderas órdenes seculares casi autónomas. Los regulares deberían vivir conforme a su regla, mantenerse dentro de sus conventos y monasterios y someterse con toda humildad a la censura de los obispos. No se negaba que gracias a su apoyo, la Iglesia católica estaba cerca del triunfo de sus postulados y que el mismo Concilio les debía mucho, pero esto no los exentaba de estar sujetos directamente a la autoridad pontificia.³⁵

Al concluir el Concilio de Trento en 1563, una sensación de triunfo se apoderó del mundo católico por la seguridad de que de allí había emanado la doctrina de un catolicismo reformado que fortaleció a la Iglesia romana frente a la protestante. Esta sensación de triunfo y de seguridad fue muy notable en el impulso que se les dio a las imágenes "consagradas por decreto como instrumento de inigualable eficacia a efectos de adoctrinamiento y propaganda",³⁶ en respuesta

³⁵ Para estas tomas: Delumeau, Jean, *ob. cit.*, pp. 3-29.

³⁶ Sebastián, Santiago, *Contrarreforma y Barroco*, Madrid, 1985, p. 10. "Enseñen con osmero los Obispos que por medio de las historias de nuestra redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo recordándole los artículos de la fe, y recapacitándole continuamente en ellos: además que se saca mucho fruto de todas

directa a la postura de los protestantes que rechazaban el culto a las reliquias y a las imágenes por considerarlo idolátrico. En la sesión XXV del Concilio tridentino, se mandó a los obispos a que instruyeran obligadamente a los fieles en el uso legítimo de las imágenes. Éstas debían tenerse y conservarse principalmente en los templos y se les debía dar el correspondiente honor y veneración; "no porque se crea que hay en ellas divinidad, ó virtud alguna por la que merezcan el culto, ó que se les deba pedir alguna cosa, ó que se haya de poner la confianza en las imágenes, como hacían en otro tiempo los gentiles, que colocaban sus esperanzas en los ídolos; sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas".³⁷ La Iglesia reafirma así, según Santiago Sebastián, el valor ideal y la necesidad práctica de la demostración visual como edificación y ejemplo, convirtiendo al arte en un instrumento de propaganda del catolicismo de acuerdo a las directrices impuestas por el papado y los jesuitas y propiciando el pleno desarrollo que adquirió la iconografía de las órdenes religiosas, que hasta el siglo XV apenas se había iniciado.³⁸

"Frente al protestantismo, enemigo de los templos suntuosos y de las imágenes, la Iglesia, conscientemente, quiso erigir las más bellas mansiones que Dios tuviera sobre la tierra, imágenes del paraíso, trozos del cielo. El arte es un arma poderosa para combatir y un me-

las sagradas imágenes, no solo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se exponen á los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos, y arrojan su vida y costumbres á los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten á adorar, y amar a Dios, y practicar la piedad". *El Sacrosanto Ecuménico y General Concilio de Trento*. p. 364.

³⁷ Concilio de Trento, *ob. cit.* pp.361-367

³⁸ *Ibid*, pp. 13-14 y 239.

dio eficaz para instruir. Un medio de afirmar, por el poder repetido de la imagen".³⁹

La pasión tridentina por las imágenes muestra preferencia por la representación de María, que fuera blanco del ataque de los protestantes, debido a que la Iglesia fortaleció, a raíz del Concilio, su carácter de intercesora frente a Dios, lo cual la asemejaba con la Virgen.⁴⁰ Asimismo había triunfado sobre la herejía, como María sobre el pecado. No es casualidad, entonces, que a partir de Trento, la Iglesia se identificó plenamente con la Madre de Dios y la representó triunfante en su advocación de Purísima.

Del mismo modo, no sorprende la devoción concepcionista de los franciscanos, exacerbada por la contundente defensa y el triunfo de la argumentación de Duns Scoto, uno de sus teólogos más renombrados, en favor de la Purísima Concepción de María.

En cuanto a la preferencia de los menores por la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles, de gran cercanía iconográfica con la Asunción de María⁴¹, se justifica porque bajo esa advocación se conocía a la Porciúncula. Esa pequeña Iglesia que, de acuerdo a la tradición, fue "generosamente cedida por los benedictinos de Subasio" para ser "definitivamente el centro de la Orden" franciscana.⁴²

³⁹ Braudel, F., *ob. cit.*, p. 240

⁴⁰ Como es bien sabido, desde el siglo V la Iglesia se ha identificado con María, "la Virgen no es solamente la Madre del Salvador, ella se transforma". . . "en el símbolo de la Iglesia, es la Ecclesia personificada. La Santa Madre Iglesia no es otra que Santa María Ecclesia. Véase Louis Réau, *ob. cit.* pp. 66-69. El carácter de intercesora frente a Dios que le viene por añadidura, habla sido acremamente cuestionado por los partidarios de la Reforma.

⁴¹ De acuerdo con los especialistas en marielegía, a la Asunción de María como 'Reina de los ángeles, la saludan reverentes todas las legiones de los celestes espíritus'. Uldarico Urrutia, *Los nombres María*, Barcelona, 1932.

⁴² *Florechillas de San Francisco de Asís*, México, 1985, p. XLVII. Véase también Ermilo Abreu; *San Francisco*, México, 1978. San Francisco de Asís, *Escritos, Biografías, Documentos*, Madrid, 1993, pp. 241-42.

III. LOS FRANCISCANOS EN LA NUEVA ESPAÑA

Siguiendo a los especialistas en la materia, se puede afirmar que es innegable que los franciscanos de la península ibérica estuvieron estrechamente ligados a los movimientos místicos más importantes que se dieron en España durante el siglo XVI. Ellos ocuparon generalmente posiciones tan destacadas, que en más de una ocasión, llamaron la atención de la Inquisición, ya que en su afán de crear núcleos de vida espiritual, abonaron propiciamente el terreno para fermentaciones de índole sospechosamente herética como el iluminismo, o las distintas corrientes de alumbrados que aparecieron hacia 1510 y en las que participaron, entre otros, el elocuente fraile Francisco de Osuna, formulador del misticismo español ortodoxo del siglo XVI y que encabezó a los alumbrados "recogidos". Entre los "visionarios" o "apocalípticos" encontramos a los notables frailes Olmillos, Ocaña y Santander.¹

Por otro lado, la escuela teológica de la orden franciscana se preciaba de su extensión, su profundidad y su independencia de criterio, así como de su fecundidad e influencia.² Sin embargo, junto a estos destacados representantes de lo mejor del pensamiento y el ideal franciscanos, también conformaba la orden, una multitud de frailes a quienes se les puede aplicar con justeza la siguiente afirmación de Bataillon: "hay un exceso de clérigos así regulares como seculares. Y . . . un numeroso proletariado espiritual obligado a vivir de limosnas o gracias a otros expedientes. . . que no siempre ofrece un espectá-

¹ Para estos aspectos véase: M. Bataillon, *ob. cit.*, cap. IV, y G. Williams, *ob. cit.*, cap. I.

² Sebastlán, S., *ob. cit.*, p 292.

culo del todo edificante".³ De cualquier manera, todos estaban convencidos de formar parte de una profunda reforma eclesiástica y compartían el sentimiento mesiánico de ser ellos los elegidos para fundar una nueva Iglesia sustentada, sin condiciones, en la propuesta evangélica original. Esto quedó bien demostrado cuando, a raíz del descubrimiento de América, los franciscanos convirtieron sus convicciones en todo un programa de evangelización que formaría parte del proyecto de conquista española.

Históricamente ha quedado demostrada la preocupación que tuvo la Corona española, compartida por los propios conquistadores, en cuanto a llevar a cabo una magna empresa de evangelización en las tierras descubiertas por Colón. La responsabilidad que esto implicaba, aunada a la seguridad de ser los elegidos de Dios para llevarla a buen fin, no significó para el pueblo español una transformación radical, pero sí cambios de gran alcance, como bien afirma Pérez de Oliva en 1524: "Antes ocupábamos el fin del Mundo, y ahora estamos en el medio, con mudanza de fortuna cual nunca otra se vió", o como asevera López de Gómara, al dedicar su obra a Carlos V, "la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de las Indias".⁴ Este sentido providencialista se expresa frecuentemente con la idea de la obligación española de propagar la "verdadera fe", para compensar así en el Nuevo Mundo, las pérdidas que por efecto de las herejías, experimentaba Europa.⁵

³ Batallón, M., *ob. cit.*, p. 10.

⁴ Pérez de Oliva, Hernán y López de Gómara, Francisco, citados por Domínguez, Antonio, *ob. cit.*, p. 279.

⁵ Domínguez O., Antonio, *ob. cit.*, pp. 279-280.

Como es del conocimiento general, la Corona española y la Santa Sede, convinieron en responder afirmativamente a la solicitud que hizo Hernán Cortés desde México, para "que vengan a estas partes muchas personas religiosas. . . y muy celosas de este fin de la conversión de estas gentes, [con la súplica] a su Santidad que conceda su poder y sean sus subdelegados en estas partes las dos personas principales de religiosos que a estas partes vinieran, uno de la orden de San Francisco, y otro de la orden de Santo Domingo, los cuales tengan los más largos poderes que vuestra majestad pudiere".⁶

El apoyo fue irrestricto no sólo para los franciscanos, sino también para los miembros de las otras dos órdenes mendicantes, la dominica y la agustina. Entre 1521 y 1567, se expidieron numerosas ordenanzas y cédulas reales, así como bulas y breves pontificios, que concedían un apoyo tan extenso a los frailes, que incluso podrían "ejercer el oficio de párrocos",⁷ lo cual, como bien sabemos, trajo inconvenientes muy graves a las relaciones entre el clero regular y el secular en Nueva España, ya que las órdenes "representaban un poder más alto en España y ante la Santa Sede", pero mucho más en México: "ellos en gran parte lo gobernaban y administraban, material y espiritualmente, y ante el pueblo indio aparecían como los verdaderos jefes y amos en lo espiritual y en lo temporal, en tanto que los obispos casi no tenían contacto con muchos de ellos".⁸

⁶ Cortés Hernán, *Cartas de Relación*, "Cuarta relación: 15 de octubre de 1524" México, 1967. p.171.

⁷ Mendieta, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, t. III, México, 1945, p. 147.

⁸ Ricard, Robert, *La Conquista Espiritual de México*, México, 1950, p. 456.

FLORECIMIENTO DEL IDEAL FRANCISCANO EN NUEVA ESPAÑA

Ser partícipes y protagonistas privilegiados de la evangelización en el Nuevo Mundo, permitió a los franciscanos echar a andar un proyecto largamente anhelado: el establecimiento de una iglesia profundamente reformada que se sustentara únicamente en la palabra de las Sagradas Escrituras y que estuviera impregnada de lo mejor del pensamiento humanista-cristiano. El espíritu franciscano reformista y milenarista, influido y enriquecido por las utopías de Moro y san Agustín, sería una realidad en América.⁹ La intención de esta misión fue muy clara e inició felizmente cuando fray Francisco de los Ángeles Quiñones escogió a los primeros hermanos de entre los más destacados de la casa de San Gabriel que, como afirma Motolinía, "entonces era custodia, [y] tuviese muchas contradicciones y contradictores, así de otras provincias, porque quizá les parecía que su extremada pobreza y vida muy áspera era intolerable".¹⁰ Pero además como señala Kubler, todos ellos habían participado en la lucha por la autonomía y dedicaron su vida a la reforma antes de su partida hacia América. En su carácter de predicadores apostólicos se introdujeron en los poblados más olvidados de España y Portugal, pues se buscaba mejorar las condiciones de vida de los habitantes de las montañas y de los lugares más inhóspitos que habían sido dejados de lado en su educación religiosa. De la provincia de San Gabriel salieron también los frailes que por primera vez predicaron entre los moros de Granada, después de la reconquista de este territorio.¹¹ Estos

⁹ Véase Phelan, John L., *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, 1972; Alfonso Reyes, *Ultima Tula*, en *Obras Completas*, núm. XI, México, 1982, y R. Ricard, *ob. cit.*

¹⁰ Motolinía, Toribio fr., *Historia de los indios de la Nueva España*, México, 1979, p. 123.

¹¹ Kubler, G., *ob. cit.*, pp. 17-18.

son, entre otros, los antecedentes inmediatos que definirían con mayor precisión, el proyecto evangelizador franciscano en América.

De la misma manera que la Corona española pretendió imponer un estado ideal en tierras americanas, el clero regular consideró viable el establecimiento de una organización religiosa que no reprodujera o repitiera los antiguos y arraigados vicios que en Europa habían llevado a la escisión del mundo católico. Sobre todo cuando se tuvo la certeza de que "el descubrimiento de las Indias no fue casual sino misterioso, ordenado por la sabiduría y bondad divina para la conversión y salvación de los naturales de ellas, que Dios tenía para sí escogidos".¹² Estas ideas trajeron consigo la convicción generalizada entre clérigos y frailes, de que en el Nuevo Mundo sería edificada una iglesia a imagen y semejanza de la Jerusalén celestial descrita en el *Apocalipsis* 12 de san Juan y que comienza: "Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva", palabras que coincidirían de alguna manera con lo que estaba sucediendo.

Sin embargo, la compleja realidad que se presentó con el enfrentamiento de dos mundos tan disímolos, pronto demostró, tanto a la Corona, como a los regulares de España, que estos loables proyectos no serían tan fáciles de llevar a cabo y que las buenas intenciones tendrían que adecuarse conforme al desarrollo de los impredecibles acontecimientos que marcaron las primeras décadas de colonización. Lo anterior no significa que el proyecto original haya sido desechado inmediatamente, por el contrario, entre los más interesados en preservarlo se encontraban los franciscanos, quienes pretendían fundar una iglesia dedicada por completo a la labor espiritual.

¹² Mendlota, Gerónimo de, *ob. cit.*, México, 1980, p. 553.

No es mi propósito detenerme a analizar el proceso de evangelización franciscano, solamente mencionaré algunos puntos que considero explican la intención de crear una Iglesia indiana independiente.

Según se desprende de la lectura de la *Historia Eclesiástica Indiana*, de fray Gerónimo de Mendieta, en lo referente a la implantación del cristianismo en la colonia, tanto los doce primeros frailes que vinieron con Martín de Valencia, como los miembros más preparados de la orden, se preocuparon en un primer momento por educar a los indígenas, sobre todo a los niños, dentro de la tradición católica ortodoxa, con el fin de que llegaran a ser ministros del culto,¹³ puesto que "para con Dios y ante su divina presencia, no hay diferencia del judío al griego, ni del bárbaro al escita, ni del español al indio, porque él es Criador y Señor de todos, y tan rico y poderoso para el uno como para el otro, y obra en el uno así como en el otro, cuando lo llama y invoca sus santo nombre".¹⁴ De este modo, siguiendo la tradición de las primeras escuelas catequistas donde los niños indígenas eran instruidos por los frailes en lo fundamental de la doctrina cristiana, para más tarde valerse de ellos en la predicación, se fundó el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco como una institución de educación superior, donde se brindó "a la aristocracia mexicana" [. . .] "educación intelectual y moral a quienes mostraran aptitudes e inclinaciones para la carrera sacerdotal".¹⁵

Otro factor que indicaría las pretensiones franciscanas de una iglesia independiente, sería la tenaz resistencia que opusieron al es-

¹³ Esta idea se desechó muy pronto, pues ya para 1536 se tenían serias dudas acerca de la posibilidad de que los indios pudieran llegar a ser religiosos.

¹⁴ Mendieta, G., *ob. cit.*, p. 442.

¹⁵ Borgia Steck, Francisco, *El primer colegio de América. Sta. Cruz de Tlatelolco*, en: Vargaslugo, Elisa, *Claustro franciscano de Tlatelolco*, México, 1975, p. 18.

tablecimiento en América del clero secular, apoyándose entre otras razones, en el argumento que dio Cortés al Rey en el sentido de que, "habiendo obispos y otros prelados, no dejarían de seguir las costumbres que por nuestros pecados hoy tienen en disponer de los bienes de la Iglesia, que es gastarlos en pompas y en otros vicios, y en dejar mayorazgos á sus hijos o parientes [y en cuanto a los indios] si ahora viesen las cosas de la Iglesia y servicio de Dios en poder de canónigos o de otras dignidades, y supiesen que aquellos eran ministros de Dios, y los viesen usar de los vicios y profanidades que ahora en nuestros tiempos en esos reinos usan, sería menospreciar nuestra fe, y tenerla por cosa de burla".¹⁶

Paralelamente a lo anterior, se pretendió mantener "la barrera lingüística [que] constituía también un elemento fundamental para poder llevar a cabo la construcción de la Iglesia indiana basada en la idea de la Nueva Jerusalen, sin las molestas intromisiones de los españoles y del clero secular".¹⁷ A este propósito corresponde, también, el intento de formar comunidades indígenas separadas de los asentamientos de españoles.

Otro hecho que indicaría la tendencia franciscana en el sentido que se ha señalado, fue la presencia de influencias humanista-cristianas y reformistas en los textos de Doctrinas y Catecismo, y en las Crónicas que narran las primeras experiencias de evangelización en la Nueva España. Como ejemplos notables de ello, tenemos la *Doctrina Breve* de fr. Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México, y los *Diálogos de doctrina cristiana*, en lengua tarasca, de fr. Maturino Gilberti, confiscados y censurados por la Inquisición; lo mismo que algunas disertaciones sobre la salvación del alma, la función de la

¹⁶ Mendlota, G., *ob. cit.*, pp. 183-184.

¹⁷ Ricard, R., *ob. cit.*, p. 127.

Iglesia y sus representantes y las formas bastante liberales acerca de cómo enseñar los sacramentos y cómo otorgarlos, que se encuentran en las obras de fr. Gerónimo de Mendieta, fr. Juan de Torquemada y fr. Toribio de Motolinía.¹⁸

LA DESILUSIÓN FRANCISCANA

Los ideales reales y religiosos se enfrentaron con una realidad adversa, ya que prácticamente desde el inicio de la colonización, se reprodujeron en la América hispana todos los vicios y las contradicciones europeas que celosamente se trataron de evitar. Así, es relativamente sencillo encontrar en el diario acontecer de la primera mitad del siglo XVI, acciones muy concretas en contra del establecimiento de la utopía americana. Las intenciones de los frailes por conformar un clero indígena pronto se vieron obstaculizadas, tanto por los conquistadores y los representantes del gobierno virreinal, como por los miembros del clero secular. Estos pretendían imponer su supremacía frente a las órdenes mendicantes, por lo que no cesaban de denunciar ante la Corona, las graves irreverencias y desenfados en cuanto a la evangelización de los indios, cuyos resultados, según su punto de vista, eran muy escasos y no lograban en conjunto, a pesar del gran número de misiones, el objetivo de la conversión, considerado ya como principal desde los tiempos de los reyes católicos.¹⁹

¹⁸ Para estos aspectos véase: Francisco Fernández del Castillo, *Libros y librerías en el siglo XVI*; pp. 1-37, véase también "Notas y Aclaraciones"; Gerónimo de Mendieta, *ob. cit.*; Juan de Torquemada, *ob. cit.*, t. III; Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, 1979; Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, México, 1981; Zumárraga y la Inquisición mexicana 1536-1543; Bataillon, Marcel, *ob. cit.*, pp. 807-831.

¹⁹ Altamira y Crovea, Rafael, *ob. cit.*, p. 400.

Los obispos, además, pedían al rey se "les autorice a tomar rigurosos medios contra la idolatría, pues si en apariencia los indios han renunciado a ella, siguen de noche y en lo secreto adorando a sus viejos dioses y ofreciéndoles sacrificios".²⁰ Por lo tanto se consideraba que los frailes no habían llevado a buen término la labor que pretendían haber hecho de manera excepcional.

Las críticas continuas y los ataques, así como la realidad indígena, debilitaron la pretensión franciscana de trabajar en la formación futura de una Iglesia indiana. Un acontecimiento significativo que se relacionaría con ello, sería la supresión del apoyo al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, cuando fray Juan de Zumárraga, su fundador, "pidió al rey, en la temprana fecha de 1542 --o sea a escasos 4 ó 5 años de la fundación-- que las dos casas que él había legado al colegio, pasaran a ser bienes de su hospital, en donde creía que estarían mejor empleadas ya que no se sabía cuánto iba a durar el colegio de indios, puesto que éstos tendían *más a las nupcias que a la continencia*".²¹ En el mismo sentido iría la observación de Mendieta cuando afirma que "en los indios hay más causa que en otros descendientes de infieles para no admitirlos á la dignidad del sacerdocio ni á los de la religión, aunque fuese para legos, pues la mayoría de ellos tienen un natural extraño diferente del de otras naciones, que no son buenos para mandar ni para regir, sino para ser mandados y regidos. Porque cuanto tienen de humildad y sujeción, tanto más se engrían y desvanecerían si se viesen en lugar alto. Así que no son para maestros sino para discípulos, ni para prelados sino para súbditos".²²

²⁰ Ricard, R., *ob. cit.*, p. 467.

²¹ Vargaslugo, E., *ob. cit.*, p. 48.

²² Mendieta, G., *ob. cit.*, p. 448.

En cuanto al interés de mantener la hegemonía del clero regular sobre el secular, destacando el apoyo irrestricto y preferencial que la corona y el papado habían brindado muy especialmente a los franciscanos, la realidad mostró muy pronto, que la balanza se inclinaría finalmente hacia los seculares, sobre todo a partir de 1558, cuando Felipe II subió al trono, y se convirtió en paladín de los postulados tridentinos, mismos que sofocaron el notable clima de libertad dentro de la ortodoxia eclesiástica española, e impusieron una pusilanimidad intelectual, un moralismo atosigante, una piedad simplona y una incapacidad para separar en la religión lo esencial de lo accidental.²³ Por otro lado, para estas fechas ya era claro que el fraile de principios del XVI "misionero, colonizador, defensor de los indios, investigador de las curiosidades naturales y humanas del Nuevo Mundo fue muy superior al de las épocas tardías, cuando los curatos de indios se convirtieron en provechosas sinecuras y los conventos en semilleros de intrigas y rencillas internas".²⁴

Mendieta no duda en afirmar que dos errores graves para la evangelización fueron: "no juntar generalmente á todos los indios en pueblos formados" y "no hacer también luego pueblos formados de españoles, donde vivieran por sí, sin revolverse con los indios".²⁵ Pues al mezclarse, los españoles, que en su gran mayoría no eran muy buenos cristianos, acababan con los indios, o les estorbaban la doctrina, causándoles con ello mucho daño espiritual pues les contagiaban las malas costumbres. En resumen: la convivencia aceleró el proceso de castellanización que los frailes habían evitado con tanto ahínco, y con ello se estableció una comunicación cotidiana que

²³ Domínguez O., Antonio, *ob. cit.*, p. 220.

²⁴ *Ibid.*, pp. 277-278.

²⁵ Mendieta, G., *ob. cit.*, pp. 496-497.

transmitió a los indios "la principal roña de vicios, así en palabras como en obras, en atrevimiento y desvergüenzas, en malicias y ruindades, y en todo aquello que aparta del temor de Dios y respeto y vergüenza de los hombres".²⁸

A pesar de haber perdido la batalla frente al clero secular y de claudicar en su intención inicial de formar una iglesia indiana en Nueva España, los franciscanos se esforzaron por conservar algunos de sus más importantes santuarios. Este fue el caso de Tecaxic, donde salvaguardaron su influencia sobre numerosas comunidades indígenas de las regiones del Valle de Toluca y de Michoacán.

²⁸ *Ibid.*, p. 501.

IV. NUESTRA SEÑORA DE LOS ÁNGELES DE TECAXIC

Los franciscanos comenzaron la evangelización del valle de Toluca poco después de su llegada a Nueva España. Esta región estuvo ligada al convento de San Francisco en la ciudad de México, durante los primeros años de la labor espiritual de los frailes.¹ En esta zona fundaron cuatro conventos que se edificaron en los pueblos de Calimaya, Metepec, Toluca y Zinacantepec. Las características de estas primeras construcciones seguramente correspondieron a las descritas por Ricard, esto es, "no eran sino casas modestas, con una capilla al lado, sin padre de residencia fija"²

El proceso de evangelización en el valle de Toluca se vio seriamente obstaculizado porque los frailes desconocían los idiomas que predominaron en este lugar y que eran el otomí, el mazahua y el matlatzinca; este último, sobre todo, fue una "lengua bien bárbara y dificultosa de aprender". De hecho se dio inicio a la predicación en matlatzinca en 1542,³ cuando fray Andrés de Castro aprendió esta lengua y comenzó la evangelización en el Valle en forma más sistemática.

¹ Ricard, R., *ob. cit.*, 1988, p. 140.

² *Ibid.*, p.141.

³ Mendieta, G., *ob. cit.*, 1980, p. 706.

EL VALLE DE TOLUCA

Es conveniente para los objetivos de este trabajo, detenerse brevemente en los antecedentes históricos de la región sede del estudio que nos ocupa.

Se denominó valle del Matlatzinco o Toluca a un amplio territorio que se extendía al poniente de México-Tenochtitlan hasta la frontera con el reino de Michoacán; esta región se localizaba más específicamente hacia "la parte occidental del actual Estado de México y estaba dividida en dos porciones: una al norte y otra al sur, por el llamado Eje volcánico o sistema Tarasco-Nahua. La del norte abarca el Valle de Toluca y está regada por las aguas del río Lerma, cuya cuenca vierte hacia el oeste. La del sur encuéntrase regada por afluentes del río Balsas, tales como el río de Chalma y el de Atenango".⁴

Esta región ha sido delimitada con base en las familias lingüísticas del Tronco Otopame constituido por la familia Pame-Jonás, la familia Otomí-Mazahua y la familia Matlatzinca,⁵ que correspondían a los pueblos Otomí, Mazahua, Matlatzinca y Ocuilteca. Vivieron en esta región también algunos grupos nahuas. No se ha determinado con seguridad cuál de estas etnias arribó primero al Valle ni cuándo lo hizo, debido a que existe poco material especializado sobre la historia de la zona, a pesar de que el otomí, uno de los pueblos allí establecidos, fue después del nahua, el grupo más importante de la altiplanicie como lo afirma Pedro Carrasco.⁶ Las investigaciones arqueológicas que se han hecho, así como los estudios sobre la cerámica, matlatzinca, proporcionan datos del preclásico inferior y del

⁴ Hernández R. Rosaura; *El Valle de Toluca*; México, 1988, p. 11.

⁵ Quezada, Ma. Noemí; *Los Matlatzincas*; México, 1972, p. 24.

⁶ *Ibid.*, p. 59

clásico, "sin embargo, la etapa de gran desarrollo de la cerámica matlazinca corresponde al horizonte histórico, teniendo gran semejanza con la de Mazapa aunque con características particulares, perteneciendo a lo que Noguera denomina Complejo Tolteca".⁷ La relación del valle de Toluca con los linajes tolteca y chichimeca ha sido estudiada por los especialistas, basados en fuentes que demuestran la convivencia directa, los emparentamientos y las influencias sociales y culturales entre estos pueblos y los de la región matlatzinca.⁸ Por otro lado, sabemos también, que el valle de Toluca formó parte del Imperio Tolteca hasta la caída de Tula, en 1156, y que los matlatzincas pertenecieron a los grupos nahuatlacas que se unieron a la peregrinación azteca.⁹

De acuerdo a Clavijero, las poblaciones del valle del Matlatzinco fueron, además de Toluca su centro principal, "Xiquipilco, Metepec, Calixtlahuaca, Calimayan, Tenanco y Tzinacantepec, parte habitada de matlatzincas y parte de otomíes. Sobre las montañas que forman este valle estaban los señoríos de Xalatlauco, Tzompahuacan y Malinalco, a corta distancia al oriente el de Ocuilan y al occidente los de Tozontla y Zolotepec".¹⁰ Es menester agregar a estos pueblos el de Tecaxic, sujeto de este estudio, situado "en el estrechamiento del Valle de Toluca formado por la extremidad occidental de la Sierrita del mismo nombre con el frente oriental de la corriente basáltica del cráter del Molcajete".¹¹

⁷ Noemí Quezada, *ob. cit.*, siguiendo a E. Noguera, "La cerámica arqueológica de mesoamérica" p. 42.

⁸ Véase sobre todo: Rosaura Hernández, *ob. cit.*, pp. 27-32 y la obra de Pedro Carrasco Plzana citada anteriormente.

⁹ Quezada, N., *ob. cit.*, p. 37.

¹⁰ Clavijero, Francisco, *Historia Antigua de México*, México, 1979, p. 3

¹¹ García Payón, José, *La zona arqueológica de Tecaxic-Calixtlahuaca y los Matlatzincas*, Primera parte, México, 1974, p. 40.

Por razones geográficas y demográficas, las poblaciones del noroeste de Toluca establecieron estrechas relaciones con los michuauques, mientras que los habitantes del sur de la región, por iguales motivos, se acercaron más a los mexicas; esta situación permitió que tiempo después, cuando los aztecas dominaron el Valle, "los matlatzincas conservaran cierta independencia que les permitió incluso la libertad de recurrir en ayuda de los tarascos, enemigos de los mexica".¹²

Según Noemí Quezada, es posible distinguir tres tipos de poblaciones entre los matlatzincas: las *ceremoniales* entre las que se encontraban Malinalco, Tenango del Valle y Calixtlahuaca. Esta última, llamada en lengua matlatzinca *pintanbatl* o *pintabi*, "representó dentro del Valle de Toluca antes de la conquista de Axayacatl el centro ceremonial de mayor importancia para los matlatzincas".¹³ De acuerdo con Ignacio Marquina, se pueden distinguir cuatro etapas de construcción en Calixtlahuaca, en "la primera época se construyó un núcleo de piedra con lodo como es usual en muchos de los monumentos arqueológicos, pero este núcleo fue revestido con piedra de cantería labrada. En la segunda, las estructuras son de lajas con piedras salientes, como las de Tula y Tenayuca, seguramente aplanadas después con un mortero de cal. En la tercera época predomina el empleo de piedras volcánicas, principalmente una lava gris propia de la región. Por último, en la cuarta se emplea abundantemente el tezontle labrado, en colores rojo y negro".¹⁴ En Calixtlahuaca se construyeron los templos y adoratorios más importantes para las deida-

¹² Quozada, N., *ob. cit.*, p. 44.

¹³ *Ibid.*, p. 52. Véase también Ma. Teresa Jarquín, *Formación y Desarrollo de un pueblo Novohispano*, México, 1990, pp. 149-154.

¹⁴ Marquina, Ignacio, *Arquitectura Prehispánica*, México, 1964, pp. 223-224.

des de la región matlatzinca, siendo además este lugar "la casa de los señores del Valle".¹⁵

Otro tipo de poblaciones que se encontraban en la región fueron las *políticas*, en las que residían las autoridades político-administrativas, a estas correspondió Toluca. Finalmente estaban las poblaciones *civiles*, que se subdividieron en *cabeceras*, que eran los pueblos que tenían un elevado número de habitantes, y los *sujetos*, aldeas y rancherías pobladas solamente con algunas cuantas familias.¹⁶ En la actualidad observamos que no se conservan vestigios de las ciudades políticas, ni de las poblaciones de carácter civil, sin embargo, sobreviven importantes zonas arqueológicas en Calixtlahuaca y Malinalco que mantienen restos de la magnificencia de las ciudades ceremoniales.

Los matlatzincas adoraron a numerosas deidades regionales de entre las que se destacaron Tlamatzincatl mencionado por Torquemada,¹⁷ y del que Carrasco piensa que pudo ser un dios de la caza semejante a Mixcoatl y Tezcatlipoca. Mixcoatl con nombre y atributos nahuas, fue otra deidad matlatzinca, lo mismo que Coltzin, dios agrícola principalísimo para los de Toluca; se veneró también a Quetzalcoatl introducido a la región probablemente por influencia tolteca.¹⁸

La expansión del dominio azteca que confirmaba cada vez más a este pueblo como el más poderoso del altiplano, trajo como consecuencia la guerra de conquista del valle del Matlatzinco por Axayacatl, en 1474, "para vengarse de los matlatzincas, nación numerosa y fuerte establecida en el valle que hoy llamamos de Toluca, les decla-

¹⁵ Quezada, N., *ob. cit.*, p. 52.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Torquemada, Fr. Juan de; *Monarquía Indiana*, T. II, México, 1975, p. 151.

¹⁸ Quezada, N., *ob. cit.*, p. 61.

ró la guerra y saliendo de México en compañía de los reyes aliados, tomó de paso los lugares de Atlapolco y Xialatlaco y después en el mismo valle conquistó a Toluca, Teotenanco, Metepec, Tzinacantepec, Calimayan y otros lugares, quedando de esta vez la nación tributaria de la corona de México".¹⁹

Teresa Jarquín señala que los aztecas llevaron a cabo una redistribución de tierras en el valle a partir de 1478, división que molestó grandemente a la población matlatzinca y a la otomí, pero que fue aceptada como derecho de conquista.

"Después de su victoria Axayacatl se trasladó a Calixtlahuaca, que era la cabecera principal del valle de Toluca. La encontró abandonada, sin autoridades, quienes habían preferido huir".²⁰ En esta época se trasladó la capital del pueblo matlatzinca a Toluca, ya que los maxicas pretendían "acabar con el señorío de Calixtlahuaca y restarle fuerza dentro del Valle". [Sin embargo] "varios pueblos siguieron llevando su tributo en especies y en servicios personales a sus antiguos señores y no les importó pagar dos veces, una a los nuevos señores y la otra a su antigua cabecera".²¹

Al someter a los matlatzincas, los aztecas lograron valiosos tributos de esta zona privilegiada tanto por su producción agrícola, como por su situación geográfica, puesto que era el camino hacia el occidente de Mesoamérica, hacia las regiones mineras y hacia el mar. Lograron también tranquilidad en sus fronteras ya que el valle del Matlatzinco los separaba de los aguerridos michuaques a quienes jamás lograron dominar.

¹⁹ Clavijero, Francisco, *ob. cit.*, p. 118.

²⁰ Jarquín, Ma. Teresa, *ob. cit.*, p. 149.

²¹ *Ibid.*, p. 153.

La llegada de los aztecas causó emigraciones de numerosos grupos de otomíes, mazahuas y matlatzincas de las regiones de Metepec y Zinacantepec, quienes se dirigieron hacia el reino de Michoacán. Como se mencionó anteriormente, las relaciones entre tarascos y matlatzincas habían sido buenas y se conservaron aún en la época de dominio azteca. Los de Toluca habían acudido frecuentemente en auxilio de los michuaques en sus campañas bélicas; inclusive un significativo contingente de matlatzincas había solicitado al rey tarasco, una extensión de terreno para establecerse definitivamente en Michoacán; se les concedió entonces la región de Charo, en el centro del reino, donde se avecindaron y habrían de permanecer hasta el día de hoy. Los tarascos llamaron a estos matlatzincas *pirindas* que significa "los de enmedio".

Probablemente esta situación provocó que los aztecas fueran extremadamente severos con sus nuevos súbditos, lo cual trajo como consecuencia una rebelión en el mismo período del conquistador Axayacatl. "Esta guerra duró cuatro años y las poblaciones sublevadas fueron *Tecaxic*, Tzinacantepec, Tlacotepec y Teotenango, que fueron sometidas posteriormente por Tizoc".²²

Previendo nuevos levantamientos, Tizoc dispersó a los habitantes de Tecaxic que había sido el pueblo más belicoso, e instaló en Calixtlahuaca una poderosa guarnición armada.

El valle del Matlatzinco permaneció bajo el dominio mexica hasta el inicio de la etapa colonial. Poco después del arribo de los españoles a América y luego de sus conquistas a lo largo de la ruta entre el litoral del Golfo de México y el altiplano central, que culminaría con la derrota del Imperio Azteca, Cortés envió "a Gonzalo de Sandoval, al-

²² Quozada, N., *ob. cit.*, p. 51.

guacil mayor de la ciudad de México, para conquistar aquella provincia";²³ con ello, el principal centro del Matlatzinco, Toluca, pasó a formar parte del Marquesado del Valle de Oaxaca, de Hernán Cortés "por representar una de las provincias más fértiles en las que instaló estancias ganaderas".²⁴

LAS CASAS FRANCISCANAS DE TOLUCA Y TECAXIC

Fortino Hipólito Vera en su *Itinerario Parroquial*, impreso en 1880, señala refiriéndose a la fundación de Toluca que, "estaba situada al norte de la última colina, en el ramal oriental que se desprende del cerro grande Macpaxochitl, en donde existe el *árbol de las manitas*".²⁵ Los religiosos trasladaron la población al lugar que hoy ocupa, para abrigharla de los vientos de Norte y Sur, que son los que atraviesan el valle",²⁶ probablemente en la década de 1550. Además, los franciscanos debieron haber encontrado más propicio establecer en ese lugar el nuevo asentamiento por lo plano del terreno y porque allí se levantaba el convento de la Asunción de Toluca, su principal casa en

²³ *Ibid.*, p. 73.

²⁴ *Ibid.*, p. 75.

²⁵ Nombre vulgar del *Chiranthodendron pentadactylon*, árbol de la familia *osterculiáceas*, de unos 15 m. de altura. Crece en el valle de México. Es motivo de veneración en varias regiones de nuestro país. Su nombre en nahuatl es *macpalxochicuahuilitl*. Diccionario Enciclopédico Quillet, México, 1978. "Los representantes verdaderamente magníficos de las Malváceas son: nuestra *Cavanillesia platanifolia* de Turbaco, cerca de Cartagena, en la América del Sur, y un árbol célebre que tiene afinidad con el *Ochroma*, nuestro *Cheirostemon platancoides* cuyos estambres, que brotan soldados de una flor purpúrea, se parecen a una mano ó á una garra. En todo México no existe mas que un individuo, un solo pie antiguo del maravilloso *Cheirostemon*. Créese que fué plantado hace próximamente 500 años, por uno de los reyes de Toluca, como un ejemplar extranjero. He medido la altura del sitio en que vegeta el Arbol de las Manitas; está a 2,690 metros sobre el nivel del Océano". Véase Alejandro de Humboldt, *Cuadros de la Naturaleza*, Madrid, 1876.

²⁶ Vera F. Hipólito, *Itinerario Parroquial del Arzobispado de México*, México, 1880, p. 155.

el Valle, desde mediados del siglo XVI. Al mismo tiempo y de acuerdo con "la preocupación de los religiosos en acabar con los grandes centros del paganismo indígena",²⁷ los frailes alejaron a los pobladores de Toluca, del centro ceremonial más importante de su infidelidad que, como ya vimos, estaba en Calixtlahuaca.

El texto de Ricard señala la fundación primitiva del convento de Toluca entre 1525 y 1531, etapa que considera "capital del desarrollo del apostolado franciscano en México".²⁸ Sin embargo, de acuerdo con Nicolás León, "la noticia más antigua tocante a este convento, consignada por escritores del siglo XVI, hasta hoy conocida, es la que proporciona la *Relación* del viaje de fray Alonso Ponce, comisario general de los franciscanos y [se] remonta al año de 1585". Este mismo autor señala que en el *Memorial* de Gonzaga, se afirma que: "aproximadamente puede asignarse como fecha de la fundación de este convento el año de 1550 pues el principal apóstol de esa región que fue el insigne Fr. Andrés de Castro, arribó a México el año de 1540 y tomó por teatro de su labor evangélica la región matlatzinca"²⁹

La orden de san Francisco fue predominante en el valle de Toluca, "ya que lograron mayor número de establecimientos: Atenco, Calimaya, Ixtlahuaca, Jilotepec, Metepec, Oxtotipac, Sultepec, *Tecaxic* y Zinacantepec fundados en el siglo XVI". De entre estos lugares escogieron, además, por su importancia demográfica y política "cinco pueblos como cabeceras de doctrina: "Toluca, Zinacantepec, Cali-

²⁷ Ricard, R., *ob. cit.*, p. 179.

²⁸ *Ibid.*, p. 158.

²⁹ León, Nicolás, *El Convento Franciscano de la Asunción de Toluca*, México, 1969, pp. 23-24.

maya, Jilotepec y Metepec. Cada uno tenía su iglesia, construída con dinero del encomendero o por donación de los mismos naturales".³⁰

Como se mencionó anteriormente, el convento de Toluca fue la edificación franciscana más importante de esta región. "En 1569, tres frailes residentes asistían a unos cinco mil tributarios de treinta aldeas". . . "El convento y la iglesia estaban bien construídos, con una casa de estudios anexa. Vetancurt describe el 'dormitorio separado con puertas, que llaman galera, para vivienda de Coristas", y la iglesia 'de tijera muy capaz' ".³¹ Para 1585 Toluca tenía "mil y trecientas personas de Españoles, mulatos y mestizos, que de ellos los más son españoles y más de seis mil personas de Indios"³²

Basándose en un documento de 1567, escrito por fray Gerónimo de Mendieta y cuyo título es *Avisos tocantes a la Provincia del Santo Evangelio*, Miguel Salinas señala la importancia que tuvo la casa de estudios anexa al convento de Toluca, pues, según aquél, "la casa de Toluca es única para este propósito del estudio, porque tiene todas las partes que se requieren, y a esta causa la habían de dedicar para perpetuo estudio".³³ Asimismo, siguiendo el texto *Recuerdo del Claustro* escrito por el doctor fray Luis Malo,³⁴ donde se compara la biblioteca del convento de Toluca con la del *Colegio Apostólico de San Fernando* de México, Salinas ofrece un cálculo aproximado de los volúmenes que probablemente contendría la Biblioteca del convento de Toluca y que serían nueve mil. "En el catálogo primitivo de la Biblioteca se leen los nombres de Platón, Aristóteles, Ovidio, Sa-

³⁰ Jarquín, Ma. Toresa, *ob. cit.*, pp. 73-75. [Cursivas mías.]

³¹ Kubler, G., *ob. cit.*, p. 589.

³² Vetancurt, A., *ob. cit.*, p. 61.

³³ Salinas, Miguel, *Datos para la Historia de Toluca*, ed. facsimilar, México, 1987. p. 78

³⁴ Este manuscrito "Autógrafo e inédito" de 1882, se reproduce en el libro de Nicolás León, ya citado; pp. 77-84.

Iustio, Arias Montano, Erasmo, Luis de Granada y otros grandes autores ya clásicos griegos y latinos, ya Padres de la Iglesia, ya autores de libros dedicados al estudio de *lenguas indígenas*".³⁵ Esta información corrobora lo afirmado por Mendieta en cuanto a que la casa de estudios del convento de Toluca era "única para este propósito".

EL CONVENTO DE TECAXIC

Las noticias que se conservan acerca de la casa de *Tecaxic* son muy escasas y están fechadas a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Así encontramos que Agustín de Vetancurt en su *Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de México*, asienta que "una legua poco menos de Toluca azia el Norte esta un Convento pequeño cuya Iglesia es dedicada a N. Señora de los Ángeles, en el asisten dos Religiosos por la frecuencia que ay de gente á visitar á aquella imagen milagrosa" conocida como "*Nuestra Señora de los Angeles de la Assumpción*".³⁶ El mismo autor escribe un catálogo de las imágenes milagrosas de México que envía por esas mismas fechas al Capítulo General; en esta obra menciona la historia de la imagen de Tecaxic de la que me ocuparé más adelante.

Contamos también con un documento del año de 1770, en el que se narra la visita del doctor don Francisco Antonio Lorenzana a los con-

³⁵ Salinas, Miguel, *ob. cit.* pp. 43-94. [Las cursivas son del autor.] De acuerdo con los Inventarios de los Conventos de la Provincia del Santo Evangelio 1662-1664 del Fondo Franciscano de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, en 1663 en el inventario levantado en el convento de Toluca, se consignan únicamente 283 títulos de grandes autores como lo señala Miguel Salinas. Además de los citados destacan: Esopo, Lauroncio, Catón, Maturino, Luis Vivos, Durando, Suetonio y Boda, sin faltar la famosa "Vita Christi" y un "Arte de Lengua mexicana" así como una "Doctrina Cristiana en mexicano".

³⁶ Vetancurt, A., *Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de México*, 4a. parte del "Toatro Mexicano de los Sucosos Religiosos", México, 1697. pp. 61-62.

ventos e iglesias del valle de Toluca; allí, al referirse a la parroquia de San José de Toluca anexa al convento franciscano de la Asunción, se registra el año de 1575 como el de su fundación y se asienta que "tiene su ayuda de Parroquia en el Pueblo de *Tecaxic*, donde vive un religioso de lengua mexicana, y quatro Confesores Aprobados en Castellano"³⁷

Ahora bien, fuera de estos escuetos datos, no es sino hasta las postrimerías del siglo XVII cuando se edita la obra que contiene una información más amplia del lugar. Este texto es una *Relación del Santuario de Tecaxique, en que esta colocada la milagrosa imagen de Nuestra Señora de los Ángeles*, "escrita por fr. Juan de Mendoza; Predicador General hijo de la Provincia del S. Evangelio de México, y su Chronista, Guardian de el Convento de S. Matheo Atenco; y actual de Chalco"³⁸ El año de su publicación fue 1684.³⁹ El padre Mendoza

³⁷ Citado en Nicolás León; *ob. cit.*, p. 36

³⁸ Mendoza, Juan de; *Relación del Santuario de Tecaxique*; México, 1684

³⁹ En el libro de J. García Payón sobre la zona arqueológica de Tecaxic-Calixtlahuaca ya citado, se afirma que existen dos ediciones de este texto, una de 1672 y otra que corresponde a 1684, que es la que yo consulté. Por su parte Boristain y Sousa en su *Biblioteca Hispano Americana Setentrional* cuya 2a. edición apareció en 1883, proporciona datos biográficos del padre Mendoza así como una relación bibliográfica de la obra escrita por este franciscano. En primer término aparece la "'Historia de la Imagen y Santuario de Tecaxic en el Valle de Toluca' imp. en México, 1672 y reimpr. en 1684" (pp. 261-262). Lo mismo sucede con José Toribio Medina en su obra *La imprenta en México (1593-1821)*, aparecida en 1907, donde se consigna como segunda edición la Historia de Tecaxic de 1684 (T. II p. 576). De igual manera sucede en *Ensayo Bibliográfico Mexicano* de Viconte de P. Andrade, quien siguiendo a Boristain, repite su información. En el libro de Medina aparecen además dos referencias con el título de *Relación del Santuario de Tecaxic*, que corresponden a reimpressiones de los años 1761 y 1864. Llama la atención sin embargo, que en la edición de 1684, el propio autor fecha la *Introducción* en "Diziembre 8 de 1683," así como que el *Parer*, la *Licencia de la Ordon* y la *Aprobación* que aparecen al inicio de su obra, estén todos fechados en 1684. Además ni en estos apartados, ni en el cuerpo de la obra existe algún indicio o referencia a la que sería la primera edición de 1672. Lo anterior me hace pensar que posiblemente, la obra que se considera primera edición, corresponde más bien al *Sermon que en el día de la Aparición de la Imagen Santa de Guadalupe, doze de Diziembre del año de 1672*, predicó el padre Mendoza y que fue impreso en 1673. Dos referencias bibliográficas parecerían confirmar mi sospecha: una se encuentra en la obra de Medina y se refiere a la consideración del autor de que es erróneo consignar como texto distinto de la *Historia de Tecaxic*, el de la *Historia de la Aparición de N. S. de Guadalupe* impresa en 1672. La otra se encuentra en *Biblio-*

fue un afamado orador, contemporáneo del conocido guadalupanista Francisco de Florencia, quien lo consideraba uno de los "predicadores mas aplaudidos y celebrados en México de aquel tiempo".⁴⁰ Mendoza fue también el fraile que señala Francisco de la Maza como el encargado del sermón que el 12 de diciembre de 1672, se pronunció en San Francisco de México, en honor de la Virgen de Guadalupe y uno de los primeros que la indianiza.⁴¹

La *Relación* que escribió el padre Mendoza sobre la *Virgen de Tecaxic* obedeció al mandato que le hiciera fray Juan de Luzuriaga, Comisario General de las Provincias de Nueva España hacia 1683, para "que investigase el origen de la Sagrada Imagen de Tecaxique, y que inquiriese, y liquidase sus prodigios obrados en favor de los que imploran su Patrocinio"⁴²

Dado el interés religioso del tema, es evidente que el padre Mendoza no dedicara mucha atención a lo concerniente a la construcción de la iglesia y el convento, pues sólo hace referencia a estos asuntos, en relación directa de la historia de la imagen.

theca Mexicana de Puttick y Simpson edición de 1869 donde aparece la obra de Mendoza con el título de *Relación de el Santuario de Tecique (sic) en que esta colocada la milagrosa Imagen de Nuestra Señora de los Angeles*, editada en México por Juan de Ribera en 1684 (p. 120), sin mencionarla como segunda edición.

⁴⁰ Florencia, F. de; *Zodiaco Mariano*, Guadalajara, México, 1895. (Primera edición México, 1755)

⁴¹ De la Maza, Francisco; *El Guadalupanismo Mexicano*; México, 1981 pp. 128.135. Es interesante hacer notar que en su Sermón, el padre Mendoza diserta sobre la imagen de la mujer apocalíptica de las visiones de san Juan, además hace referencia a la Concepción divina de María en el primer instante de la Creación lo cual constituye el argumento franciscano por excelencia sobre la Purísima de acuerdo a las tesis de Duns Scoto. En lo relativo al nombre de Santa María de Guadalupe, afirma que se le llama así por haber vencido en el cerro de Guadalupe al ídolo llamado Theothontzin (*sic*), "que en el idioma natural Gentílico quiere decir Madre de Dios o Madre de los Dioses". Se detiene después ampliamente sobre las similitudes entre la imagen guadalupana y los Textos Sagrados. En ningún momento menciona a Juan Diego. Ver: Mendoza, J., *Sermón que en el día de la Aparición de la Imagen Santa de Guadalupe. . .*, México, 1673.

⁴² Mendoza, Juan, *ob. cit.*, s.p.

En la pesquisa que Mendoza llevó a cabo, asienta que hubo en Tecaxic una "antigua Hermita aportillada".⁴³ Esta Ermita fue construída en el siglo XVI; era visita de la Iglesia de San José del convento franciscano de la Asunción de Toluca, como ya se mencionó, y al parecer había quedado abandonada a raíz de una gran peste que por el año de 1640 diez mó considerablemente a la población del lugar. Era "una Hermita muy pequeña, con un genero de fabrica como de media Capilla en forma de nicho con sus dos puertas que cogian el ancho de ella".⁴⁴ En este lugar se encontraba la imagen de la Virgen de los Ángeles que motivó la investigación del padre Mendoza pues ya para entonces, tenía gran fama de milagrosa.

Cuenta nuestro autor que debido a hechos notables y misteriosos ocurridos en el lugar, el padre guardián del convento franciscano de Toluca, envió a fray Joseph Gutierrez para que se hiciera cargo del "culto y fabrica de este Santuario".⁴⁵ Aparentemente poco pudo hacer el padre Gutierrez pues muy pronto lo destinaron a otros menesteres fuera de Tecaxic. Sin embargo, en 1651 llegó como guardián del convento de Toluca el padre Diego de Amaya, amigo de fray Alonso Bravo de Lagunas, quien había sido Calificador del Santo Oficio y por esos años era Definidor de la Provincia del Santo Evangelio de México. Estando de visita en Toluca por el mes de agosto de ese año, fray Alonso Bravo dispuso que la fiesta del día quince de dicho mes, tradicionalmente en honor de la Asunción de María, se celebrara con "gran solemnidad" en el *Santuario de Tecaxic* en donde él personalmente se encargaría del sermón. La fiesta se llevó a cabo tal como se planeó y allí mismo el licenciado Antonio de Sámano y

⁴³ *Ibid.*, s.p.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 2

⁴⁵ *Ibid.*, p. 8

Ledesma vecino del lugar, se comprometió a recoger la limosna, misma que fue considerable por la cantidad de fieles que llegaron a honrar a la Virgen.

Esta celebración a la Asunción del año de 1651, debió haber sido un éxito consumado pues a partir de entonces, continúa diciéndonos el padre Mendoza, todos los vecinos del lugar encabezados por el licenciado Sámano y Ledesma, colaboraron de muy distintas formas para que la iglesia y el convento de Tecaxic, así como su ornamentación, fueran pronto terminados. Afirma el padre Mendoza que la edificación del santuario contó con el apoyo divino, pues no se explicarían de otra manera, los sorprendentes hechos ocurridos durante los trabajos de construcción que evitaron que la obra se suspendiera; por ejemplo, encontrar la bodega donde se guardaba la cal, llena, cuando el día anterior había quedado totalmente vacía. Recibir limosnas de gente misteriosa o ser impelidos a continuar adelante al escuchar melodiosas voces.

Haya sido como fuere, el hecho es que la edificación del santuario se prosiguió sin interrupción hasta 1676, cuando se construyeron el retablo del altar mayor, "una portería de cal y canto con su arquería muy hermosa, un Baptisterio, y una celda, y se fue prosiguiendo la obra del Convento", que probablemente se concluiría poco tiempo después, si bien la *Relación* de Mendoza no especifica la fecha de su terminación. Al finalizar lo referente a la construcción del santuario, Mendoza hace notar que en el año de 1665, la Iglesia de Tecaxic se separó del convento franciscano de Toluca "y desde entonces se asigna en los Capítulos, e intermedios de esta Provincia de el Santo

Evangelio, Guardian para este Santuario, a quien se le da un compañero Sacerdote, y un Religioso Lego para que sea limosnero".⁴⁶

LA HISTORIA DE LA IMAGEN DE NUESTRA SEÑORA DE LOS ÁNGELES DE TECAXIC

Como ya se hizo notar en el apartado anterior, el propósito principal del padre Mendoza fue averiguar todo lo relacionado con la historia de la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic. A esta labor se dedicó no sólo con cuidado e interés, sino también con un especial afecto que puede corroborarse con la lectura del texto de la *Relación*. El padre Mendoza comienza esta parte de su escrito reconociendo en la "Advertencia al Lector", que aún cuando puso "principal cuidado" en averiguar el origen de la "Santa Milagrosa Imagen de Tecaxic", no le fue posible conseguirlo porque ninguna de las personas que entrevistó, entre las que se encontraban algunas "de la mas canosa antigüedad", supieron informarle —como era de esperarse— acerca del origen de la imagen de la Virgen, si bien, todos coincidieron "en aver visto (desde que se acuerdan) la antigua Hermita aporillada, y en ella el desamparo de la S. Imagen expuesta al tope y ceño de los temporales, y de ser inmemorial su origen por retirado al conocimiento de este siglo"⁴⁷

Pasa después Mendoza a dar el significado de Tecaxic, afirmando que "el apellido propio es Tecaxitl" que según los naturales quiere

⁴⁶ *Ibid.*, p. 12. El resumen que presento sobre la construcción de la Iglesia y el convento de Tecaxic, así como los entrecomillados correspondientes, siguen la información contenida en la *Relación* del padre Mendoza anteriormente citada.

⁴⁷ Al igual que en la nota anterior, la información resumida que se presenta en este apartado así como los entrecomillados, corresponden fielmente a la obra del padre Mendoza ya citada.

decir *nido de aves* o también *cajete* o *vaso de piedra*. Continúa el autor con una somera descripción del lugar y del Santuario que ya fue comentada, para detenerse enseguida en la imagen. Comienza esta tarea haciendo mención de los aspectos técnicos y del tema mismo plasmado en la tela que es "una manta de algodón de la Sierra". . . "al temple". En ella se aprecian "un sepulcro, y en el una urna como de jazpe" rodeada por "la tropa devotísima de los Apostoles y Santas mugeres".

Detalla después a la Virgen, cuya figura de cuerpo entero, se eleva del sepulcro, posada sobre una media luna que sostiene un querubín con los brazos abiertos. Como puede apreciarse claramente, la descripción de la imagen que hace Mendoza corresponde a la iconografía de la Asunción de María; sin embargo, la razón por la que ésta obra de Tecaxic se conoce como la Virgen de los Ángeles, es debido a que tiene el manto levantado "por los lados superiores [por] dos Angeles, y otros dos por los de enmedio: en los lados de arriba se miran otros dos Angeles con clarines festivos al buelo que suben celebrando el triunfo de la Asumpcion de esta Señora".⁴⁸

Mendoza prosigue su *Relación*, con el *Origen de la Nueva Fabrica* y allí, relata las noticias que le proporcionaron "personas fidedignas". Los testimonios más destacados son los de un tal Pedro Millan Hidalgo, que afirmaba haber visto con frecuencia luces a la distancia "con que estaba la Hermita resplandecida, y llegando á ella con el cuyda-

⁴⁸ La imagen que describe el padre Mendoza es precisamente la que en la actualidad se conserva en el altar mayor de la iglesia de Tecaxic. Es un cuadro del siglo XVI, de acuerdo con el estudio que gentilmente realizó el especialista Agustín Espinosa Chávez, quien hizo notar que esta obra al temple, pertenece a la etapa de transición previa al uso del almagra rojo en el fondo. El tratamiento del tema corresponde al Tequitqui, entre indígena y español, sobre todo en las imágenes de los ángeles que flanquean a la Virgen, los que además pueden relacionarse con las cornucopias de la portada principal del templo de Xochimilco pertenecientes a este mismo siglo. Elisa Vargaslugo, *Las Portadas Religiosas de México*, México, 1969. pp. 100-101

do grande que le ocasionaba aquella novedad la hallava obscura". Testimoniaba también haber oído "una muy sonora musica especialmente los Martes, y los Sabados". Para tratar de comprobar estos hechos, Millan invitó a algunos vecinos a que lo acompañaran al lugar y "huvo algunos que vieron las luzes y oyeron la musica, y otros que nada vieron, ni oyeron". Otro testimonio importante fue el de María de Fuentes quien le aseguró a Mendoza "aver visto entrar á la media noche seis varones con chirimías, y otros instrumentos". . . "que venían a festejar a la Reyna de los Angeles". . . "y que estuvieron aquellos devotos Ministriles tocando hasta cerca del amanecer con tan gran suavidad, y melodia que parecía cosa del cielo. Los cuales salieron de la Hermita". . . "y luego desaparecieron". Esta mujer dio testimonio también de otros sucesos considerados como milagrosos entre los vecinos del lugar, que no solamente les ocurrían a ellos, sino a los muchos devotos que venían a rogar a la Virgen sobre todo para recuperar la salud, lo cual lograban en todos los casos narrados por la testigo.

Por otro lado, el padre Mendoza consigna los extraordinarios acontecimientos que ocurrieron durante el tiempo que se construyó el santuario como ya se vio anteriormente.

Para concluir este apartado, es importante hacer notar que si bien Mendoza consigna fielmente los testimonios sobre los milagros que recabó, se cuidó mucho de dejar en claro que estos sucesos eran obra de Dios en favor de los que amaban a su Madre. Así, posiblemente sin dudar de lo que le habían narrado, prefirió considerar como huellas palpables de la protección divina hacia la imagen de Te-caxic, "dos pequeños despintes" que descubrió en la pintura y que afirma, serían la señal que recordaría siempre a los devotos de Ma-

ría, la lucha que sostuvo en su Ermita de Tecaxic, contra las fuerzas inclementes del tiempo y de la que salió victoriosa.⁴⁹

De este modo, el texto de Mendoza recoge la tradición ortodoxa de su Orden, en el sentido de que los milagros deberían agradecerse al favor de Dios por intercesión de su Madre, que con El está en los cielos, y no a la imagen de la Virgen venerada en su Santuario de Tecaxic.

LA IMAGEN DE TECAXIC Y OTRAS IMÁGENES APARECIDAS

Como bien sabemos, durante el siglo XVII se desarrollaron cambios profundos y sustanciales que abarcaron todos los aspectos de la vida colonial. En cuanto a la Iglesia, "los curas párrocos tomaron las riendas de una nueva sociedad establecida, religiosa, obediente y cada vez más rica. Por ende el sentimiento religioso se transformó en algo menos trascendental y evangélico, más terreno". . . "Al mismo tiempo el clero criollo se desarrollaba en número, como clase social y como la nueva naturaleza americana, frente a la española".⁵⁰

Como lo han explicado los especialistas, esta "nueva naturaleza americana" fue creando poco a poco un lenguaje propio en todos los aspectos de la vida cotidiana de la Colonia que acercaba a los criollos más a los mestizos que a los españoles y que iba conformando un espíritu de originalidad mexicana frente a lo español.

Pensando en el clero criollo, podemos decir que este espíritu de originalidad se reflejó en la necesidad de buscar imágenes y personajes cristianos que presentaran características propias de esta re-

⁴⁹ Hasta aquí el resumen de la obra del padre Mendoza ya citada.

⁵⁰ Vargaslugo, Elisa; *ob. cit.*, p. 11

gión americana frente a los de España. Podríamos explicarnos así el inmenso interés que se despertó en la Iglesia de México por rescatar una serie de tradiciones orales y escritas que se habían manifestado a partir de la segunda mitad del siglo XVI, referentes a apariciones de la Virgen María en este territorio y con distintas advocaciones. El caso más famoso y más favorecido fue naturalmente el de la Virgen de Guadalupe, pero no fue el único. En esta misma situación se encontrarían las imágenes de los Santuarios de Nuestra Señora de los Remedios en el actual Estado de México y el de la Virgen de Ocotlán en Tlaxcala. Del mismo tenor son las historias de Nuestra Señora de los Ángeles que hoy se venera en el Santuario del mismo nombre en la colonia Guerrero, en la ciudad de México, y el de Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic; si bien presentan una ligera variante, no es la Virgen quien aparece, sino su imagen representada pictóricamente. Seguramente existen otras obras con características semejantes⁵¹, pero me interesan especialmente las mencionadas por estar relacionadas con el tema de este trabajo y por el paralelismo que encontramos en sus historias y en sus iconografías. Asimismo, es preciso adelantar aquí un dato sobre el cual volveré más tarde: todos los santuarios referidos están en áreas que fueron doctrina franciscana.

⁵¹ En este mismo caso tenemos por ejemplo a Nuestra Señora del Carmen del Santuario de Tlalpujahuá, Mich; mandada pintar, junto con otras imágenes de Santos, aproximadamente en 1623, para adornar una pequeña ermita junto a una hacienda de beneficio cuyo dueño "era un devoto de la Virgen del Carmen y no una Comunidad de estos PP". Véase Miguel Madrigal; *Datos históricos de la devota imagen de María Santísima del Carmen que se venera en Tlalpujahuá*, México, 1986.

LA VIRGEN DE LOS REMEDIOS

El guadalupanista Francisco de Florencia famoso por la copiosa producción escrita acerca de la Virgen de Guadalupe y uno de los más fervientes adalides del culto a la "morena del Tepeyac", se dio a la tarea de resumir en su libro *El Zodíaco Mariano*,⁵² escrito en el siglo XVII, numerosas historias sobre las apariciones de la Virgen María en México.

Respecto a la Virgen de los Remedios, el autor refiere que se le apareció a un indio cacique de nombre Juan Ceteutli en 1540, cerca del cerro de Totoltepec que significa cerro de pájaros, en el pueblo de Tlacopa hoy Tacuba. El cacique veía a la Virgen en el aire y ella le decía "hijo buscame en este pueblo".⁵³ María se le apareció con tanta frecuencia --continúa Florencia-- que Juan Ceteutli fue a comunicarlo a los religiosos de San Francisco de Tacuba, quienes no le creyeron, lo reprendieron y lo amenazaron con castigarlo si volvía a importunarlos con semejante historia. Como los franciscanos no le hicieron caso, el cacique buscó solo a la Virgen encontrando su imagen esculpida en madera, con el niño en brazos bajo un maguey. Se la llevó a su casa y allí "le regalaba con tortillas, huevos y chimole". . . "Poniale agua en un tomatate". . . "Buscabale frutas, y otras cosas, que podía alcanzar con su pobreza, porque pensaba con simplicidad, que la imagen era viva, y que comía. Y al fin de tenerla contenta, le ponía guirnaldas de flores, y aderezaba quanto podía el Altar en que la havia colocado".⁵⁴

⁵² Florencia, Francisco de, *ob. cit.*

⁵³ *Ibid.*, p. 68.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 70.

A pesar de estas atenciones la Virgen se salía de su casa; don Juan iba en su busca y la traía de nuevo con él, pero la Virgen volvía a salirse.

Al mismo tiempo que esto sucedía, comenzó a propagarse por la región que esta imagen era milagrosa, con lo que no tardó en llenarse la casa del cacique de numerosos fieles que venían a solicitar algún favor a María. Esto trajo consigo muchos problemas a don Juan quien decidió pedirles a los frailes de san Francisco que ellos se hicieran cargo de la imagen. Los frailes convinieron en ello, llevándose la imagen al convento de Tacuba.

Florencia continúa su relato diciendo que, por entonces, cayó muy enfermo el cacique don Juan quien sospechó que la causa de su mal vendría de haber sacado a la Virgen de su casa, y como supuso que Nuestra Señora de los Remedios estaría enojada con él, decidió visitar el Santuario de la Virgen de Guadalupe para implorarle por la salud perdida. En cuanto entró al lugar se recobró de todas sus dolencias y oyó que la Virgen le reprochaba, "a que vienes a mi casa, si me hechaste de la tuya?", para conminarle enseguida: "ya estas sano, vuelve a tu casa, y convoca a los de tu Pueblo, y a todos los vecinos del distrito, y que en el lugar del cerro, en donde me hallaste, me hagan una casa pajiza, con un Altar de piedra de tres quartas de alto y una vara de largo".⁵⁵ Don Juan cumplió con el pedido de la Virgen y, junto con los frailes y los vecinos, construyeron una sencilla ermita. El padre Florencia refiere que este primer santuario pronto quedó abandonado, y no fue sino hasta años después, en 1574, cuando el Regidor García de Albornos pidiendo ser llevado a ese lugar que tenía fama de milagroso, encontró "el Santuario desierto, el altar pro-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 72.

fanado, sin puertas la Hermita, llena de hierbas, y malezas, que habían nacido dentro: la imagen de la Virgen expuesta a las inclemencias del tiempo, a las indignidades de los brutos, y de las aves, que en la Hermita se albergaban".⁵⁶ Se decretó entonces que el santuario quedara a cargo del Cabildo de la Ciudad y que esta imagen de los Remedios fuera su Patrona y Abogada. Asimismo se comenzó la construcción de un nuevo edificio más adecuado a la fama e importancia de la Virgen María en su advocación de los Remedios. Esta nueva edificación fue independiente de los religiosos y del curato de Tacuba a cuyo distrito correspondía.⁵⁷

LA VIRGEN DE GUADALUPE

La historia de las apariciones de la Virgen María en el cerro del Tepeyac es de sobra conocida, por ello, me detendré únicamente en aquellos pasajes que son análogos a los de las otras historias que vamos estudiando.

La Virgen se le apareció al indio Juan Diego en el mes de diciembre de 1531,⁵⁸ en lo alto del agreste cerro del Tepeyac, a poca distancia de la ciudad de México. María le habló a Juan Diego en un ambiente festivo de luces y cánticos de aves que parecían celestiales y le pidió que transmitiera al obispo Zumárraga su deseo de que en ese lugar se erigiera un templo en su honor. Al cumplir el mandato, Juan Diego

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 73-74.

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ Como señala categóricamente Edmundo O'Gorman, esta fecha se consignó por primera vez en el texto de Miguel Sánchez sobre la Virgen de Guadalupe en 1648 y no tiene ningún sustento histórico. *Destierro de Sombras*, 2a. parte, México, 1986. Véase también: J. Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe*, Libro III, México, 1977; F. de la Maza, *ob. cit.*; J. Icazbalceta, *Carta acerca del origen de la Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*; México, 1896

se enfrentó con la incredulidad del obispo, quien le exigió una prueba de sus aseveraciones. Apesadumbrado regresó con la Virgen. Ella lo mandó a cortar unas flores en lo alto del cerro, que por la temporada y la naturaleza del terreno, resultaba prodigioso encontrar. Juan Diego volvió con las flores en su tilma. La Virgen las acomodó y se las envió al obispo. Al llegar a su presencia abrió la tilma, las flores cayeron al suelo dejando ver estampada en la burda tela, la imagen de María. Inmediatamente después el obispo, Juan Diego y una gran cantidad de curiosos se dirigieron al lugar señalado por María para comenzar la edificación de una ermita en honor a la Madre de Dios quien poco antes le había declarado al tío moribundo de Juan Diego, Juan Bernardino, el deseo de que se le venerara en ese santuario con el nombre de la Perfecta Virgen Santa María de Guadalupe.⁵⁹

LA VIRGEN DE OCOTLÁN

En 1846, fray Vicente Suárez de Peredo publicó la historia de la aparición de la Virgen de Ocotlán,⁶⁰ se basó para ello en la obra del licenciado Manuel Loizaga, capellán del Santuario quien fue "el único autor que nos ha transmitido la tradición de Ocotlán por escrito".⁶¹ Suárez de Peredo hace notar lo escaso de las fuentes sobre el importante suceso, pues fuera del texto de Loizaga impreso en 1740 y reimpresso diez años después y, a pesar de la preocupación del obispo de Puebla, Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu que, "hizo se di-

⁵⁹ Valeriano, Antonio, *Nican Mopohua*, trad. del nahuatl al castellano por el presbítero Mario Rojas Sánchez de la Diócesis de Huojutla, México, 1978.

⁶⁰ Suárez de Peredo, fr. Vicente, *La Estrella más hermosa o aparición de la Santísima Virgen de Ocotlán*, en la ciudad de Tlaxcala, México, 1846.

⁶¹ *Ibid.*, p. 51.

fundiesen las noticias todas relativas a Nuestra Señora de Ocotlán en la curia romana por su acordado proveido de 22 de Agosto de 1755".⁶² Suárez de Peredo no localizó ningún otro testimonio. De cualquier manera fundamentó su obra en "la tradición inmemorial, común y generalizada á todo género de personas constante y no interrumpida, y sobre todo invariable en que se comprende el portento de María Santísima de Ocotlán, transmitido de padres a hijos, y de viejos a mozos, por el dilatado espacio de doscientos ochenta y dos años consecutivos, y sin interrupción alguna que la haya variado en alguna o algunas de sus circunstancias".⁶³

Suárez de Peredo estima que el año de la aparición de la Virgen de Ocotlán, debió ser 1541 pues es un hecho constante en las historias, que el año de mil quinientos cuarenta y uno hubo una devoradora peste en todo el reino, en que perecieron mas de ochocientos mil de sus habitantes conocidos y catequizados y admitidos á la religión católica". . . "¿Y en que tiempo podemos prudentemente conjeturar, haber acaecido el portento de Ocotlán, mejor que en este".⁶⁴

El padre Florencia en su *Zodiaco Mariano*, al referirse a la Virgen de Ocotlán afirma que la aparición ocurriría en la pestilencia de "aquellos primeros años de la conquista". Sobre todo porque, como es bien sabido, la Virgen María se le apareció a un indio de nombre Juan Diego, para indicarle un lugar donde encontraría agua para que bebieran los enfermos de peste y sanaran inmediatamente. Al mismo tiempo María le pidió al indio que la buscara en un pequeño bosque de ocotes cercano. Juan Diego dio aviso a los franciscanos de Ocotlán de la solicitud de la Virgen y después de vencer la resistencia de

⁶² *Ibid.*, p. 64.

⁶³ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 7.

los frailes que no le creían, logró que lo acompañaran al bosquecillo donde encontraron dentro del tronco hueco de uno de los ocotes que brillaba como si se estuviera quemando "una estatua de la Santísima Virgen, a quien pusieron por nombre los Indios en su idioma *Ocotlaltia*, que es lo propio, que la Señora del Ocote, que estuvo ardiendo, y ahora corrompido el vocablo llaman todos nuestra Señora de Ocotlán, sin que jamás se haya sabido, como fue puesta en este árbol, ni de donde vino, o si fue formada de los Angeles, lo qual se hace muy verosímil por su extremada hermosura y perfección".⁶⁵

La historia de la aparición de María en Ocotlán consigna también una serie de eventos maravillosos que sucedieron mientras se le construía a la Virgen una capilla propia, sobre los cimientos de una anterior e insuficiente, donde se le había colocado provisionalmente y que antes del milagro estuvo dedicada a San Lorenzo Mártir.

LA VIRGEN DE LOS ANGELES DE YZAYOQUE

Los datos relacionados con la imagen de Nuestra Señora de los Angeles que actualmente se venera en la iglesia del mismo nombre en la colonia Guerrero de la ciudad de México, nos los proporciona en forma resumida fray Pablo Patiño en su *Reseña Histórica de Nuestra Señora de los Ángeles*, publicada en 1929.⁶⁶ El padre Patiño aprovechó los datos de un manuscrito de don José de Haro, un devoto de la Virgen de los Angeles y de su santuario, que escribió hacia 1777. Esta historia nos narra que hacia 1580, en el transcurso de una gran inundación en la ciudad de México, apareció flotando entre las

⁶⁵ Florencia, Francisco de, *ob. cit.* p. 214.

⁶⁶ Patiño, Pablo fr., *Reseña Histórica de Nuestra Señora de los Angeles*, México, 1929.

aguas, un lienzo con la imagen de la Asunción de María que fue a detenerse en el barrio de Coatlan, de la parcialidad de Santiago Tlatelolco, en los dominios del cacique Yzayoque, quien la rescató y decidió construirle un pequeño adoratorio. Una vez terminado el santuario y al ir a colocar la imagen en el altar, Yzayoque se dio cuenta de que el lienzo estaba muy maltratado por lo cual decidió contratar a un pintor para que copiara la imagen en el muro principal de la ermita, el cual "era de adobe, pero no comun y semejante al de todas las casas, porque este. . . es delgado, de media vara en cuadro y sin mezcla de paja ni otro aparejo como regularmente suelen echarle a todos los adobes para su mayor duración y unión".⁶⁷ El pintor comenzó su obra pero "no debía ser muy diestro en su facultad, erró los trazos y perfiles; pues teniendo por modelo una imagen de la Asunción en la copia salió más semejante a la Concepción".⁶⁸

Continuando su historia, siguiendo a Haro, el padre Patiño hace notar cómo la belleza de la imagen atrajo muy pronto a numerosos devotos de la Virgen, vecinos del lugar y comarcanos, para honrar y venerar a esta imagen de Yzayoque que se hizo famosa como Nuestra Señora de los Ángeles. El culto y fervor de los fieles se incrementó rápidamente, por ello, en 1595, el obispo Pedro Moya de Contreras erigió una capilla más amplia en lugar del pequeño santuario.

A partir de aquí, no aparecen más datos sobre el lugar o la imagen. Sin embargo, aparentemente el culto decayó hasta ser olvidado, pues por la *Relación* de Haro sabemos que hacia 1735, el lugar estaba totalmente abandonado. En este mismo año, según la misma fuente, un fiel devoto de María, preocupado por el ruinoso estado en que se encontraba el santuario, decidió convocar a los vecinos del lugar

⁶⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 7.

para reconstruir el templo. Su invitación tuvo muy favorable respuesta, por lo que fue posible comenzar las obras de reconstrucción del templo, tratando de hacer más amplio el recinto. Esto se logró sin mayor contratiempo ya que por estas fechas, nos dice Haro, se divulgó no se sabe con que motivo, la falsa voz de que la imagen se había renovado milagrosamente, lo que propició que los trabajos se acabaran con gran rapidez y que acudiera al lugar gran cantidad de gente. Al mismo tiempo se estableció allí una especie de mercado de todo tipo de comida y bebida, por lo que muchas de las actividades piadosas se transformaron en actos de diversión y relajamiento que trajeron consigo el cierre del lugar por parte de la autoridad eclesiástica, quien además mandó cubrir la imagen de la Virgen con petates húmedos y tablas clavadas sobre el muro, para borrarla y remediar de esta manera los tumultos y la disipación. La clausura del templo trajo como consecuencia las quejas de los fieles que tuvieron que ser atendidas, algunos meses después, por el propio Inquisidor Mayor Pedro Navarro, quien reabrió las puertas del santuario y mandó descubrir la imagen, que para asombro de todos los presentes, se encontró en perfectas condiciones, como si acabara de ser pintada. Este hecho fue considerado como milagroso haciendo que el culto a Nuestra Señora de los Ángeles renaciera con más fuerza por algún tiempo, decayendo de nueva cuenta años después hasta la década de 1770, cuando el propio Haro se interesó por conocer la imagen y el santuario que encontró muy deteriorado. Se dio a la tarea de re-mozarlo, lo cual logró con la ayuda de los vecinos del lugar.⁶⁹ A par-

⁶⁹ Del Interés del vecindario por el Santuario y la imagen venerada, nos habla un documento del Ramo de Bienes Nacionales del AGN, incluido en el importante trabajo de las investigadoras Glorinda González Franco, Ma. del Carmen Olvera Calvo y Ana Eugenia Royes: *Artistas y artesanos a través de fuentes documentales*, t. II, p. 345. Allí se cita al "Profesor del Arte de la Pintura", Francisco Antonio Vallojo, para que declare "en lo re-

tir de entonces el culto a Nuestra Señora de los Ángeles se ha mantenido con altibajos pero ininterrumpidamente hasta nuestros días.⁷⁰

LAS HISTORIAS DE LAS APARICIONES EN NUEVA ESPAÑA

Como bien sabemos,⁷¹ desde los primeros siglos del cristianismo, las historias que relatan apariciones de la Virgen María, presentan aspectos constantes en la parte general de la narración pero también variantes en lo que respecta a las particularidades del lugar y al tiempo en que cada aparición ocurrió. En múltiples ocasiones, estas particularidades se adecuan a antiguas tradiciones y creencias religiosas de tipo pagano como recursos de conversión y evangelización.⁷² En el México Colonial, es un hecho comprobado que las historias aparicionistas marianas se dieron dentro de las características mencionadas. En este sentido, las síntesis presentadas en el apartado anterior son un ejemplo reiterativo pero necesario.

En su afán de implantar la Iglesia Indiana en México, los franciscanos echaron mano de recursos que, como ya vimos, habían probado

ferente a la conservación de la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles", que venimos tratando en este apartado, para saber si su hechura era obra de los hombres o del "soberano autor de todo".

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 12-18.

⁷¹ Para estos aspectos consultar las obras ya citadas de Manuel Trens, Emile Mâle, André Grabar y Louis Réau.

⁷² Como afirma Manuel Trens en su obra sobre la Virgen ya citada: "No pocos fueron los templos paganos que, a fines del siglo IV, los cristianos adoptaron para su culto. Tánit, la 'Virgen Celeste' cartaginesa, tan arraigada en su templo de Byrsa (Cartago), fue con gran facilidad suplantada por la verdadera *Virgo coelestis*, al finalizar el siglo IV. Lo mismo sucedió con el famoso templo de la Acrópolis de Atenas, el Partenón, transformado poco antes del Concilio de Éfeso (año 430) en templo de la Virgen. Casos semejantes los encontramos en la célebre ciudad de Menas (año 408); en Alejandría (año 412); en Madaba, la llamada ciudad de los mosaicos, en el lado oriental del Mar Muerto (año 362). p. 33

su efectividad en la evangelización de los pueblos reconquistados a los moros en España. Al mismo tiempo idearon nuevas formas inéditas hasta entonces, de acuerdo a las condiciones y a la realidad que enfrentaron en el Nuevo Mundo. Así, debido a que las deidades femeninas jugaron un papel esencial en la teogonía prehispánica, los franciscanos utilizaron advocaciones marianas que les eran entrañables, como la Purísima Concepción, la Asunción de la Virgen o Nuestra Señora de los Ángeles. Además de estas advocaciones, existieron otros múltiples factores como señala el padre Francisco Morales,⁷³ que indican, con claridad, la intención de los primeros frailes de respetar las tradiciones indígenas. Entre estos factores destacan también "sus programas de fundación y organización de pueblos, de educación, de instrucción religiosa, de trabajos comunitarios [que] sirvieron a esos pueblos como medio para incorporarse al mundo colonial y mantener su identidad".⁷⁴ Todo lo anterior, dentro de un ambiente de libertad y tolerancia, poco común en aquella época, que permitió la supervivencia de antiguas formas de manifestaciones religiosas indígenas que se ligaron estrechamente con la religiosidad cristiana franciscana, para conformar la Iglesia indiana por lo menos "durante todo el siglo XVI" como "una realidad establecida, no al margen como se suele afirmar, sino con el beneplácito si no es que abierta colaboración de los misioneros".⁷⁵

Como práctica común en estos primeros años de la evangelización, "parece claro que los frailes decidieron mantener la identidad de los antiguos asentamientos indígenas, pero al mismo tiempo, se esfuerza-

⁷³ Morales, Francisco; *Presencia franciscana en los Barrios indígenas de la ciudad de México. (Mundo religioso franciscano y mundo religioso indígena)*, texto mecanografiado; inédito.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 1.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 22-23.

ron por darles a entender que la religión cristiana pedía un nuevo centro de culto que estaría sobre todos ellos".⁷⁶ Esto ha quedado demostrado con bastante claridad en lo que se refiere a los barrios o calpulis de la gran Tenochtitlan, en donde los franciscanos, "al mismo tiempo que levantaron un gran centro de culto y catequesis para todas las comunidades, procuraron mantener un ámbito más íntimo de celebraciones religiosas propias para cada barrio".⁷⁷ La preocupación de los frailes por mantener manifestaciones religiosas más particulares, se extendió también hacia los antiguos y más importantes centros ceremoniales de la etapa anterior a la conquista de México. Ejemplos de ello existen innumerables hasta la actualidad, y no solamente de franciscanos, sino de las demás órdenes mendicantes y del clero secular. En este caso se encuentran los santuarios cuyas historias se resumieron en el apartado anterior. Las primeras edificaciones de todos ellos se hicieron en el siglo XVI, y en sitios que pertenecieron a la doctrina franciscana.⁷⁸ Se construyeron en lugares de gran importancia religiosa indígena y se dedicaron, como ya se dijo, a la Virgen María, cuyo culto y devoción eran entrañables para los españoles, con lo cual, de alguna manera, se intentaba fusionar los sentimientos religiosos de conquistados y conquistadores. En todos estos santuarios se colocaron imágenes de bulto o pintadas de la Virgen en sus advocaciones de Madre de Jesús, de Purísima o de Asunción, aún cuando en el caso de Tecaxic y en el de la colonia

⁷⁶ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ El Santuario de Guadalupe originalmente perteneció a los franciscanos, pero hacia los años de 1554 o 1555, pasó a manos del clero secular quedando directamente bajo el control del arzobispo Montúfar. Ver O'Gorman, *ob. cit.*, y Chauvet, fr. Fidel de Jesús, OFM; *Historia del culto Guadalupano*, en Album del 450 aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe, México, 1981.

Guerrero, en la ciudad de México, la devoción popular nombró siempre a María, Nuestra Señora de los Ángeles.

Como lo señala el padre Morales, estas advocaciones muestran las preferencias devocionales de los hermanos menores desde España, donde "las corrientes 'reformistas' mostraron especial afecto por las devociones marianas, bien como un intento de conectarse con los orígenes de la Orden --de ahí las advocaciones de Nuestra Señora de los Ángeles-- o simplemente como manera de fomentar antiguas devociones del pueblo".⁷⁹ Estas preferencias devocionales vinieron con los frailes a América, sobre todo las de la Purísima y la Asunción, que, como sabemos, "eran patrimonio casi exclusivo de la Orden franciscana".⁸⁰ Cada una de las imágenes estudiadas muestra estas preferencias devocionales. Así, la Virgen de los Remedios que se representa con Jesús niño en brazos, estuvo relacionada en la antigüedad cristiana, con la Inmaculada Concepción.⁸¹ La Virgen de Guadalupe es una Purísima que: "A pesar de su innegable origen apocalíptico. . .no contiene sino un reducido número de símbolos juaninos. . .Para representarla, a Ella precisamente y no a cualquier otra Virgen apocalíptica, dichos símbolos recibieron un tratamiento

⁷⁹ Morales, Francisco, *ob. cit.* p. 17. La imagen de Nuestra Señora de los Ángeles no tiene una iconografía propia; lo que ocurre es que, debido a la devoción popular, ciertas representaciones marianas, generalmente asunciones o purísimas, han sido nombradas bajo esta advocación, debido a que en ellas, la Virgen aparece rodeada de ángeles.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 18. En cuanto al clero secular que llegó a América, la Virgen también tenía un significado de gran importancia. Reconocida como protectora de las Indias en el mismo siglo de la conquista, María fue declarada Patrona de estas tierras en el siguiente siglo y para el XVIII, Clemente XIII concedió que el patronato novohispano mariano, "se entendiera bajo la advocación especial de la *Concepción Inmaculada de María*". Véase *Concilio III Provincial Mexicano*, México, 1859.

⁸¹ Según Francisco Pacheco en su *Arte de la Pintura* de 1638, publicado por el Instituto de Valencia de Don Juan en Madrid en 1956, este tipo de Virgen con Niño, fue considerada iconográficamente como Purísima Concepción, "por hallarse algunas imágenes antiguas de esta manera" y por la opinión piadosa de , "que esta Señora gozó de la pureza original en aquel primer instante por la dignidad de Madre de Dios, aunque no había llegado el tiempo de concebir en sus purísimas entrañas al Verbo eterno". El autor afirma que este tipo de representaciones podían encontrarse aún en el siglo XVII. pp. 208-209.

simplificado y diferenciado.⁸² Nuestra Señora de los Ángeles del Santuario de la colonia Guerrero, en la ciudad de México, es igualmente una Purísima Concepción orante, con la aureola solar y la luna a sus pies, pero además, está rodeada por querubines. La Virgen de los Ángeles de Tecaxic es una Asunción, que presenta las características de las Vírgenes apocalípticas ya mencionadas y, al igual que la anterior, está rodeada por ángeles.

Por otro lado, el vestuario de las imágenes a las que me he estado refiriendo, corresponde, en términos generales, a "la indumentaria sagrada de María [que] se reduce a una túnica lisa, ceñida en la cintura, un manto echado sobre los hombros y recogido de mil maneras, y un velo para cubrir la cabeza, cuando no la cubre el manto. . .la coloración más frecuente es el encarnado o púrpura (*sic*) para la túnica y el azul intenso para el manto".⁸³ Imágenes vestidas con estas características, fueron utilizadas con notable frecuencia por los franciscanos en sus tareas de evangelización y conversión. Colocadas en los más importantes centros de culto y peregrinación prehispánicos, permitieron la aparición y el engrandecimiento de una serie de cultos regionales alrededor de sus Santuarios, en donde se destacó una nueva religiosidad cristiana, marcadamente fervorosa, que fue compartida por toda la población novohispana del siglo XVI.

⁸² Vargaslugo, E., *Iconología Guadalupana, en 400 años de Imágenes Guadalupanas*, México, 1981. p. 63. Para entender el papel protagónico del arzobispo Montúfar en las innovaciones iconográficas de la Virgen de Guadalupe, véase O'Gorman, *ob. cit.*, parte 3a.

⁸³ Trons, Manuel, *ob. cit.*, pp. 614-626. Naturalmente el vestuario correspondiente a cada una de las imágenes estudiadas tiene detalles específicos, sobre todo en el adorno de la túnica, pero en lo general, presentan el tipo de vestimenta que aquí se describe. Es interesante hacer notar, además, que el color del vestuario, especialmente para el caso de la Purísima, no quedó fijado sino hasta 1649, en el *Arte de la Pintura* de Pacheco, ya citado.

GUADALUPANISMO Y PLURALIDAD DE ADVOCACIONES MARIANAS

Es conveniente señalar que en la Nueva España, el culto mariano en general fue extenso, como lo demuestra la iconografía de la época. "Este culto a la Virgen María legitimamente pluralista, había de ir centrándose poco a poco en la Virgen de Guadalupe, de manera especial a partir del siglo XVII.⁸⁴

A pesar de que el proceso guadalupano es ampliamente conocido, es necesario, para los fines de este trabajo, referirme a él, aunque brevemente. El culto a la Virgen María en el Tepeyac, como es bien sabido, se inició en una ermita construida por los franciscanos probablemente en la década de 1530.⁸⁵ En sus comienzos fue un culto indiano, pero hacia 1556, al difundirse la noticia de un milagro que la Virgen habría obrado en favor de un ganadero, la devoción se extendió también entre los españoles.⁸⁶ La creciente popularidad del santuario y de la imagen considerada como milagrosa, fue bien aprovechada por Montúfar quien expropió el santuario a los franciscanos y lo colocó bajo la tutela directa de la Mitra. El decidido apoyo que Montúfar le dio al culto guadalupano,⁸⁷ trajo como consecuencias por un lado, la airada respuesta de fray Francisco de Bustamante, a la sazón Provincial de los hermanos menores, quien desde el púlpito

⁸⁴ Churruca, Peláez, Agustín, *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España, 1572-1580*, México, 1980, p. 373.

⁸⁵ O'Gorman, Edmundo, *ob. cit.*, p. 8.

⁸⁶ Como señala O'Gorman, el surgimiento de la devoción de los españoles a la Guadalupeana y su apropiación de la imagen están bien fundamentados en dos documentos: la *Carta Memorial del virrey don Martín Enríquez de 1576*, y la *Información de 1558* del arzobispo Montúfar (*ob. cit.*, pp. 30-35).

⁸⁷ Montúfar no solamente apoyó el culto guadalupano sino que lo utilizó en forma brillante para lograr sus propósitos, como legítimo representante de la Contrarreforma en Nueva España, como claramente lo demuestra O'Gorman en su interesantísima tesis que considera a Nuestra Señora de Guadalupe, como la flor novohispana de la Contrarreforma. *Ibid.*, pp. 115-122.

de San Francisco de México, censuró acremente el respaldo arzobispal a un culto nuevo y a una imagen que se pretendía milagrosa, sin corroborar, como lo mandaba la Iglesia, la veracidad de los milagros. Pero por otra parte, este apoyo brindó a la devoción guadalupana su primer momento estelar al darse a conocer la historia de las Apariciones, escrita por don Antonio Valeriano⁸⁸, y al mandarse practicar las *Informaciones* de 1556, con el fin de averiguar los exabruptos de Bustamante contra el culto de Guadalupe. Estos documentos habrían de jugar un papel principalísimo un siglo después, ya que serían utilizados ampliamente como fuentes primarias por los historiadores guadalupanos.⁸⁹

El fervor popular a santa María de Guadalupe continuó durante los primeros años del siglo XVII, intensificándose notablemente entre 1629 y 1634,⁹⁰ cuando una inundación devastó a la ciudad de México. Como el desastre alcanzara proporciones apocalípticas, el arzobispo Francisco Manso y Zúñiga decidió trasladar, en solemne procesión, a la imagen de la Virgen de Guadalupe de su santuario del Tepeyac, a la Catedral Metropolitana, para que la ciudad entera implorara su intercesión y remediara la calamidad. El traslado de la imagen se realizó en el mismo año de 1629, y los ruegos alcanzaron el favor divino cinco años después. La estancia de la imagen de la Guadalupeana en la Catedral, exacerbó la devoción a la Virgen morena "no sólo de par-

⁸⁸ *Ibid.*, p. 50. "Valeriano compuso el *Nican mopohua* en 1556 durante el tiempo transcurrido entre la fecha en que los vecinos españoles de la ciudad de México le cobraron devoción e impusieron el nombre de Guadalupe a la imagen de la Virgen 'aparecida' en la vieja ermita del Tepeyac en 1555-1556, y el 8 de septiembre de ese último año, día en que predicó su sermón antiguadalupano fray Francisco de Bustamante en la Capilla de San José de los Naturales del convento grande de San Francisco de México".

⁸⁹ *Ibid.*, parte 2a. Véase también las obras ya citadas de Francisco de la Maza; J. G. Icazbalceta; Servando Teresa de Mier y J. Lafayo.

⁹⁰ Chauvet, fr. Fidel de Jesús, *Historia del Culto Guadalupeño*, en Album del 450 aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe, México, 1981.

te del pueblo sencillo, sino también de parte de personas muy principales". Por ejemplo el virrey don García Sarmiento de Sotomayor y Luna, que gobernó de 1642 a 1648.⁹¹ Precisamente en ese año de 1648, y en medio de este ambiente de festivo ardor guadalupano, el bachiller Miguel Sánchez dio a la imprenta su obra, sobre la historia de las apariciones de la Virgen en el Tepeyac, que por primera vez se hacía pública en México.⁹² Esta obra, seguida inmediatamente por otras del mismo tenor,⁹³ fueron una fuerte llamada de atención para el clero secular criollo que, aprovechando inteligentemente las circunstancias, consagró a la Virgen María en su advocación de Guadalupe, como la Patrona de México, manejando acertadamente la iconografía de esta imagen que "tiene la particularidad de lucir --con mayor o menor intensidad-- el color moreno peculiar de la población indígena de México,⁹⁴ para presentarla como una imagen netamente mexicana frente a las imágenes marianas de la Metrópoli y enarbolarla como poderoso símbolo nacional.

El libro de Miguel Sánchez también dio la pauta a seguir para componer las historias de otras advocaciones marianas consideradas tradicionalmente como aparecidas. Así tenemos que las historias de las imágenes y los Santuarios que hemos venido estudiando, se inscribieron dentro de esta nueva modalidad literario-religiosa, que perduró a través de todo el virreinato. La historia de la Virgen de los Remedios se publicó en 1675, la de Tecaxic en 1684, la de Ocotlán en

⁹¹ *Ibid.*, p. 52

⁹² Sánchez, Miguel, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México*, México, 1648.

⁹³ Véase muy especialmente el *Guadalupanismo en México* de F. de la Maza ya citado, en su apartado sobre los Evangélistas guadalupanos.

⁹⁴ Vargaslugo E. y Victoria J. G., *Juan Correa, su vida y su obra*, T. II, Primera parte, México, 1983

1740 y la de Nuestra Señora de los Ángeles del Santuario de la colonia Guerrero en la ciudad de México, en 1776.

El interés que se suscitó en la Iglesia novohispana por propagar las historias de las apariciones marianas, se relacionó estrechamente con el intento del clero criollo de probar, fehacientemente, que la Virgen María, al aparecerse constantemente en estas tierras, escogiendo como mensajero de sus deseos a un indígena, mostraba claras preferencias divinas por la Colonia a despecho de la Metrópoli.⁹⁵

De este modo, para la segunda mitad del siglo XVII, al disertar sobre estas cuestiones, se formaron dos tendencias claramente definidas. Por un lado estaban los que pretendían que esa preferencia divina la ejerciera específicamente la Virgen en su advocación de Guadalupe, y por otro, aquellos que estaban por mantener la pluralidad de advocaciones marianas.⁹⁶ Dentro de la primera tendencia destacaron los representantes del clero secular y los jesuitas. Los impulsores más decididos de la segunda, fueron los franciscanos.

Cuando nos acercamos a la lectura de algunos sermones, poemas y novenas que los franciscanos dedicaron a la Guadalupana, así como al texto donde consta el apoyo que el Provincial de la Orden de San Francisco en México dio a las *Escrituras en lengua castellana*, acerca de las apariciones del Tepeyac, presentadas en Roma por Francisco

⁹⁵ Los especialistas en Historia, han demostrado muy bien las rivalidades entre el clero español y el clero criollo en la Colonia.

⁹⁶ Es de hacer notar que todos los cronistas de las historias de las apariciones de María en la Colonia, coincidieron en relacionar intencionadamente, las diferentes imágenes y sus relatos, con los de la aparición en el Tepeyac. En la historia de la Virgen de los Remedios, por ejemplo, se atribuye la construcción de su santuario, a la milagrosa intervención de la Virgen de Guadalupe. Ver Mateo de la Cruz, *Relación de la milagrosa aparición de la Santa Imagen de la Virgen de Guadalupe de México*, Puebla, 1660. En cuanto al acercamiento de las imágenes, consultar el *Paracer* de fray Baltasar Medina sobre la obra de Juan de Mendoza ya citada.

de Siles, en 1666,⁹⁷ podemos apreciar con claridad, que la actitud de los franciscanos hacia el culto guadalupano había cambiado notablemente, para el siglo XVII. Del rechazo profundo mostrado en el siglo anterior, pasaron a una actitud de aprobación muy de acuerdo con los nuevos tiempos de público fervor guadalupano. Sin embargo, esta actitud más conciliadora distaba mucho de ser incondicional, como lo demuestra el hecho de que, si bien los hermanos menores estaban plenamente de acuerdo con el patronazgo de María sobre México, también pretendían que esta titularidad fuera demostrada en el pluralismo advocacional. Así, sin dejar de reconocer la importancia de la Virgen de Guadalupe, los franciscanos apoyaron decididamente el culto a otras advocaciones marianas que se veneraban en los santuarios que aún tenían bajo su custodia, como un medio para mantener su independencia, conservar su influencia religiosa y resistir frente a un clero secular, fuerte y hegemónico, que se había posesionado ya de la mayoría de sus santuarios.⁹⁸ En este contexto, la iglesia de Tecaxic se mantuvo como un bastión dentro de este programa de apoyo devocional de los franciscanos, lo cual trajo consigo que se propagara la historia del lugar y que el culto a Nuestra Señora

⁹⁷ En la *Relación histórica de la admirable aparición de la Virgen Santísima Madre de Dios, bajo el título de Nuestra Señora de Guadalupe*, de Anastacio Nicoseli publicada en Roma en 1681, se contienen las Escrituras auténticas en lengua castellana presentadas a la Sagrada Congregación romana por el canónigo Francisco de Siles, para que se permitiera celebrar la Fiesta de la Aparición de la Virgen en el Tepoyac. Se consignan aquí "las uniformes Informaciones dadas por el Cabildo de los Canónigos, por el Magistrado Secular, por las quatro Religiones Mendicantes Dominica, *Franciscana*, Agustina, Carmelita, y por la Compañía de Jesús, todas firmadas respectivamente por los Superiores Locales, y por los Padres más acreditados de las mismas". (Cursivas mías). Véase también, Chauvet, *ob. cit.*, pp. 17-82.

⁹⁸ El santuario de los Remedios se origina en Capellanía del Cabildo de la ciudad de México, independiente del clero secular y del regular, en 1574. (Florencia, *Zodiaco Mariano*, p. 74). El templo de Nuestra Señora de los Ángeles en la colonia Guerrero de la ciudad de México, se seculariza en 1595. (Pablo Patiño, *ob. cit.*, p. 10). Ocotlán deja de ser franciscano en 1640. (Vicente S. de Porodo, *ob. cit.*, p. 48).

de los Ángeles creciera y se expandiera sostenidamente a partir del siglo XVII y hasta el XIX.⁹⁹

NUESTRA SEÑORA DE LOS ÁNGELES DE TECAXIC Y SANTA MARÍA DE GUADALUPE: SEMEJANZAS ICONOGRÁFICAS

En su libro el *Guadalupanismo mexicano*, texto fundamental para entender este fenómeno en nuestro país, Francisco de la Maza, brillante pionero de los estudios de iconografía e iconología en México, presenta una lámina¹⁰⁰ bajo el título de *Guadalupe assumpta est, Toluca*. Esta obra aparentemente es una copia de Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic, pintura que, como ya vimos, corresponde al siglo XVI y que encontramos también reproducida en un lienzo colocado en el crucero de la iglesia de Calixtlahuaca y en otra tela de pequeñas dimensiones conservada en el museo de pintura adjunto al templo de San Juan Tilapa, pueblo cercano a Toluca.

⁹⁹ Existen documentos que dan prueba de la creciente devoción al Santuario de Tecaxic, y del apoyo económico que recibió sobre todo durante el siglo XVIII. (Fondo franciscano del INAH; vols. LXII, fs. 177, 419, 419 v., V, fs. 166 y 328. Fondo franciscano BNM; Caja 92; Exps. 1394, fs. 12-14; 1397, fs. 58 v., 59; Caja 91; Exp. 1389, fs. 12-14; Caja 109; Exp. 1494, fs., 14, 14 v., 23 v. Información proporcionada gentilmente por la Dra. Ma. Teresa Jarquin O.) Basurto, J. Trinidad; *El Arzobispado de México Jurisdicción relativa al Estado de México*; México, 1977. pp. 244-248. Por otro lado, el Santuario de Tecaxic se mantuvo en poder de los franciscanos, junto con el convento de la Asunción de Toluca, hasta después de la exclaustación decretada por las Leyes de Reforma en el siglo XIX. (Miguel Salinas, *ob. cit.*, pp. 43-94).

¹⁰⁰ Esta obra ya ha sido citada. La lámina aparece bajo el número 12 y corresponde a una imagen del siglo XVIII que se encuentra en el altar principal de la Iglesia de Nuestra Señora de los Ángeles de Huitzila, en la ciudad de Toluca.

Indudablemente la imagen de Tecaxic presenta elementos que nos recuerdan a la de Guadalupe,¹⁰¹ pero sus iconografías no son las mismas.

Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic contiene atributos propios de las imágenes marianas apocalípticas, como son la mandorla y la luna a los pies de la Virgen. Sin embargo el tema tratado corresponde a una Asunción de María, esto es, la Virgen aparece posada en una media luna sostenida por un querubín. Mantiene las manos unidas en oración. El rostro sonrosado de finos rasgos se dirige al frente con una cálida mirada y una tenue sonrisa. El cabello de color castaño claro se aprecia cayéndole discretamente sobre los hombros. El manto desplegado la cubre de la cabeza a los pies y es de un azul intenso, orlado en oro. La Virgen viste de blanco con una sobre túnica rosa, bordada con flores doradas, que cae holgadamente sin ningún tipo de ceñidor. Tres pares de ángeles de facciones acusadamente indígenas la flanquean, levantando y extendiendo el manto. Visten de distintos colores y portan diademas en cuyo centro se mira una pequeña cruz. Dos de ellos aparecen desnudos. En la parte inferior del cuadro se aprecia la escena que dota de significado a esta representación: el sepulcro vacío, la mortaja con flores y a su alrededor, los sorprendidos apóstoles y las santas mujeres que contemplan el ascenso de la Madre de Dios. Es claro que esta iconografía corresponde textualmente a la narración apócrifa asuncionista atribuida a San

¹⁰¹ Ya en el siglo XVII se hacen notar las semejanzas entre ambas imágenes. Véase *Supra* nota 92. Lo mismo floroncia en el *Zodiaco Mariano*. Para el siglo XVIII, cuando el culto guadalupano se ha consolidado y extendido por toda Nueva España, destaca la tendencia de los artistas a representar o interpretar otras advocaciones marianas, como guadalupanas. Para el caso de la imagen que venimos estudiando, ver el *Album del 450 aniversario de las apariciones*, ya citado; p. 173, donde una clara Asunción de María se convierte en Asunción Guadalupana por el agregado de la leyenda "Non fecit taliter omine Natiom".

Juan Evangelista el Teólogo o Pseudo Juan, dentro de la tradición cristiana. Esto es, "la Virgen, en actitud de Orante se eleva, las manos juntas en medio de una mandorla portada por los ángeles encima de la tumba abierta, alrededor de la cual se encuentran reunidos los apóstoles. La tumba esta a veces vacía, a veces llena, como un jardín fúnebre de flores de lis y rosas blancas que de acuerdo a san Juan de Damasco, exhalaban un perfume delicioso".¹⁰² Como se ha señalado, esta imagen mariana asuncionista contiene una variante iconográfica en el manto levantado a manera de cubierta protectora para los fieles, este elemento la relaciona con la advocación del Patrocinio, que nos está indicando que en este caso, la Virgen es también la Madre amorosa que nos protege y ampara.

Por otro lado, si bien es cierto que en la iconografía asuncionista la presencia de los ángeles es fundamental, debido a que son ellos los encargados de llevar a María al cielo también lo es que la representación de estos personajes en actitud reverencial, portando trompetas, como los vemos en la pintura de Tecaxic, vinculan a nuestra Virgen con la advocación de los Ángeles, nombre con el que se le venera en este lugar probablemente desde el siglo XVI. Este dato es interesante, si recordamos que este tipo de advocaciones tradicionalmente "hace referencia a muy diversas efigies [marianas] representadas en tallas, relieves o pinturas".¹⁰³ Además de ser una advocación especialmente apreciada por los franciscanos por ser la de sus orígenes en Asís.¹⁰⁴

¹⁰² Róau, L., *ob. cit.* p. 616

¹⁰³ Sánchez Pérez, J.A., *El culto mariano en España*, Madrid, 1943. p. 39

¹⁰⁴ El culto a Nuestra Señora de los Ángeles es de los más difundidos en España por lo menos desde el siglo XIII, pues "esta Virgen esta muy relacionada con apariciones, milagros y visiones". Esta devoción muy estimada por los frailes de distintas Órdenes, pasó a América en la época de la Conquista, traída posiblemente por los franciscanos en re-

Por su parte, la iconografía de la Virgen de Guadalupe "de indudable ascendencia apocalíptica",¹⁰⁵ "se singulariza por eliminar los detalles o elementos informativos que podrían relacionarla directamente con el texto del evangelista san Juan",¹⁰⁶ conjugando más bien los atributos apocalípticos, con los del dogma de la Purísima Concepción, que es la imagen que representa. Así, "la Virgen de Guadalupe aparece dentro de una mandorla limitada por nubes, a la cual le hacen fondo los rayos solares".¹⁰⁷ Posada sobre una media luna que sostiene un angelito vestido con una túnica anaranjada y con las alas coloreadas. Estos dos elementos, lo mismo que los rayos solares son las únicas "figuras concretas derivadas de la narración apocalíptica".¹⁰⁸ La Virgen lleva las manos unidas al pecho, el rostro moreno¹⁰⁹ de rasgos muy delicados, se inclina ligeramente de perfil. El cabello es de color negro, partido por la mitad y cubierto por el manto de color azul intenso que le llega hasta los pies, algo recogido en un pliegue bajo el brazo izquierdo. Está adornado profusamente con estrellas doradas de ocho puntas y ribeteado en oro. El vestido es blanco con una túnica sobrepuesta de color rosa, bordada con flores

cuordo de "Nuestra Señora de la Porciúncula". . . "advocación equivalente a la de Nuestra Señora de los Ángeles". Véase J.A. Sánchez Pérez *ob. cit.* p. 328

¹⁰⁵ Vargaslugo, E., *Iconología Guadalupana*, *ob. cit.* p. 58. Esta afirmación de la doctora Vargaslugo, sigue la opinión de Manuel Trons.

¹⁰⁶ Vargaslugo, E., y J. G. Victoria, *Juan Correa su vida. . .*, *ob. cit.* p. 22

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ Por el color moreno de su tez, la Virgen de Guadalupe se distingue de las otras cuatro estudiadas en este capítulo. El color de tal imagen es un elemento importante para explicar la devoción que inspiró tanto entre los españoles como entre los indios. Según afirma y explica Trons (*ob. cit.* pp 525-26), las Virgenes de color oscuro, entre ellas la Guadalupe extremeña, han recibido un culto intenso a lo largo de toda la historia española, por lo que no debe resultar extraño que los criollos se sumaran al culto guadalupano. Por su parte, este mismo rasgo, que acercaba a la Guadalupe al físico de los indígenas, fue fundamental para que éstos la adoptaran con rapidez como algo suyo. Esta circunstancia determinó el empeño de Montúfar, tan brillantemente descrito por O'Gorman (*ob. cit.* pp 146-48), para sacar a la Virgen de Guadalupe de la jurisdicción franciscana e incorporarla a la del clero secular, liderado en ese momento por el propio Montúfar.

y hojas doradas, ceñida al talle con un listón negro y orlada en cuello y puños con armiño. Se abotona con un broche de oro sobre el que se aprecia una cruz.

Como puede observarse; las dos imágenes contienen elementos iconográficos comunes, que corresponden seguramente a las estampas europeas que les sirvieron de modelo, si bien, ninguna de las dos es copia fiel y exacta de las iconografías para la Asunción y la Purísima más famosas del viejo continente. Asimismo, es claro que en ellas se reproducen la confusión y contaminación temática de la Asunción y la Purísima que han sido tradicionales en las representaciones de estas advocaciones a lo largo de la historia de la iconografía mariana, porque las dos se derivan de los mismos pasajes bíblicos y ambas corresponden al tipo de Vírgenes apocalípticas. A pesar de ello, las advocaciones que representan son de signo contrario.

V. EL MONUMENTO EN LA ACTUALIDAD

Como consecuencia de la exclaustración en la segunda mitad del siglo XIX, la iglesia y convento de Tecaxic estuvieron administrados por el clero secular hasta hace algunos años, cuando regresaron a manos de los franciscanos, quienes se han preocupado por mantener el edificio en buen estado. A partir de 1980 han llevado a cabo trabajos de restauración y conservación asesorados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

El conjunto arquitectónico es de grandes dimensiones, y se accede a él por medio de un amplio atrio con las tres portadas tradicionales orientadas al norte, sur y poniente, respectivamente. Estas portadas se abren dentro de elevados paredones donde dos pilastras se adosan al muro para flanquear el arco de medio punto; sobre los capiteles de las pilastras corre el entablamento que sostiene al timpano coronado por una cruz de piedra. Los tres accesos son de claro estilo neoclásico.

En el atrio se encuentra, a eje con la iglesia, una cruz de piedra labrada, con la corona de espinas y los goterones de sangre que escurren de los orificios que corresponden a los clavos que oradaron las manos y los pies de Jesús. En esta cruz, los clavos eran de piedra como se puede observar por los restos que quedan de uno de ellos. El tallado de las gotas de sangre, corresponde al peculiar trabajo indígena de los primeros años de la conquista y es similar al de las cruces de Atitalaquia, Hidalgo y Tultitlán, México, lo que permite su-

poner que la cruz pertenece al siglo XVI, o sea que esta obra puede considerarse una creación tequitqui.¹

A unos metros de la cruz existe un reloj de sol de piedra con cuatro caras dispuestas hacia los puntos cardinales.

La fachada de la iglesia se compone de dos cuerpos y un remate. En el inferior destaca el arco de medio punto con dovelas aparentes, trabajadas en tezontle. Está flanqueado por pilastras pareadas que se yerguen a partir de altos basamentos. Sus fustes están adornados por estrias en zigzag; los capiteles de orden toscano sostienen una amplia cornisa moldurada, rehundida en la calle central, que delimita el primer cuerpo. Sobre este elemento se desplanta el basamento que sostiene al segundo cuerpo. Este se compone de dos pilastras con los fustes también estriados en zigzag flanqueando un óculo ochavado y mixtilíneo; y hay dos pináculos en los extremos. Sobre los capiteles toscanos de las pilastras descansa un timpano roto, en cuyo centro está colocado un nicho flanqueado por dos pequeñas pilastras estriadas. Aquí se alberga una imagen de barro de la Virgen. Otro timpano roto de menores dimensiones, con cruz de piedra al centro, "circundado por una moldura ondulante que parece anunciar ya el siglo XVIII",² sirve de remate.

El portón de acceso al templo es de madera tablerada, labrada con hermosos diseños geométricos. En el tablero central de cada hoja hay figuras sagradas, en relieve, ya muy deterioradas; la del lado iz-

¹ El término *tequitqui* lo entiendo según la definición de Gustavo Curio: "copla selectiva de modelos europeos en la escultura--en algunas ocasiones con la inclusión libre de modificaciones surgidas de la sensibilidad o interpretación personal del artista-- es en lo que consiste la modalidad artística conocida como tequitqui." *Tlalmanalco, historia e iconología del conjunto conventual*, México, 1988. p. 81

² Mondiola Quezada, Vicente, *Arquitectura del Estado de México, siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*, 2 tomos, México, 1982. p. 25

quierdo representa la Asunción de María y la del derecho a san Francisco.

La torre se eleva a partir de un macizo cubo que termina con entablamento moldurado. Es de dos cuerpos "de sección cuadrada con ventanas en sus cuatro costados".³ El primer cuerpo es muy semejante en su composición a la fachada, porque el campanario está flanqueado en cada una de sus caras por pares de pilastras con fustes estriados en zigzag. En el segundo cuerpo, el entablamento es más moldurado y se conforma por singulares pilastras profundamente estriadas horizontalmente, rematadas por un cornisamento aún más moldurado que sostiene un domo con cupulín adornado con azulejos. Allí mismo se pueden ver doce pináculos rodeando el domo.

La cúpula octagonal de gajos lleva nervaduras y descansa sobre un tambor trapezoidal de sillares aparentes. La linternilla está adornada con diseños barrocos; remata en una cornisa moldurada sobre la que descansa el cupulín cubierto de azulejos y flanqueado por pináculos. Sobre esta estructura claramente dieciochesca, se alza una delgada cruz de madera. Cubriendo el ábside, sobresale una bóveda compartimentada de ladrillo, coronada por un sencillo remate.

LA IGLESIA

"La iglesia es de cruz latina. Su nave, con bóvedas de cañón, consta de cuatro tramos, [sobre el primero] alberga por arriba el tradicional coro. El presbiterio está coronado por una cúpula octagonal sobre pechinas, los cruceros están cubiertos por bóvedas de cañón y el

³ *Ibidem.*

ábside pentagonal lo está por una bóveda compartimentada".⁴ En el muro norte, muy próxima al crucero, está una capilla anexa donde se conserva un arco dovelado de medio punto sostenido por pilastras de fuste estriado; este arco es el único vestigio que queda de lo que posiblemente constituyó la Ermita primitiva que guardaba la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles en el siglo XVI, ya que la capilla mencionada corresponde, junto con el edificio, al siglo XVII. Los retablos que ornamentan el interior de la iglesia y de la capilla anexa, son de estilo neoclásico.

SACRISTÍA

A la altura del crucero de la nave y hacia el sur, se encuentra la sacristía. Destaca aquí el techo de viguería cubierto en su totalidad por una celosía de madera, cuyas piezas están pintadas con estilizados motivos florales. Al centro y enmarcada por la misma celosía, está una pintura de san Antonio de Padua del siglo XVIII. Esto constituye un caso insólito pues no suelen colocarse los cuadros en el techo.

PORTERÍA-CAPILLA ABIERTA

De acuerdo con el padre Mendoza,⁵ hacia 1676 ". . . se hizo una Portería de calicanto con su arquería muy hermosa, un Baptisterio, y una celda. . ." Estas construcciones se levantan al lado sur del templo. La portería que alberga al mismo tiempo una capilla abierta, está for-

⁴ Róau, Mario Théroso, *Portadas franciscanas. . .*, México, 1991

⁵ Mendoza, Juan, *ob. cit.*, p. 11

mada por tres arcos de medio punto, siendo mayor y más elevado el de enmedio que corresponde al presbiterio.⁶ Los arcos descansan sobre columnas al centro y machones en los extremos. Corona la capilla abierta una balaustrada cegada compuesta por pequeños arcos y pilastras, reminiscencia de aquéllas que profusamente se utilizaron en el siglo XVI. Encima de ella corre una moldura que ondula sobre cinco basamentos, el central sostiene una cruz y los cuatro restantes pequeños pináculos; este remate arquitectónico continúa sobre el paramento de lo que fue el baptisterio y que en la actualidad se encuentra clausurado. La celda que menciona el citado autor Juan Mendoza, está ocupada ahora por un dispensario médico.

CLAUSTRO

También mirando al sur se encuentra el pequeño claustro de dos niveles, "el inferior con arcos de medio punto descansando en pilares. . . con capitel toscano bien proporcionado".⁷ El piso superior es-

⁶ "La capilla abierta instalada en la portería fue característica de mediados del siglo [XVI] . . . "En algunos ejemplos el vano central era más ancho que los laterales" . . . "Por lo general el techo es de vigas, y toda la estructura forma parte de la masa de edificios conventuales" G. Kubler, *ob. cit.*, p. 380. El tipo de capillas abiertas-porterías como la de Tecaxic, "abunda . . . en los conventos franciscanos de las cercanías de Toluca". Véase: Rafael García Granados, *Capillas de indios en Nueva España*, España, 1935, pp. 1-27. Respecto al tamaño y altura del arco central que correspondía al presbiterio, son estas características frecuentes en este tipo de construcciones, como lo señala Pedro Rojas en su *Historia General del Arte Mexicano, época colonial*, México, 1975, p. 71. La capilla abierta fue un elemento arquitectónico colonial de gran importancia, sobre todo en las primeras etapas de la conquista espiritual. En el *Códice Franciscano* se señala por ejemplo, que la pila bautismal se colocaba en ocasiones, "a un lado de la capilla [abierta] donde los domingos y fiestas se dice la misa para que la oya todo el pueblo, porque en pocas partes caben todos en la iglesia, y aquí está más á propósito la pila para que se haga con más solemnidad su bendición y procesión . . . y aún tambien para que los bautismos se hagan con más quietud en todo tiempo, sin estorbo de los que dicen misa o celebran los oficios divinos en la iglesia". *Códice Franciscano* v. 2, México, 1941.

⁷ Mendiola, Q., V., *ob. cit.*, pp. 250-51

tá formado por el mismo tipo de arcos con sus pilares que quedan unidos en todo el rededor por un antepecho de mampostería macizo. Remata este segundo cuerpo un cornisamento moldurado, denticulado, adornado con pequeñas perforaciones semicirculares, sobre el cual corre un friso. En el muro oriente se ve una sencilla espadaña con los restos de un reloj de sol.

TESOROS DE LA IGLESIA Y CONVENTO DE TECAXIC

En la iglesia y convento de Tecaxic se guarda una importante colección de aproximadamente 53 obras de pintura colonial de muy variada calidad. Entre las más importantes tenemos, además de la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles,⁸ tema central de este estudio, una obra del siglo XVIII de grandes dimensiones que se encuentra en la sacristía. Representa una escena de carácter escritural donde se complementan iconográficamente tres temas muy apreciados por los franciscanos: *La amistad dominico-franciscana*; la exaltación de los franciscanos y los dominicos mediante su equiparación con el Apóstolado y la "Subida al monte Sion". Asunto, este último, basado en el tratado escrito por fray Bernardino de Laredo en 1538.⁹ De acuerdo con Elisa Vargaslugo quien hizo el estudio de esta obra, es "una de las más interesantes alegorías franciscanas que se conocen hasta ahora. . . el oficio. . . es duro y de mediana calidad, pero el conjunto resulta admirable. . . posiblemente la alegoría franciscana más erudita, refinada y de más amplia significación teológica que se pintó en

⁸ *Supra*, pp. 45-47

⁹ Vargaslugo, Elisa, "Erudición escritural y Expresión pictórica franciscana" en *Religious Art*.

esa comunidad".¹⁰ Otra alegoría franciscana de este mismo siglo firmada por Hipólito de Rioja, desarrolla el tema de *San Francisco sosteniendo a la imagen de la Purísima Concepción*. La composición de gran calidad pictórica, se despliega en dos planos. En el inferior, destacándose de un fondo de colorido paisaje, aparecen postrados san Juan Capistrano y san Bernardino de Siena, flanqueando a san Francisco que muestra la impresión de las llagas y sostiene tres esferas, sobre las cuales se posa María, coronada y en su advocación de Inmaculada Concepción. La Virgen está acompañada de cuatro ángeles niños que sostienen algunos de los atributos marianos, como la "torre de marfil" y el "espejo sin mancha". En los ángulos superiores aparecen el Padre Eterno y la paloma que simboliza al Espíritu Santo. La obra de Hipólito de Rioja no ha sido estudiada todavía, pero se sabe que estuvo activo hacia la segunda mitad del siglo XVII. Los datos que se tienen de su vida son muy escasos. De acuerdo a la información que proporciona el texto *Tesoros de la Pinacoteca Virreinal*,¹¹ "era hermano de Ana de Rioja, esposa de Echave Ibia" y por lo tanto, tío de Baltasar Echave y Rioja. Rogelio Ruiz Gomar ha encontrado documentos en el Sagrario Metropolitano, que prueban que Hipólito de Rioja invitó a Baltasar de Echave como padrino de bautizo de sus dos hijos, por lo que es obvio que tuvieron trato y convivieron quizá con alguna cercanía. Por lo mismo, señala Ruiz Gomar, no sería remoto que el tercer Echave hubiera sido maestro de Hipólito de Rioja, pues compartieron el gusto por las formas expresivas, un cierto descuido en el dibujo y una tendencia al tenebrismo. En la calificada opinión del maestro Ruiz Gomar, es de des-

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ Armella de A.V. y Meado de A. M., *Tesoros de la Pinacoteca Virreinal*, México, 1989, s.p.

tacar la obra de Hipólito de Rioja que se conserva en Tecaxic, pues rompe con estas tendencias y demuestra un dibujo muy cuidado y una gran luminosidad.¹²

En uno de los muros del crucero de la iglesia se encuentra un óleo de la *Virgen de los Dolores*, del siglo XIX, que muestra a María de pie, con la mano izquierda al pecho y el brazo derecho extendido. El cuerpo es el de una mujer madura, un poco grueso y su rostro de finas facciones refleja gran serenidad. El ropaje es el tradicional, vestido rosa y túnica azul fuerte. Sobrepuestos a la tela se aprecian un puñal de oro curiosamente labrado que toca el corazón de María y una diadema de plata alrededor de la cabeza.

Al final de la escalera que conduce al claustro alto del convento, está un cuadro de la *Estigmatización de San Francisco*, posiblemente del siglo XVIII. El santo está de pie, recibiendo los estigmas por medio de hilos de sangre que se desprenden de una pequeña figura de Jesús-Serafín crucificado, que aparece en el ángulo superior izquierdo del óleo.

De singular importancia resulta una imagen de Nuestra Señora de los Ángeles tallada en madera estofada, de principios del XVIII. La obra de excelente factura representa a la Virgen en su advocación de Asunción. María con las manos unidas al pecho, aparece posada sobre una media luna y con el manto extendido. Sin embargo, estos dos elementos le fueron agregados posteriormente, de acuerdo con la opinión del restaurador Agustín Espinosa, por lo que se deduce que originalmente fue una imagen tradicional de la Inmaculada Concepción.¹³ Esta escultura se encuentra sobre una modesta plataforma

¹² Agradezco a Rogelio Ruiz Gomar la información que me dio sobre Hipólito de Rioja.

¹³ Agradezco igualmente al ilconclado Agustín Espinosa el haberme proporcionado la información referente a esta escultura.

que se puede llevar en andas para recorrer con gran pompa y solemnidad numerosos pueblos cercanos a Tecaxic, en las fechas más importantes de la veneración mariana.

Además de estas obras que son las más notables, la colección de pintura de Tecaxic incluye una interesante serie de imágenes de santos, mártires, ángeles, arcángeles y retratos de papas y de religiosos, lo mismo que un buen número de temas sagrados de la vida de Jesús.

CONCLUSIONES

En los estudios iconográficos no sólo se puede plantear el problema básico de localizar los textos que dieron origen a una imagen, sino que también se presenta el problema de detectar el enriquecimiento o variación interpretativa de imágenes antiguas; fenómeno que también nos pide una explicación. Este último problema tiene su origen en el hecho simple de que una descripción verbal nunca da tantos detalles como necesariamente ha de darlos la imagen. Lo anterior abre posibilidades a la dinámica interpretativa, la cual se ve estimulada por la ambigüedad inherente a todo simbolismo de las iconografías no narrativas. Los cambios en las instituciones pueden, a su vez, provocar alteraciones en el sentido iconográfico, resaltando ciertos detalles o dando significación doctrinal relevante a particularidades que sólo eran importantes en el fluido mundo del inconsciente de la emoción popular.

Las representaciones marianas se enlazan de forma privilegiada con la evolución institucional de la Iglesia, y con las vicisitudes y cambios de visión del complejo mundo teológico. La evolución del culto mariano refleja la presencia de las raíces disímiles del cristianismo. En su fuente judaica-patriarcal, fuertemente masculina, la naturaleza femenina de María resultaba problemática, a pesar de reconocerle su indiscutible santidad. En su raíz griega, el cristianismo, desde la relativamente temprana era de Constantino, no tuvo ningún reparo en representar a María como Emperatriz de los Cielos. Lo que el culto popular y la imaginería le dieron a María por anticipado, tardaría siglos en ser reconocido en el espacio teológico.

En el siglo XIII, con el surgimiento de las grandes órdenes mendicantes, y especialmente con la de san Francisco, se aviva el culto mariano y se impulsan sus advocaciones de Purísima y de Asunción. El íntimo lazo que une a la idea de la concepción de la Virgen sin pecado original con la de su ascensión a los cielos sin el castigo de la muerte, se vio reforzado por el fuerte simbolismo de la mujer del Apocalipsis que alimentó ambas representaciones marianas.

Ha sido ampliamente documentado por los especialistas, el papel estratégico que jugaron las órdenes mendicantes en la defensa del catolicismo y en la conquista espiritual del Nuevo Mundo. En particular, la orden franciscana mostró en esas luchas una flexibilidad táctica y un humanismo que se adecuaban a los grandes desafíos del momento. Ante la crítica protestante del culto a las imágenes y ante el peligro de resurgimiento de idolatrías encubiertas dentro del recién convertido mundo indígena, sobre todo si se toma en cuenta el uso de métodos de evangelización más bien heterodoxos, los franciscanos tuvieron cuidado de resaltar claramente, en su misión evangélica durante el turbulento siglo XVI, una diferencia básica que desde los remotos tiempos marcó una frontera entre el mundo pagano y el mundo cristiano: la distinción entre ídolo-materia e imagen sacra.

Para la historia de la Iglesia, el Concilio de Trento significó uno de sus más profundos cambios institucionales. Igualmente en la vida de la imágenes, este evento no estuvo carente de importancia. Las representaciones pictóricas ganaron influencia en el ejercicio de adoctrinamiento. Francisco Pacheco, cuya opinión es ampliamente reconocida durante la época barroca, consigna:

Las cosas percibidas
de los oídos, mueven lentamente;
pero siendo ofrecidas
á los fieles ojos, luego siente
más poderoso efecto
para moverse, el ánimo quieto¹

La imagen ganó ascendiente sobre el texto, poniendo en movimiento a la palabra y generando nuevos discursos y sermones. No sin mostrar cierta sutil sagacidad en ello, la Iglesia postridentina pareció haberse despreocupado de diferenciar entre símbolo y realidad. Y al menos en el Nuevo Mundo, la sutileza se volvió exageración. El color de la piel de la Virgen, los rasgos indígenas de los ángeles, la dignidad de la burda tela, se vuelven signos capaces de ser ejes de un nuevo orden significativo. Más aún, la obra puede mostrar ser de pincelada divina. Ante obras conservadas o pintadas por Dios para mostrar su bondad, ¿quién puede diferenciar claramente entre materia y espíritu? Después de Trento, la Iglesia, representante terrenal de Cristo, reafirma plenamente su antigua identificación con María, a quien se considera como la principal intercesora entre Dios y la humanidad.

La conocida utilización de imágenes marianas como apoyo de la evangelización en el siglo XVI, dejó hermosos ejemplos en el arte mexicano colonial. En Tecaxic, México, existe una pintura al temple de la Virgen, íntimamente relacionada en su advocación e iconografía, con las preferencias y los afectos más profundos de los franciscanos. Esta imagen trabajada en burda tela de algodón parecida al

¹ F. Pacheco, *ob. cit.*, p. 190

Las cosas percibidas
de los oídos, mueven lentamente;
pero siendo ofrecidas
á los fieles ojos, luego siente
más poderoso efecto
para moverse, el ánimo quieto¹

La imagen ganó ascendiente sobre el texto, poniendo en movimiento a la palabra y generando nuevos discursos y sermones. No sin mostrar cierta sutil sagacidad en ello, la Iglesia postridentina pareció haberse despreocupado de diferenciar entre símbolo y realidad. Y al menos en el Nuevo Mundo, la sutileza se volvió exageración. El color de la piel de la Virgen, los rasgos indígenas de los ángeles, la dignidad de la burda tela, se vuelven signos capaces de ser ejes de un nuevo orden significativo. Más aún, la obra puede mostrar ser de pincelada divina. Ante obras conservadas o pintadas por Dios para mostrar su bondad, ¿quién puede diferenciar claramente entre materia y espíritu? Después de Trento, la Iglesia, representante terrenal de Cristo, reafirma plenamente su antigua identificación con María, a quien se considera como la principal intercesora entre Dios y la humanidad.

La conocida utilización de imágenes marianas como apoyo de la evangelización en el siglo XVI, dejó hermosos ejemplos en el arte mexicano colonial. En Tecaxic, México, existe una pintura al temple de la Virgen, íntimamente relacionada en su advocación e iconografía, con las preferencias y los afectos más profundos de los franciscanos. Esta imagen trabajada en burda tela de algodón parecida al

¹ F. Pacheco, *ob. cit.*, p. 190

ayate, es conocida como Nuestra Señora de los Ángeles, y corresponde a una Asunción de María. No obstante que exhibe apacible rostro sonrosado, ha sido confundida en repetidas ocasiones con la Virgen de Guadalupe, calificándola como Asunción Guadalupana; y es que, como bien sabemos, la Virgen de Guadalupe es propiamente una Purísima Concepción de tez morena. Las confusiones iconográficas marianas de purísimas y asunciones no fueron prerrogativa de la Nueva España, porque como es ampliamente reconocido, tradicionalmente ha existido una contaminación iconográfica entre la Purísima y la Asunción. Esta contaminación iconográfica se agudizó en la Colonia por el hecho de que las preferencias devocionales de los frailes evangelizadores se dirigieron a la Purísima, a la Asunción y a Nuestra Señora de los Ángeles. Siendo estas las principales advocaciones de las imágenes y estampas que se trajeron a América. Estas imágenes marianas, que sustituyeron con frecuencia a importantes deidades femeninas prehispánicas, se impusieron en el fervor religioso indígena, haciendo crecer el culto alrededor de la Madre de Dios bajo la tutela indiscutida de los frailes.

Las imágenes marianas de sustitución que el clero regular utilizó para evangelizar y para establecer su dominio espiritual y terrenal entre los indios durante el siglo XVI, fueron utilizadas también, posteriormente, con otros fines. Así, durante la segunda mitad del siglo XVI, el arzobispo Montúfar decidido a aplicar las resoluciones tridentinas contrarreformistas y a imponer la hegemonía secular, logró que el culto indiano a Nuestra Señora de Guadalupe se extendiera a los españoles, difundiendo desde el púlpito la noticia de la aparición milagrosa de la imagen de María en el cerro del Tepeyac. De acuerdo a esto, es muy probable que la imagen morena de la Guadalupana que hoy conocemos, corresponda a esa época.

Un siglo después, la Iglesia novohispana pugnó por enarbolar a María como Patrona de México, dividiéndose en dos facciones: la que pretendía que el patronazgo fuera ejercido por María en su advocación de Guadalupe, encabezada por el clero secular y los jesuitas; y aquella que proponía que el patronazgo se ejerciera por la Virgen en cualquiera de sus advocaciones, conducida sobre todo por los franciscanos en su afán por mantener su independencia e influencia en los pocos reductos que les había dejado un claro secular hegemónico.

Siguiendo a los especialistas, y como ya lo sugerimos anteriormente, sabemos que a través de la historia del arte, la lectura iconográfica de las imágenes cambia de acuerdo a las modalidades interpretativas de la época y que, en ocasiones, esta lectura no corresponde exclusivamente a fines religiosos. Así, durante el siglo XVII, por motivos político-nacionalistas, el clero criollo novohispano privilegió el culto a la Virgen de Guadalupe sobre el de otras advocaciones marianas. Como consecuencia de ello se propagó la historia del Milagro del Tepeyac, y se unificaron los modelos literario-religiosos de las narraciones marianas con tradición aparicionista del siglo anterior, siguiendo a los autores guadalupanos; al mismo tiempo, las lecturas iconográficas de distintas advocaciones marianas, se acercaron intencionalmente a la de la imagen de la Virgen Morena. En este caso se encuentra Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic, una advocación asuncionista considerada como "Asunción Guadalupana", aún cuando su iconografía sea de signo contrario a la que representa Santa María de Guadalupe.

En la actualidad, la iglesia convento de Tecaxic sigue conservando una rica colección de pintura; y su arquitectura y atmósfera ha ido recobrando parte de su antiguo brillo gracias al retorno de los fran-

ciscanos que, a partir de 1980, han llevado a cabo trabajos de restauración y conservación.

* * *



Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic, Méx.
Foto: Jorge Ortega.



Nuestra Señora de los Remedios.
Foto III - Fototeca



Nuestra Señora de Ocotlán, Tlaxcala.
Foto III - Fototeca



Nuestra Señora de Guadalupe.



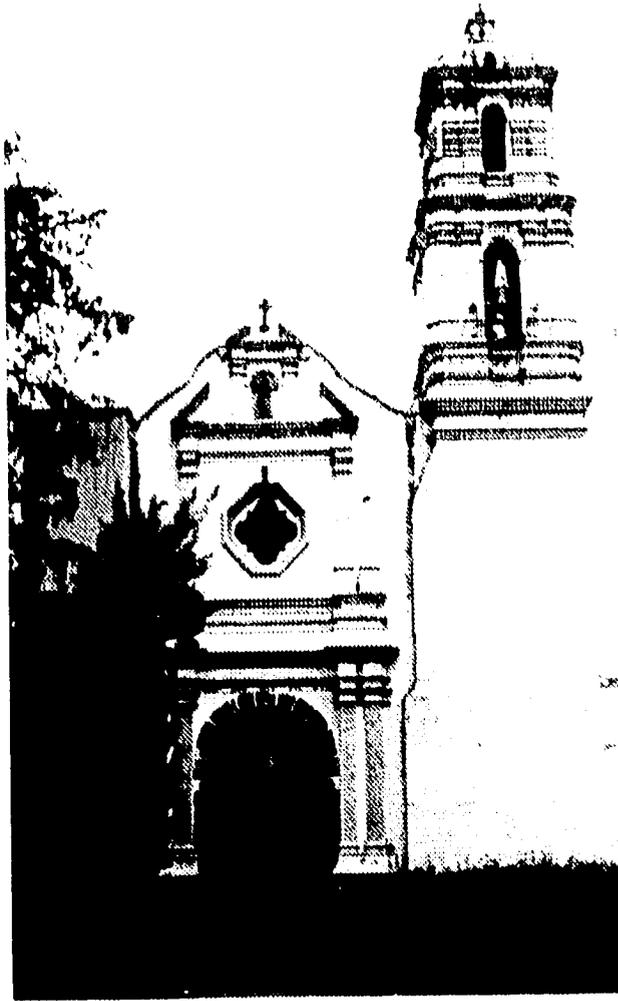
Nuestra Señora de los Ángeles, colonia Guerrero, D.F.



Atrio, Tecaxic, Méx.



Cruz atrial, Tecaxic, Méx.



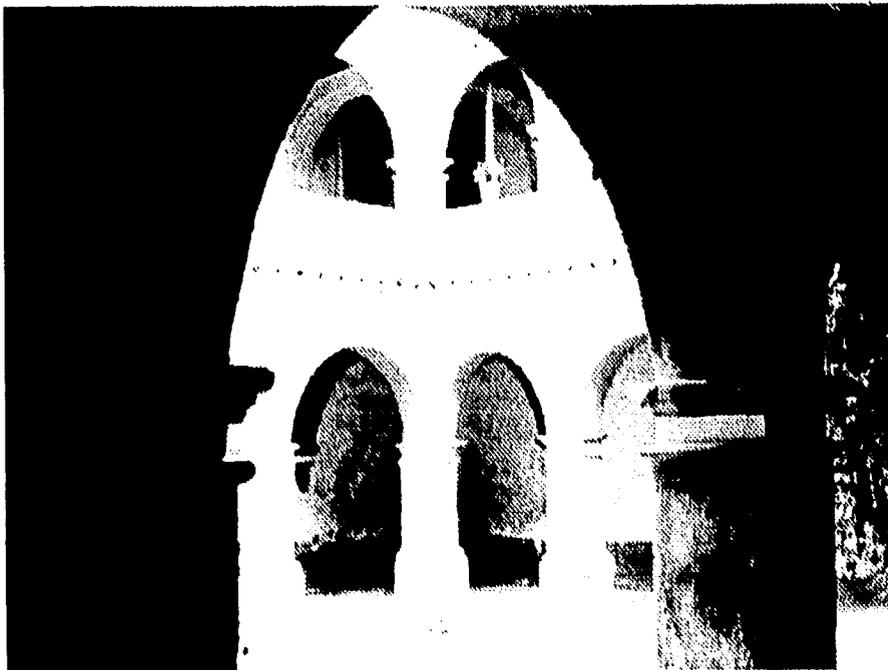
Fachada principal, *Tecaxic, Méx.*



Iglesia y convento, *Tecaxic, Méx.*



Nave de la iglesia y (exterior) capilla anexa, *Tecaxic, Méx.*



Claustro, *Tecaxic, Méx.*



Arco dovelado en la capilla anexa, *Tecaxic, Méx.*



Elementos decorativos del plafón de la sacristía, *Tecaxic, Méx.*

BIBLIOGRAFIA

- Abreu Gómez, Ermilo, *San Francisco*, México, Ed. Oasis, 1978.
- Altamira y Crevea, Rafael, *Historia de España y de la civilización española*, t. III, 3a., Barcelona, Ed. Herederos de Juan Gil, 1913.
- Anuario de Estudios Americanos*, t. XXVIII, Sevilla, Ed. Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1977, pp. 371-418.
- Armella de Aspe, Virginia y Meade de Angulo Mercedes, *Tesoros de la Pinnacoteca Virreinal*, México, Ed. Mercantil de México, 1989.
- Arquitectura Religiosa, México (ciudad)*, 2 vols., México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1914-1932.
- Atkinson, James, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, 2a. ed., Madrid, Alianza editorial, 1980, Col. El Libro de Bolsillo.
- Basurto, J. Trinidad, *El Arzobispado de México, Jurisdicción relativa al Estado de México (1901)*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1977.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. Antonio Alatorre, México, FCE, 1982.
- Beaumont, fr. Pablo, *Crónica de Michoacán*, ts. II y III, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1932
- Boturini Benaduci, Lorenzo, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, est. preliminar. Miguel León Portilla, México, Porrúa, 1974.
- Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 ts., México, FCE, 1987.
- Buitrago, Edgardo, *Las Purísimas, su forma y sus orígenes* León, Nicaragua, C.A., Universidad Nacional, 1959, Cuadernos Universitarios.
- Cabestro, Teófilo, *Las fiestas de María después del Concilio (Pastoral del año litúrgico)*, Madrid, Ed. Acebo, 1963.

- Cantú Corro, José, *La Virgen María en las artes*, prol. Vicente Antonio Fernández, Méjico, Ed. Escuela Tipográfica Salesiana, 1924.
- Carol, F. B., *Mariología*, trad. Ma. Ángeles G. Careaga, Madrid, Ed. BAC, 1964.
- Carranza, Francisco J., y otros, *Siete Sermones Guadalupanos (1709-1765)*, selec. y estudio introd. David A. Brading, México, Grupo Condu-mex, 1993.
- Carrillo y Gariel, Abelardo, *Autógrafos de Pintores Coloniales*, 2a. de., México, UNAM-IIIE, Estudios y Fuentes del Arte de México xxxii, 1972.
- , *Técnica de la pintura de Nueva España*, 2a. ed., UNAM-IIIE, México, 1983
- Caso, Alfonso, *El Pueblo del Sol*, México, FCE, 1953.
- Cassidy, Joseph L., *Mexico Land of Mary's Wonders*, New Jersey, St. Anthony Guild Press, 1958.
- Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, est, preliminar. Josefina García y Victor M. Castillo, 2 ts., México, UNAM-IIH, 1976.
- Clavijero, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, prol. Mariano Cuevas, México, Porrúa, 1979.
- Codice Franciscano*, siglo XVI, informe de la Provincia del Santo Evangelio al Visitador Juan de Ovando, México, Ed. Salvador Chavez Hayhos, 1941.
- Codice Mendieta*, Documentos Franciscanos siglos XVI y XVII, t. II, México, 1892.
- Coloquios y Doctrina Cristiana*, Los diálogos de 1524, dispuestos por fr. Bernardino de Sahagún y sus colaboradores, Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita y Andrés Leonardo, ed. facsimilar, introd., paleografía, versión en náhuatl y notas de Miguel León Portilla, México, UNAM, Fundación de Investigaciones Sociales, A. C., 1986.
- Concilio III Provincial Mexicano* celebrado en México el año de 1585, publicado por Mariano Galván Rivera, México, editado por Eugenio Maillefert y Compañía, 1859.

- Couto, José Bernardo, *Diálogo sobre la historia de la pintura en México*, edición y prolog de Manuel Toussaint, 1a. reimp., México, FCE, 1979.
- Cuevas, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, 2a. ed., México, Biblioteca Porrúa, núm. 62, 1975.
- Curiel, Gustavo, *Tlalmanalco, historia e iconología del conjunto conventual*, IIE-UNAM, México, 1988.
- Chauvet, J., fr. Fidel, OFM, *El culto a la Asunción de Nuestra Señora en México*, México, ed. fr. Junípero Serra, 1951.
- , *El culto guadalupano del Tepeyac, sus orígenes y sus críticos en el siglo XVI*, Ed. Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, México, 1978.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Dn. Francisco de S. Antón Muñón, *Relaciones originales de Chalco Amecamecan*, trad. del náhuatl S. Rendón, México-Buenos Aires, FCE, 1965.
- Churrucá Peláez, Agustín SJ, *Primeras Fundaciones Jesuítas en Nueva España 1572-1580*, México, Porrúa, 1980.
- De la Fuente, Vicente, *Vida de la Virgen María*, ed. de la Biblioteca Religiosa, Histórica, México, Científica y Literaria, 1883.
- De la Maza, Francisco, *El Guadalupanismo Mexicano*, FCE, México, 1981 Col. Tezontle,
- De la Voragine, Santiago, *La Leyenda Dorada*, trad. fr. José Manuel Macías, 2 ts., Ed. Alianza Forma, Madrid, 1982.
- Del Paso y Troncoso, Francisco, *Epistolario de Nueva España 1505-1818 t. XV (documentos sin fecha)*, México, 1940.
- Delumeau, Jean, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, La historia y sus problemas, ed. Labor, Barcelona, 1973, Col. Nueva Clío,
- De Mesa, José y Gisbert, Teresa, *Holguín y la Pintura Virreinal en Bolivia*, La Paz, Ed. Juventud, 1977.
- Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*, México, Ed. Joaquín Terrazas o Hijas Impresores, 1897.

- Drawings of the Masters*, Italian drawings, from the 15th. to the 18th. century, Wislow Ames, Weidenfeld and Nicolson, London, 1963.
- Durero, Alberto, *Vida de la Virgen*, ed. facsimilar de la de 1510, Patronato de la Biblioteca, México, UNAM, 1943.
- El Libro de las Tasaciones de Pueblos de la Nueva España siglo XVI*, Prolog. Francisco González de Cossío, México, Archivo General de la Nación, 1952.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento* traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala, agrégase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564, Ed. Librería de Ch. Bouret, París, México, 1893.
- Enciclopedia de la Religión Católica*, t. I, Ed. Dalmau y Jover, Barcelona, Ediciones Librería, 1956.
- Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, vol, XIV, Madrid, Espasa Calpe, 1974.
- Epistolario de Nueva España*, recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, 16 ts., México, Ed. Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1942.
- Estrada Gracecat, "María en el Magisterio de la Iglesia", *XII Festival del encuentro bíblico nacional*, Tlaxcala, ags. 1973.
- Febvre, Lucien, *El Problema de la incredulidad en el siglo XVI*, la Religión de Rabelais, Trad. José de Almoína, 1a. ed. español, Barcelona, UTHEA, Bogota, Buenos Aires, México, 1959.
- , *Erasmus la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Biblioteca de Historia, Ediciones Orbis, S.A., Barcelona, 1985.
- , *Martín Lutero: un destino*, Trad. Tomás Segovia, Col. Breviarios, FCE, México, 1983.
- Fernández del Castillo, Francisco, *Libros y libreros en el siglo XVI*, ed. AGN-FCE, México, 1982.

- Florencia, Francisco de, *Origen del célebre Santuario de Ntra. Señora de S. Juan*, Obispado de Guadalajara, reimpresso en México por Don Mariano de Zúñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo, 1801.
- , *Zodiaco Mariano*, ed. Nueva Imprenta del Real y más antiguo, México, Colegio de San Ildefonso, 1755.
- Floreccillas de San Francisco de Asís*, intr. Francisco Montes de Oca, 4a. ed., México, Porrúa, 1985.
- Franciscanos, Provincia del Santo Evangelio de México, *Anales*. año 1, México, 1941.
- García Granados, Rafael, "Capillas de Indios en Nueva España (1530-1605), en *Archivo Español de Arte y Arqueología*, núm. 35, Madrid, 1935.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Carta acerca del origen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, México, 1896.
- García Payón, José, *La Zona arqueológica Tecaxic-Calixtlahuaca y los Matlatzincas*, ed. facsimilar de la de 1936, preparada por Mario Colín, 2 ts., México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1974.
- García, Rodolfo G., *Cosas de Toluca*, Ed. Testimonios de Atlacomulco, 1970.
- Gerhard, Peter, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge Latin American Studies, ed. David Joslin, Timothy King, Clifford T. Smith, John Street, London.
- Gil-Bermejo García, Juana, "El espolio de un Obispo" México 1708 en *Anuario de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla*, Ed. Anuario de Estudios Americanos, C.S.I.C., t. xxvii, 1970.
- Gombrich, E. H. *Imágenes Simbólicas*, Ed. Alianza Forma, Madrid, 1972.
- Gomez de Orozco, Federico, "Las pinturas de Alonso de Villasana en el Santuario de los Remedios", en *Anales del IIE*, núm. 14, México, 1946, pp. 65-80.
- González Moreno, Joaquín, *Iconografía Guadalupana*, clasificación cronológica y estudio artístico de las más notables reproducciones de la Vir-

- gen de Guadalupe de Méjico conservadas en las Provincias Españolas, t. 1, Ed. Jus, México, 1959.
- Grabar, André, *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, trad. Francisco Díez, Madrid, Alianza Editorial, 1979, Col. Alianza Forma.
- Graef, Hilda, *María, la mariología y el culto mariano a través de la historia*, Barcelona, Ed. Herder, 1968.
- Greenleaf, Richard E. *La Inquisición en Nueva España*, Barcelona, FCE, México, 1981.
- , *Zumárraga y la Inquisición mexicana 1536-1543*, FCE, México, 1988.
- Guía del Archivo Franciscano* de la Biblioteca Nacional de México, vol. 1 Ignacio del Río, intr. Lino Gómez Canedo, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, 1975.
- Guilielmus Durandi, *Rationale Divinorum Officiorum*, trad. del Libro Primero por el dr. D. Joaquín Mellado Rodríguez, 1a. Parte, Libro Primero.
- Guridi, José Miguel, *Apología de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe*, editado en la oficina de don Alejandro Valdes, Calle de Sto. Domingo, Méjico, 1820.
- Hanke, Lewis, *Cuerpo de Documentos del siglo XVI, sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, Comp. Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1977.
- Hernández R. Rosaura, *El Valle de Toluca, época prehispánica y siglo XVI*, México, El Colegio Mexiquense, A.C.- H. Ayuntamiento Toluca, 1988.
- Historia de España Alfaguara III*, Antonio Domínguez O. El antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias, 6a. ed., México, Alianza editorial, Alfaguara, Madrid, 1979.
- Historia de las Religiones, siglo XXI*, vol. 7, Las religiones constituídas en occidente y sus contracorrientes, I. Dir. Henri-Charles Puech, México, España, Argentina, Colombia, Siglo XXI Editores, 1960.
- Huizinga, Johan, *Hombres e Ideas*, ensayo de historia de la cultura, Argentina, Ed. Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1960.

- Humboldt, Alejandro, *Cuadros de la Naturaleza*, trad. Bernardo Giner, Madrid, 1876.
- Imágenes Guadalupanas*, Cuatro siglos nov. 1987-mar, 1988, México, Centro Cultural Arte Contemporáneo, 1987.
- Italian Baroque Painting*, Ellis Waterhouse, London, Ed. Phaidon Press, 1962.
- Italian Drawings in the Art Institute of Chicago*, Harold Joachim and Suzanne Folds Mc. Cullagh, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1979.
- Jarquín O. Ma. Teresa, *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano en el Valle de Toluca: Metepec*, México, El Colegio Mexiquense.
- Kobayashi, José María, *La Educación como conquista (empresa franciscana en México)*, 2a. ed., México, El Colegio de México, 1985.
- Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1984
- La Arquitectura en México*, Iglesias, Obra formada bajo la dirección de Genaro García por Antonio Cortés, México, Talleres de Imprenta y Fotografado del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914.
- Lafaye, Jaques, *Quetzalcoatl y Guadalupe*, la formación de la conciencia nacional en México, Pref. Octavio Paz, México, FCE, 1977.
- León, Nicolás, *Album de la Coronación de la Santísima Virgen de Guadalupe*, México, 1895.
- , *El Convento franciscano de la Asunción de Toluca*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1969.
- Madrigal, Miguel, *Santísima Virgen del Carmen de Tlalpujahua (datos históricos)*. 6a. ed., México, Ed. Jus, 1986.
- Mâle, Emile, *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII*, México, FCE, 1982.
- Martínez, José Luis, *Hernán Cortés*, México, UNAM-FCE, 1990.
- Mendieta, fr. Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Ed. Salvador Chávez Hayhos, 1945.

- Mendiola Quezada, Vicente, *Arquitectura del Estado de México, siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*, t. 1, México, Biblioteca Enciclopédica del Edo. de México, 1982, Col. Textos.
- Mendoza, Juan, *Relación del Santuario de Tecaxic*, editado por Juan de Ribera Impresor, México, 1684.
- , *Sermón que en el día de la Aparición de la Imagen Santa de Guadalupe, doze de Diziembre del año de 1672*. Predicó el P. Fr. Joan de Mendoza, Comisario Visitador de la Orden Tercera de Penitencia, en el Convento de N. Padre S. Francisco de México, México, 1673.
- México*. Inspección general de Monumentos artísticos, Iglesias y Conventos de la ciudad de México, México, SEP, 1934.
- Mier, Fr. Servando Teresa de, *Memorias*, t. I, México, 1946.
- Miranda, José, *España y Nueva España en la época de Felipe II*, México, IIH-UNAM, 1962.
- Monografías Mexicanas de Arte*, Iglesias y Conventos de la Ciudad de México, 2a. ed. corregida, México, 1934.
- Montufar, Alonso, *Descripción del Arzobispado de México, 1570*, impreso 1897.
- Morales, Francisco, *Inventario del Fondo Franciscano del Museo de Antropología e Historia de México*, Academy of American Franciscan History, 1978.
- Moreno Villa, José, *Lo mexicano en las artes plásticas*, México, El Colegio de México, 1948.
- Navarro y Noriega, Fernando, *Catálogo de los curatos y misiones que tiene la Nueva España*, Impreso, 1813.
- Núñez, Fr. Francisco, *Advertencias sobre los Evangelios que canta la Iglesia los domingos, cuartas y sextas ferias de la Cuaresma, Mandato, Pasión y Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo*, Salamanca, 1599.
- Ocaranza, Fernando, *Capítulo de Historia Franciscana*, v. 3, núm. 14, México, UNAM, dic. 1931, pp. 152-157.
- , *Capítulos de la Historia Franciscana*, México, 1933-34.

- O'Gorman, Edmundo, *Destierro de Sombras*, Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac, México, UNAM, 1986.
- Ordenes, Guillermo, fr., "San Francisco y el Arte", en sobretiro de la revista *Aivernia*, año XXI, núms. 3-4, México, 1981.
- Pacheco, Francisco, *Arte de la Pintura*, Edición del manuscrito original, acabado en 24 de enero de 1638, prelim. F.J. Sánchez Cantón, 2 t., Madrid, Ed. Instituto de Valencia de Don Juan, 1956.
- Panofsky, Erwin, *Estudios sobre Iconología*, Prol. Enrique Lafuente, trad. Bernardo Fernández, Madrid, Alianza Forma, 1976, Col. Alianza Universidad,
- , *Renacimiento y Renacimientos en el arte occidental*, trad. Ma. Luisa Balseiro, Madrid, Alianza Editorial, 1979, Col. Alianza Universidad,
- Quezada Ramírez, Noemí, *Los Matlatzincas*, época prehispánica y época colonial hasta 1650, México, INHA, 1972.
- Réau, Louis, *Iconographie de L'Art Chretien*, tome second, Iconographie de la Bible, II, Nouveau Testament, París, Presses Universitaires de France, 1957.
- Reseña histórica de Nuestra Señora de los Angeles*, Breve resumen, edición aumentada con la novena de Nuestra Señora de los Angeles que escribió el R.P. fr. Pablo Patiño de la orden de San Francisco, tipografía de José D. Rojas, México, 1929.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, trad. Angel Ma. Garibay, México, Ed. Jus-Polis, 1947.
- Rossel, Lauro E., *Iglesias y Conventos Coloniales de México*, 2a. ed., México, Patria, 1961.
- Roterodamus, Erasmus, *Paraphrasis in Epistolas Pauli Apostoli ad Romanos*, ed. Antuerpiae, 1540.
- , *Paraphrasis in Evangelium Lucae*, ed. Antuerpiae. 1541.

- , *Paraphrasis in Novum Testamentum, videlicet in quatuor Evangelia et Acta Apostolarum*, Ed. Antuerpiae, 1540.
- Royo Marín, Antonio, *La Virgen María, Teología y Espiritualidad marianas*, Col. Teología y Cánones, núm. 278, Sec. 2, Madrid, Ed. BAC, 1968.
- Salinas, Miguel, *Datos para la historia de Toluca*, ed. facsimilar, Gobierno del Estado de México, H. Ayuntamiento de Toluca, México, 1987.
- Sánchez Pérez, José Augusto, *El Culto Mariano en España*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943.
- San Francisco de Asís*, escritos, biografías, documentos de la época, ed. prep. por José Antonio Guerra, Madrid, Ed. BAC, 1993.
- San José, fr. Francisco de, *Historia Universal de la primitiva y milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*, Madrid, 1743.
- Santos Otero, Aurelio, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, Ed. BAC, Madrid, 1979.
- Sebastián, Santiago, *Contrarreforma y Barroco*, Madrid, Alianza Forma núm. 21.
- Simón, Marcel y Benoit, André, *El Judaísmo y el Cristianismo antiguo*, Barcelona, Ed. Labor, 1972, Col. Nueva Clío: La historia y sus problemas
- Suárez de Peredo, fr. Vicente, *La Estrella más hermosa o aparición de la Santísima Virgen de Ocotlán en la ciudad de Tlaxcala*, ed. Imprenta de I. Cumplido, México, 1846.
- The Harkness Collection (in the Library of Congress), Manuscripts concerning Mexico *A Guide*, with selected transcriptions and translations by J. Benedict Warren, Washington, Library of Congress, 1974.
- Toussaint, Manuel, *Paseos Coloniales*, México, ed. Imprenta Universitaria, 1939.
- Tovar de Teresa, Guillermo, *Pintura y escultura del renacimiento en México*, México, INAH, 1979.
- Trens, Manuel Pbro. *María, iconografía de la Virgen en el Arte Español*, Madrid, Ed. Plus-Ultra, 1946.

- Ulloa Barrenchea, Ricardo, *La Virgen María en el Museo del Prado*, Madrid, Ed. Nacional, 1967.
- Vargaslugo, Elisa, *Claustro Franciscano de Tlatelolco*, edición Col. del Archivo Histórico Diplomático Mexicano, 3a. época, Serie Obras especiales/3, México, Sría. de Relaciones Exteriores, 1975.
- , *Las Portadas religiosas de México*, col. Estudios y Fuentes del Arte en México, núm. XXVII, México, IIE-UNAM, 1969.
- Vázquez Vázquez, Elena, *Distribución geográfica y organización de las órdenes religiosas en la Nueva España. Siglo XVI*, México, UNAM, 1965.
- Vega, Pedro de la, *Flos Sactorum*, Impreso 1580.
- Velazquez, Primo Feliciano, *Investigación histórica y documental sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe*, México, Ed. Fuente Cultural, 1952.
- , *La aparición de Santa María de Guadalupe*, México, 1931.
- Venegas, Aurelio J. *Catálogo de la Biblioteca Pública Central*, colab. pbro. José Ma. Crespo, Ciencias Eclesiásticas, ed. Of. Tip. de Gob. en la Escuela de Artes y Oficios para Varones, Toluca, México, 1908.
- Vera, Fortino Hipólito, *Itinerario Parroquial del Arzobispado de México*, Amecameca, México, Imprenta del Colegio Católico, 1880.
- Vetancurt, Agustín de, *Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de México*, Cuarta parte del Teatro Mexicano de los Sucesos Religiosos, México, 1697.
- Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, 2 t.s., México, El Colegio de México, 1984.
- Wethey, Harold E. *The paintings of Titian* (1. The religious paintings), London, Phaidon.
- Williams Hunston, George, *La Reforma Radical*, 1a. ed. en español, México, FCE, 1983.
- Zavala, Silvio y Casteló María, *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España*, t. II, 1579-1581, México, FCE, 1939.
- Zerner, Henri, *École de Fontainebleau* (Gravures), France, Artes et Métiers Graphiques, 1969.

Zulaica y Gárate, Román, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, México, 1939.

Zumárraga, fr. Juan, *Doctrina Breve*, impreso en México, 1543.

INDICE

Introducción	1
I. Origenes de las iconografías inmaculistas y asuncionistas	5
María en el arte cristiano	6
La Inmaculada Concepción	12
La Asunción de María	16
II. Breve repaso acerca de la figura de María en el pensamiento reformista y contrareformista en España	19
Las Divergencias	20
Las Convergencias	23
El pensamiento de la Reforma española	24
La Contrarreforma española	30
Las posturas Reformista y Contrarreformista ante las imágenes religiosas	34
III. Los franciscanos en la Nueva España	38
Florecimiento del ideal franciscano en Nueva España	41
La Desilusión franciscana	45
IV. Nuestra Señora de los Ángeles Tecaxic	49
El Valle de Toluca	50
Las Casas franciscanas de Toluca y Tecaxic	56
El Convento de Tecaxic	59
La Historia de la Imagen de Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic	64
La imagen de Tecaxic y otras imágenes aparecidas	67
La Virgen de los Remedios	69
La Virgen de Guadalupe	71
La Virgen de Ocotlán	72

La Virgen de los Ángeles de Yzayoque	74
Las Historias de las Apariciones en Nueva España.	77
Guadalupanismo y pluralidad de advocaciones marianas	82
Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic y Santa María de Guadalupe: semejanzas iconográficas	87
V. El monumento en la actualidad	92
La Iglesia	94
Sacristía.	95
Portería-Capilla Abierta	95
Claustro	96
Tesoros de la Iglesia y Convento de Tecaxic.	97
Conclusiones.	101
Ilustraciones	107
Bibliografía	117