

Orígenes milagrosos y nuevos templos. Imágenes y espacios sagrados en la ciudad de México, siglos xvii y xviii

Uno de los fenómenos más interesantes del periodo virreinal que incluso continuó en el siglo xix y llega hasta nuestros días es el de la veneración de las imágenes milagrosas. En la ciudad de México más de medio centenar de esos íconos de devoción se encontraban en la mayor parte de los templos y, junto a los grandes santuarios de Guadalupe y Los Remedios, constituían centros de atracción de oraciones, peticiones y limosnas de los capitalinos. En este artículo se estudia la aparición y desarrollo de los centros devocionales que produjeron importantes fenómenos de culto, como procesiones, rogativas, cofradías, impresos y capillas. Su presencia marcó el espacio urbano tanto físico como simbólico.

Palabras clave: santuarios de peregrinación, imágenes milagrosas, religiosidad urbana, culto católico a la Virgen y a Cristo.

One of the most interesting phenomena from the colonial period that continued in the nineteenth century and to the present is the veneration of miraculous images. In Mexico City more than fifty of these icons of devotion were in most of the churches. Together with the great sanctuaries of Guadalupe and Los Remedios, these churches were centers of attraction for prayers, requests, and alms for people living in the capital. This article explores the emergence and development of these centers of devotion that produced important phenomena related to veneration, such as processions, prayers, brotherhoods, printed matter, and chapels. Their presence marked both the physical and urban space as symbolic.

Keywords: pilgrimage shrines, miraculous images, urban religiosity, Catholic cult of the Virgin and Christ.

Uno de los fenómenos más importantes de la religiosidad urbana fue la veneración a imágenes cuya sola presencia permitía a la comunidad liberarse de las continuas catástrofes que la asolaban. Aplacar epidemias, incendios, terremotos y sequías, así como los pequeños favores concedidos de manera individual, eran los “milagros” que convertían a una simple imagen pintada o esculpida en un objeto prodigioso al cual se le hacían ofrendas y rogativas, se le paseaba por la ciudad en procesión y se le prometían limosnas, ayunos y oraciones. La potencia de algunas de esas imágenes era considerada tan fuerte, que alrededor de ellas se generaron importantes santuarios de peregrinación, como los de Guadalupe y los Remedios cercanos a la capital, promovidos por el episcopado y el cabildo de la catedral, el primero, y por el ayuntamiento, el segundo; otros íconos milagrosos, en cambio, eran resguardados en espacios religiosos pertenecientes a otras corporaciones que estaban ya construidos y cuya presencia sirvió para sacralizar y enriquecer dichos templos. Puesto que los dos grandes santuarios extramuros de la ciudad han sido muy estudiados, en este ensayo pretendo dar una panorámica de las otras imágenes milagrosas de la capital, mucho menos conocidas,

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

y de las circunstancias sociales y económicas que se dieron para convertirlas en objetos de los que se esperaba un gran poder taumatúrgico.

A lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, la capital virreinal vio nacer el culto a esas imágenes que sacralizaban con su presencia varios templos de frailes y monjas, iglesias anexas a hospitales, parroquias de indios o ermitas marginales. Al principio, dos de esos íconos habían sido expropiados del ámbito indígena y se habían colocado en los espacios eclesiásticos urbanos con el fin de fortalecer una fundación; en otras ocasiones eran imágenes que representaban la advocación bajo la cual se hizo el templo, pero que no habían manifestado su potencia sino tiempo después de su colocación en el espacio sagrado, como la mayor parte de las vírgenes y algunos Cristos. Es muy significativa que la presencia “milagrosa” de estas imágenes coincidiera con los años centrales del siglo XVII y las primeras décadas del XVIII, época en la que se estaban consolidando varias instituciones en la capital del virreinato. Así, no podríamos entender la emergencia del culto a esas imágenes si no las situamos en los marcos corporativos e institucionales que las promovieron: provincias religiosas, monasterios femeninos, congregaciones y cofradías, el ayuntamiento capitalino, el cabildo catedralicio y el episcopado. Para estas instancias, las imágenes no eran sólo instrumentos de la divinidad para otorgar sus favores; constituían también (junto con los santos) elementos fundamentales en la conformación del entramado simbólico que les daba cohesión e identidad.

Hacer un registro y una selección de tales imágenes presenta algunas dificultades. En 1621 el mercedario fray Luis de Cisneros daba la relación de 10 íconos milagrosos de la Virgen María en la ciudad de México, excluidos los de Guadalupe y los Remedios.¹ Casi un siglo y medio después, el Zo-

¹ Luis de Cisneros, *Historia de el principio y origen, progresos, venidas a México y milagros de la imagen de Nuestra Señora de los*

diaco mariano, obra de los jesuitas criollos Francisco Florencia y Juan Antonio Oviedo (publicada en 1755 y dirigida a mostrar los favores celestiales que las imágenes de María estaban realizando en Nueva España), enumeraba 31, aunque en la segunda mitad del siglo XVIII hayan surgido otras nuevas.² Las imágenes de Cristo debieron ser otras tantas, aunque no tenemos una obra tan exhaustiva como el *Zodiaco* para conocerlas, y sólo sabemos de ellas gracias a las noticias que en 1746 daba el presbítero Cayetano Cabrera Quintero en su obra *Escudo de armas de México*, hecha para mostrar los favores celestiales recibidos por su intermediación durante la gran epidemia de 1737.³ Podríamos aseverar que el medio centenar de templos de la ciudad tenía a lo menos un ícono considerado milagroso cada uno. Para obviar esa dificultad me propongo hacer una selección teniendo en cuenta varios criterios: 1) la imagen debe poseer un carácter “milagroso” desde sus orígenes, es decir, que un prodigio aparezca en su leyenda como principio de su actividad taumatúrgica; 2) que esa sacralidad (vinculada muy a menudo con los ámbitos indígenas), haya producido notables fenómenos de culto, como procesiones por la ciudad, rogativas en ocasiones catastróficas, edición de grabados, novenarios y tratados “hierofánicos” o aparicionistas, afluencia constante de peregrinos y creación de hermandades y cofradías para promover su devoción, y 3) muy relacionado con el anterior, que la presencia de la imagen haya traído como consecuencia la remodelación del templo donde se encontraba, la erección de retablos o la construcción de una capilla anexa a él.

Remedios..., ed., introd. y notas de Francisco Miranda, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999 [1621], pp. 38 y ss.

² Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, México, Imprenta del Colegio de San Ildefonso, 1755. Ed. moderna de Antonio Rubial, México, Conaculta, 1995.

³ Cayetano Cabrera Quintero, *Escudo de armas de México... Celestial protección de esta nobilísima ciudad de la Nueva España y de casi todo el Nuevo mundo*, México, Viuda de José Bernardo de Hoyal, 1746, ed. facs., México, IMSS, 1981.

Los cristos expropiados de la sacralidad indígena

De manera muy dispersa poseemos relatos sobre el culto a imágenes cristológicas en la capital del virreinato: el Cristo Nazareno del hospital de Jesús, el Santo Cristo de la Salud venerado en la iglesia de la Santísima Trinidad, el Señor del Veneno y el Cristo del Cacao de la catedral, el Santo Señor de Burgos en San Francisco, el santo Crucifijo del Balazo en el templo del hospital de San Lázaro, el Cristo de la Columna en la parroquia de Santa Catarina y el Santo Cristo del Milagro en Santiago Tlatelolco. Cayetano Cabrera Quintero señala además la existencia de varias imágenes del Salvador en templos conventuales de monjas como Regina, Balvanera, San Lorenzo y San Juan de la Penitencia, lugar este último donde se veneraba un Santo Niño Dios que había impedido la caída de una bóveda con un dedo.⁴ Pero entre todos ellos sobresalen dos, cuyos rasgos comunes fueron sus orígenes milagrosos, su llegada a la capital como consecuencia de un “robo sagrado” (*furba sacra*) y la oposición a tal expropiación por parte de las comunidades indígenas que los poseían. Estos dos “Cristos” se destacan sobre todos los otros porque sus favores fueron continuamente solicitados para paliar situaciones catastróficas que afectaron a toda la ciudad. Como veremos, los modelos narrativos de sus orígenes fueron además inspiración para los prodigios atribuidos a otras imágenes.

El Señor de Totolapan

En el momento en que los dos grandes santuarios de los Remedios y Guadalupe, “extramuros” de la capital se estaban conformando y consolidando

⁴ El caso lo mencionan Cayetano Cabrera Quintero, *Escudo de armas, op. cit.*, p. 169, y seguía siendo mencionado 20 años después por Juan Manuel de San Vicente, *Exacta Descripción de la Magnífica Corte Mexicana*, p. 160 (Antonio Rubial [ed.], *La ciudad de México en el siglo xviii. Tres crónicas*, México, Conaculta, 1990.)



Figura 1. Cristo de Totolapan.

como centros de peregrinación, se daba el primer caso conocido de una imagen milagrosa, el Señor de Totolapan, llegada a una iglesia de la capital. En 1583 los agustinos recibían en su recién fundado colegio de San Pablo —en el barrio indígena de Teopan— una escultura de Cristo crucificado que ya tenía fama de milagrosa en el pueblo de Totolapan que ellos administraban. El pretexto de tal “expropiación”, una epidemia que comenzó en 1581 en la capital, causando en dos años la muerte de 24 religiosos agustinos; el objetivo real: dotar de una imagen milagrosa al colegio, recientemente fundado y anexado a la doctrina de indios de Teopan. Ambas instituciones, parroquia y colegio, se habían visto envueltas en un conflicto, pues el arzobispo Pedro Moya de Contreras se oponía a ellas y el virrey y la Audiencia las apoyaban. La recepción del nuevo

Cristo fue suntuosa y el cronista indígena Domingo Chimalpáhin señala que “salieron a recibirlo al matadero de Xoloco los religiosos de las diversas órdenes”, y añade que poco después la imagen fue trasladada desde San Pablo a la iglesia de San Agustín, “donde actualmente se encuentra”.⁵

En efecto, al ver que el culto iba en aumento, los agustinos decidieron trasladar la imagen del barrio indígena de Teopan a la iglesia mayor de su orden, anexa a su convento grande de la capital; esto sucedió posiblemente en 1587, cuando dicho templo se acababa de concluir.⁶ Ahí habían sido llevados también unos años antes los restos del “ermitaño” evangelizador de la Sierra Alta fray Antonio de Roa, muerto 1583, y cuya vida estaba muy ligada a la leyenda milagrosa de la imagen. Los agustinos de la capital, interesados en dotar a su instituto de un ícono prestigioso, comenzaron a promover el culto al Cristo divulgando varios de sus milagros, entre otros, su crecimiento inusual en la Cuaresma, sus sudoraciones, la “grandísima luz y blancura” que lo rodeaba, la curación de una viuda que padecía de hidropesía, asma y flujo de sangres. Todo esto atrajo la atención de la Inquisición, posiblemente enviada por el arzobispo de México, y las averiguaciones comenzaron en la capital y en Totolapan. De ellas surgió el “Expediente del Santo Cristo de Totolapan y milagros que los frailes agustinos les imponían”.⁷ En él, a los testimonios de los milagros del Cristo se aunaron los de la vida penitente de fray Antonio de Roa, acerca de las costumbres del culto local hacia el Crucifijo y de la hermandad que se formó alrededor de la imagen.

⁵ Domingo de San Antón Chimalpáhin, *Séptima Relación*, en *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, vol. II, paleog. y trad. de Rafael Tena, México, Conaculta, 1998, p. 257.

⁶ Manuel Romero de Terreros, *La iglesia y convento de San Agustín*, México, IIE-UNAM, 1982.

⁷ Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición, vol. 133, exp. 23, 1583.

Para 1630 el culto ya estaba consolidado y de él da una extensa noticia el cronista agustino fray Juan de Grijalva, siendo el primero en fijar la tradición por escrito y de darla a la imprenta. En su *Crónica*, este autor narra cómo un día de 1543 el padre Roa recibió en la portería del convento a un indio que le entregó un Cristo que llevaba envuelto en una sábana. Fray Antonio, que deseaba que el pueblo poseyera una imagen similar al santo Cristo de Burgos, comenzó a hacerle las reverencias apropiadas, y cuando quiso buscar al indio éste había desaparecido, por lo que se supuso que el portador no era humano sino un ángel.⁸ Javier Otaola, quien ha estudiado este caso, atribuye esta primera manifestación del milagro a la necesidad de los agustinos de afianzar su presencia en la región morelense después de un grave conflicto con el obispo fray Juan de Zumárraga en Ocuituco.⁹

En 1676, a raíz del incendio que consumió el templo de San Agustín, y del cual no se menciona si la imagen se salvó “milagrosamente”, el culto recibió un impulso mayor. El nuevo templo se estaba concluyendo en 1692, y un año antes el diario de Antonio de Robles dejó constancia de lo importante que era esa imagen en la capital, sobre todo para pedir lluvias; el 27 de abril de 1691 trae esta noticia: “hubo misa y procesión en San Agustín por el agua al santo Cristo de Totolapan”.¹⁰ En 1714 se concluía la construcción de una suntuosa capilla, anexa a la nueva iglesia, como sede de la hermandad de los terciarios agustinos recién creada. En ella fue colocada la milagrosa imagen y en su fachada se esculpió una reproducción de ésta plasmada sobre un

⁸ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España*, Lib. II, cap. 22, ed. de Nicolás León, México, Porrúa, 1985, pp. 225-226.

⁹ Javier Otaola, “El caso del Cristo de Totolapan. Interpretaciones y reinterpretaciones de un milagro”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 38, enero-junio de 2008, pp. 19-38.

¹⁰ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, vol. II, México, Porrúa, 1972, p. 223.

fondo de petatillo. No hay noticias de una cofradía dedicada al culto de esa imagen, por lo que es muy posible que la congregación de terciarios se hiciera cargo del culto a dicha imagen.

En 1735 el cronista agustino fray Manuel González de la Paz, en una biografía que escribió de fray Antonio de Roa, hacía un nuevo recuento de los milagros realizados por la imagen y la asociaba al cuerpo del fraile ermitaño y misionero sepultado en el templo de San Agustín. Ese año la imagen había sido sacada en procesión para aplacar una epidemia y, ante el éxito de la propuesta, fray Manuel intentó promocionar el recuerdo de fray Antonio con esta biografía, que por otro lado jamás salió a la luz. En esta obra el cronista señaló por primera vez la fuerte discusión que la comunidad indígena tuvo con los frailes a raíz del traslado en 1583; menciona que los caciques y principales se amotinaron para impedir tal despojo y consiguieron que al menos se les dejara la cruz original donde estaba clavada la imagen; alrededor del culto a esta reliquia se fundó en el pueblo una cofradía dedicada a ella.¹¹ Por extraño que parezca, este tema no había sido referido en los testimonios inquisitoriales sobre Totolapan ni en la narración del cronista Grijalva. Cinco años después de escribir la vida de Roa, en 1740, fray Manuel González intentaba promover la exhumación de sus restos mortales para colocarlos, para su veneración, en un lugar prominente del templo. También en esto fracasaron sus intentos, a pesar de que entre 1750 y 1754, como prior de México, hizo colocar una placa destacando la tumba de Roa.¹²

¹¹ Manuel González de la Paz, "Monstruo de la penitencia. Parto feliz del monstruo de la Gracia. Portentosa, inimitable, cruel Vida del Venerable, Austero, Rigidísimo, Penitente Varón Fray Antonio de Roa. 1735", manuscrito, Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Colección Antigua, núm. 893, fs. 54-58.

¹² Víctor Ballesteros García, "La crónica de fray Manuel González de la Paz de la orden de San Agustín", tesis doctoral en Histo-

En 1758 fray Manuel fue elegido prior de San Guillermo Totolapan, y posiblemente fue durante su estancia que se mandó a Francisco Vallejo pintar los dos lienzos que se encuentran en el sotocoro de la iglesia de ese pueblo. En uno aparece el insigne misionero fray Antonio de Roa con el torso desnudo, cargando una cruz sobre sus hombros y con unos leños ardientes bajo sus pies. En el otro lienzo, el mismo Roa recibe de manos de un ángel el Santo Cristo cuya cruz era venerada en la comunidad como una singular reliquia, pero cuyo cuerpo se encontraba en la iglesia de los agustinos de la capital. Curiosamente esta escena se encuentra en un segundo plano, pues el primero lo ocupa la imagen admirada por cuatro agustinos. Ante los fracasos en la promoción de su admirado Roa en la capital, fray Manuel intentó por este medio mantener su memoria en el pueblo donde había recibido tan gran favor celestial.

Mientras tanto, la veneración al Cristo de Totolapan seguía creciendo en la capital, como lo menciona Cayetano Cabrera.¹³ Señala este autor que durante la epidemia de 1737 los agustinos sacaron dos procesiones de su templo para solicitar los favores divinos, una con San Nicolás Tolentino, patrono de la ciudad, la otra con el Santo Cristo de Totolapan desde su capilla, "a la diestra de su cruce-ro". El tema sobre el origen angélico de la imagen, que toma literalmente del cronista Grijalva, sirve a este autor para polemizar contra los incrédulos que señalaban las similitudes de este milagro con el del santo Cristo del noviciado de Santo Domingo, mencionado por el mismo autor páginas atrás. Según una tradición esta imagen había sido entregada por unos ángeles en traje de indios al santo varón fray Domingo de Betanzos, fundador de la provincia de

ria, México, FFYL-UNAM, 1997. En 1861, a raíz de la exclaustación de los agustinos, la comunidad de Totolapa recuperó su imagen, y alrededor de ella se siguieron tejieron numerosos milagros.

¹³ Cayetano Cabrera Quintero, *Escudo de armas, op. cit.*, pp. 184 y ss.

Santiago de México. Para terminar con la confusión el autor asevera: “no hemos sabido esté Dios obligado a variar de portentos y que no salgan parecidos los milagros”.¹⁴

En 1861, a raíz de la exclaustación de los religiosos debida a las Leyes de Reforma y del abandono que sufrió el templo de san Agustín, la imagen del Santo Cristo fue reclamada por los habitantes del pueblo de San Guillermo Totolapan. El recibimiento de la imagen a su lugar original fue apoteósico, y en torno a su regreso se tejieron historias milagrosas. Unos años después, el templo de San Agustín y la capilla de terceros que albergara a la imagen sufrieron una remodelación general iniciada en 1868, al convertirse en sede de la Biblioteca Nacional. La fachada de la capilla de la tercera orden donde se encontraba el Cristo quedó cubierta por la nueva estructura, pero no fue destruida.¹⁵

El Señor de Ixmiquilpan o Cristo de Santa Teresa

El segundo Cristo milagroso expropiado a los indígenas, el Señor de Ixmiquilpan, era trasladado a la capital a principios del siglo XVII por orden del arzobispo Juan Pérez de la Serna. La imagen había sido sacada de Mapeté (o el Cardonal), un poblado minero dependiente del convento agustino de Ixmiquilpan. Según una leyenda fijada a finales del siglo XVII, este Cristo fue donado por el español Alonso de Villaseca en 1545 al centro minero, donde había sido colocado en una modesta capilla sin que nadie se ocupara de él.¹⁶ La primera noticia de un milagro

¹⁴ *Ibidem*, pp. 179 y 186.

¹⁵ Para un estudio acerca de este inmueble y de la capilla de la tercera orden, véase Carlos Martínez Assad, *Rescate de San Agustín*, México, UNAM, 2012.

¹⁶ William Taylor, “Two Shrines of the Cristo Renovado: Religion and Peasant Politics in Late Colonial Mexico”, en *The American Historical Review*, 110-4, octubre de 2005: 50 pars.; disponible en [<http://www.historycooperative.org/journals/ahr/110.4/taylor.html>].

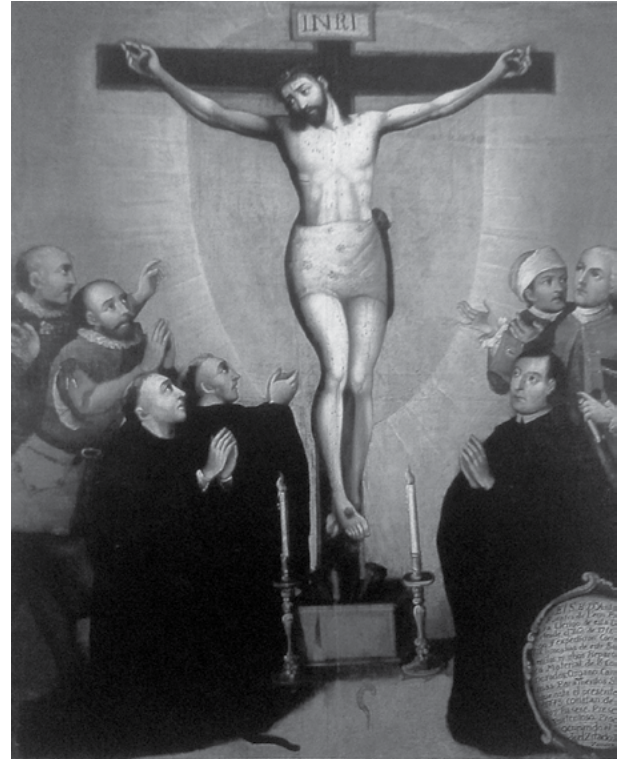


Figura 2. Cristo de Ixmiquilpan.

realizado por esta imagen y de su traslado a la capital la dio el cronista Gil González Dávila en su *Teatro eclesiástico* (publicado en Madrid en 1649) al final de la vida del arzobispo Pérez de la Serna:

En el lugar de las minas de Ixmiquilpan en 17 del mes de febrero del año de 1621, una imagen de bulto de Cristo crucificado, que estaba en la iglesia de ese lugar, que es vicaría de padres de San Agustín, sudó tres veces con un sudor muy copioso. Y más adelante por el mes de julio [...] se estremeció en la cruz a la vista de mucha gente [...] El arzobispo [Pérez de la Serna] formó proceso del caso y de los muchos milagros que Dios ha obrado por ella, y trasladó la santa imagen de donde estaba, que es tierra de chichimecos, y la colocó en el convento del Ángel de la guarda de la ciudad de México.¹⁷

¹⁷ Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España en las Indias occidentales*, ed. facs. de Edmundo

Gil González Dávila, quien jamás visitó América, ignoraba que el monasterio donde fue depositado el santo Cristo no era el del Santo Ángel, sino el de San José de las carmelitas descalzas fundado en 1615.¹⁸ Páginas atrás, el mismo autor señalaba que en 1616 (cinco años antes del traslado), el capellán de ese monasterio, Francisco Losa, había colocado en la iglesia recién inaugurada y promovida por el arzobispo Juan Pérez de la Serna, el cuerpo del ermitaño Gregorio López. Este personaje, famoso por su sabiduría y ascetismo, había muerto en olor de santidad en el vecino pueblo de Santa Fe, y Losa, que escribiría una biografía de él, había sustraído en secreto su cadáver 15 días antes de la dedicación de la iglesia de San José, con la anuencia del arzobispo.¹⁹ Al igual que el Cristo que llegaría después, esta reliquia del ermitaño muerto expropiada a los indios se convertía en un importante elemento para reforzar la sacralidad del nuevo templo y el prestigio de su fundador, el arzobispo.²⁰

En 1634 un nuevo prelado, Francisco Manso y Zúñiga, ordenó construir en el templo de Santa Teresa una capilla para el santo Cristo, que hasta entonces había estado detrás del altar mayor de la iglesia, en el espacio de clausura de las monjas, aunque visible para los fieles a través de una reja. Dos años después ese mismo arzobispo mandó trasladar el cuerpo de Gregorio López a la catedral; muy posiblemente alrededor de esta separación entre imagen y reliquia se comenzó a elaborar una leyenda

O’Gorman, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1982, p. 59.

¹⁸ Autores posteriores, como Alonso Alberto de Velasco, señalan que el arzobispo llevó primero el Cristo a su capilla doméstica en el palacio episcopal, y que su donación al convento de las carmelitas no se hizo en 1621 sino hasta 1626, cuando el prelado dejó la sede para trasladarse a Castilla.

¹⁹ Mariana de la Encarnación, *Crónica del convento de las carmelitas descalzas de la ciudad de México. 1641*, pub. por Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, pp. 357-358.

²⁰ Antonio Rubial, *La santidad controvertida*, México, FCE/FFYL-UNAM, 1999, p. 107.

mucho más compleja sobre el Santo Cristo de Ixmiquilpan, que la recogida por Gil González Dávila según la cual la imagen sólo había sudado y temblado. En la nueva versión, la imagen se había renovado por sí misma después de estar carcomida, llena de polilla y con nidos de ratones.

El autor criollo Alonso Alberto Velasco, capellán también de dicho convento de monjas, fijó el texto canónico de esa segunda leyenda sobre la aparición, que fue publicado en 1688 en su primera versión bajo el título *Renovación por sí misma de la soberana imagen de Cristo Señor Nuestro crucificado que llaman de Itzmiquilpan*.²¹ En esta narración, el capellán recogía las noticias anteriores respecto a la imagen, intentaba explicar sus inconsistencias, recopilaba los “instrumentos” y testimonios acerca de la prodigiosa renovación y de los milagros que había realizado, reunía los pareceres solicitados a los artistas y ensambladores acerca de la imagen y daba una versión ordenada de los hechos. Velasco insistía en esta primera redacción en el papel que tuvo la presencia de las reliquias de Gregorio López cuando se colocó cerca de ellas la imagen en el convento de las carmelitas. Remarcaba este vínculo al señalar que el epitafio colocado en la caja de las reliquias, se mantuvo cerca de la imagen aún después del traslado del cuerpo del ermitaño a la catedral en 1636.²² Sin embargo, López era un personaje accesorio que Velasco utilizaba para resaltar las principales cualidades del Cristo: “Exceder al arte y tener muchos milagros”. El texto, redactado como un “informe”, formaría parte de la gran promoción que el arzobispo Francisco Aguiar y Seixas estaba dando a la imagen. Al igual que sucedió en sus ini-

²¹ Alonso Alberto Velasco, *Renovación por sí misma de la soberana imagen de Cristo Señor Nuestro crucificado que llaman de Itzmiquilpan*, México, Viuda de Rodríguez Lupercio, 1688.

²² *Ibidem*, fs. 30r, 79v-80v. El autor también insiste en el papel que tuvo Francisco Losa en el culto a Gregorio López. Sobre este ermitaño y su proceso fallido de beatificación, véase Antonio Rubial, *La santidad...*, *op. cit.*, pp. 107-120.

cios, el episcopado tomaba de nuevo el culto bajo su protección. En septiembre de 1684 el prelado bendecía el nuevo templo de las carmelitas construido con el apoyo del rico mercader Esteban Molina Mosqueira, y colocaba al Santo Cristo en una nueva capilla fabricada *ex profeso* para él. Tiempo después, en 1689, al año siguiente de la aparición del texto de Velasco, el arzobispo reunía una junta arzobispal que declaraba, “por milagro”, la renovación del Santo Cristo de Santa Teresa.²³

El gran impulso de la promoción episcopal continuó después de la muerte del arzobispo. Una nueva versión de la narración de Velasco, revisada para un público más amplio, aparecía impresa en 1699, acompañada con oraciones y novenarios y con un nuevo título: *Exaltación de la Divina Misericordia*. En la obra se construía alrededor de esa imagen un complejo escrito lleno de alusiones morales y alegorías históricas en el que la presencia indígena era incidental. En la nueva narración el autor señalaba que la imagen estaba tan carcomida por la polilla y la humedad que en 1615 el “arzobispo” había ordenado que en lugar de destruirla fuera enterrada con el primer adulto que muriera en la parroquia. Durante casi seis años nadie murió, pero todo ese tiempo una música celestial salía de la capilla por las noches. Ese fue el inicio de la milagrosa renovación que fue acompañada con todo un aparato de gritos desgarradores, de sudor, de sangre, de emisiones de luz y de movimientos de ojos y de boca. La descripción sirve para hacer un discurso retórico acerca de los sufrimientos del calvario.

A continuación se narra el traslado, precedido por un motín popular que se oponía a él y sucedido por una procesión devota y curativa, y su llegada al templo de las carmelitas. El resto del libro es una meditación sobre el alma (afeada por el pecado y restituida con los dones del espíritu Santo a la be-

²³ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, *op. cit.*, pp. 74 y 181.

lleza y candidez de la infancia) y adecuación de los hechos históricos que vivió la ciudad en el siglo xvii para convertirlos en una manifestación alegórica de los milagros que rodearon a la renovación de la imagen. La expulsión del arzobispo por el virrey durante la rebelión popular de 1624 significaba un ataque a los fueros eclesiásticos, que finalmente triunfaron con la restitución arzobispal. Las pocas muertes acaecidas durante la inundación de 1629, la persecución contra los judíos y su quema en la hoguera en la capital en 1649 eran hechos interpretados a la luz de una imagen que con sus prodigios enseñaba, purificaba y aliviaba a la ciudad de todas las “plagas”.²⁴

El gran éxito del nuevo libro de Velasco causaba que en 1724 se realizara una reimpresión, promovida por las religiosas carmelitas, y en 1737 salía a la luz una novena para el uso de los devotos de la imagen escrita por el jesuita Domingo de Quiroga.²⁵ Nuevas ediciones del texto de Velasco en 1776, 1790, 1807, 1810 y 1820, alimentadas por la necesidad de los devotos, y varias más de la novena de Quiroga, son una muestra de la gran popularidad que tuvo el culto en la capital. Entre 1724 y 1776 William Taylor ha constatado numerosas manifestaciones de fervor hacia la imagen, considerada “celestial médico”, objeto de novenarios públicos y procesiones a la catedral para solicitar alivio en las epidemias.²⁶

Para finales del siglo xviii, la afluencia de feligreses era ya tan grande que, en 1798, las carmelitas con el apoyo de las autoridades episcopales y virreinales y de otras corporaciones, iniciaron la remodelación

²⁴ Alonso Alberto de Velasco, *Exaltación de la Divina Misericordia en la milagrosa renovación de la soberana Imagen de Christo Señor N. Crucificado que se venera en la Iglesia del Convento de San Joseph de Carmelitas Descalzas de esta ciudad de México*, México, María de Benavides Viuda de Ribera, 1699, pp. 48 y ss.

²⁵ Domingo de Quiroga, *Novena de la milagrosa imagen del Santo Crucifijo que se venera en el Convento Antiguo de Señoras Carmelitas Descalzas de la imperial Ciudad de México*, México, María de Rivera, 1737.

²⁶ William Taylor, “Two Shrines...”, *op. cit.*, p. 10.

lación de la capilla del Cristo de Santa Teresa. En la obra participaron los arquitectos José Antonio González Velázquez y Manuel Tolsá y el pintor Rafael Ximeno y Planes. La capilla con su soberbia cúpula fue concluida en 1813. De dicho edificio sólo quedan en la actualidad algunas partes, pues en 1845 un terremoto provocó el derrumbe de la cúpula, de partes de la bóveda y del ábside, y causó daños graves a la imagen que quedó desmembrada.²⁷ Siendo uno de los íconos más importantes de la ciudad, casi de inmediato se iniciaron las obras de reconstrucción con la ayuda de sus habitantes y el Cristo fue restaurado. La obra de la soberbia cúpula se encargó al arquitecto Lorenzo de la Hidalga, y su decoración estuvo al cuidado del pintor Juan Cordero.²⁸

En 1863 las carmelitas fueron desalojadas de su convento en cumplimiento de las Leyes de Reforma, y aunque el templo y su capilla del Santo Cristo se conservaron abiertos al culto, la salida de las monjas fue el inicio de la decadencia del santuario que sobrevino cuando, en 1913, la iglesia fue cerrada definitivamente. La imagen, en cambio, fue recuperada por las monjas carmelitas y actualmente está en una casa que tienen en San José Tlacopac, aunque ya no recibe culto público.

Otros dos cristos milagrosos locales siguen las huellas de los expropiados

En 1746 Cayetano Cabrera Quintero sacaba a la luz su *Escudo de armas de México* por encargo del arzobispo virrey Juan Antonio de Vizarrón y del ayuntamiento de la capital. Este libro era la crónica de la desastrosa epidemia que había assolado a la ciudad

²⁷ Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco, artístico y monumental*, vol. II, México, Imprenta de la Reforma, 1880, pp. 141 y ss.

²⁸ Véase una extensa descripción de la nueva capilla en Antonio María de Padua, *La Madre de Dios en México. Leyendas y tradiciones religiosas*, vol. I, Madrid, Librería de Francisco Beltrán, 1888, pp. 284 y ss.

de México entre 1737 y 1738 y un alegato en favor de la historicidad de las apariciones de la Virgen de Guadalupe y de la legitimidad de su adopción como patrona de la capital y de todo el reino. Pero el libro iba más allá, pues además de mostrar la participación de la imagen del Tepeyac en el exterminio de la peste, se convirtió en una continua exaltación de todas las imágenes que, como otros tantos escudos, protegían a la ciudad de epidemias y trastornos meteorológicos.

Dos de esas imágenes de Cristo, ambas en su advocación de *Ecce Homo* o varón de dolores, merecieron una especial atención para Cabrera Quintero, y nos muestran que a principios del siglo XVIII la narrativa de las dos grandes devociones de Totolapan e Ixmiquilpan tenía secuelas indiscutibles en los conventos de monjas.

El Santo Ecce Homo del templo de Regina Coeli

En el Libro II, cap. VIII, de su *Escudo*, Cabrera recoge una tradición que escuchó en el convento concepcionista de Regina de labios de una monja anciana y que recuerda la leyenda del Cristo de Totolapan. A un vecino de México se le representó en un sueño una imagen del Salvador como varón de dolores, y para tenerla en vivo mandó a varios artesanos a que hicieran diversas estatuas, pero ninguna se adecuaba a la de su sueño. Unos indios vestidos con tilmas blancas llegaron un día a ofrecer sus servicios para hacer la imagen que requería sin pedir dinero por adelantado para hacerlo. Les ofreció un aposento de su casa para que ahí trabajaran y durante 15 días no salieron de él; el comitente preocupado se llegó a la habitación, los indios (que eran en realidad “artífices celestiales”) ya no estaban y la escultura del *Ecce Homo* se encontraba acabada. A partir de una noticia del agustino fray Juan de Grijalva, Cabrera concluye que esa escultura era la misma que según el cronista inclinó la cabeza para confirmarle a fray



Figura 3. *Ecce Homo* del templo de Regina Coeli.

Juan de Alvarado que sus pecados habían sido perdonados. Sin embargo, la factura era tan bella que los agustinos intentaron embarcarla para España sin éxito, y después de varias peripecias la imagen terminó en el templo de Regina, según la tradición, como dote de una monja, aunque en un documento del convento se habla del pago de 500 pesos para recuperar la imagen del empeño.²⁹

²⁹ Cayetano Cabrera Quintero, *Escudo de armas*, *op. cit.*, pp. 160 y ss.

De acuerdo con Cabrera, dos cofradías se hacían cargo de la imagen: una de mercaderes de plata y otra de comerciantes cajoneros de la plaza mayor; ambas la sacaban en la procesión de Viernes Santo. En 1698, a raíz de la extinción de esas dos hermandades surgió una nueva, también de mercaderes, que desde entonces se hacía cargo de la veneración de la imagen. Gracias al apoyo de los mercaderes, pero sobre todo a las limosnas que las monjas habían recibido por mediación de esa santa imagen, al convento “le ha acaudalado mucho de temporales alivios, siendo también para las religiosas el protector y guarda mayor de su convento y propios”. El cronista agrega que esto ha sucedido “en las penurias a las que han venido, por la poca estabilidad de sus fincas, algunas de las más ricas comunidades de México”. De dichas limosnas también ha salido el dinero para “el embigado y extensión del colateral y altar mayor”, en donde se colocó la imagen milagrosa, “como patrono si no titular de aquel templo”.³⁰ La sacralidad de la imagen se reforzó además con una reliquia del *lignum crucis* que estaba en litigio y que le fue concedida a las monjas por el arzobispo Lanciego.

En la actualidad esa imagen ha sido desplazada del altar mayor del templo de Regina y se encuentra en la parte baja del retablo de San Juan Nepomuceno, sin ningún culto aparente.

Un nuevo cristo renovado milagrosamente.

El Ecce Homo de Balvanera

En una pequeña capilla del convento de monjas concepcionistas de Balvanera, cercana al noviciado, se encontraba una imagen que causaba horror a las religiosas por su “desmesurada corpulencia que excede la del natural de su estatura, de sus abultadas facciones, particularmente ojos y boca, que causa-

³⁰ *Ibidem*, p. 162.

ban temor abiertos, tristemente amarillo y pálido el color, pardeando a trechos, y negro casi a la injuria del tiempo que lo había denegrido y maltratado". Pero el 8 de diciembre de 1715, la imagen amaneció "repentinamente renovada", su rostro se había vuelto lindo y amable, su cuerpo estaba limpio y aseado, y su boca cerrada.³¹ Las religiosas acudieron al provisor del arzobispado, quien comenzó las averiguaciones cerrando y sellando la capilla. Cabrera narra que en los testimonios levantados para el caso, las monjas declararon que la noche del milagro habían escuchado cerca de la capilla ruidos y golpes espantosos y luces no acostumbradas, y que la lámpara que ardía en el altar mayor se balanceaba a modo de incensario. Toda la narración recuerda los milagros que Alonso Alberto de Velasco atribuía a la renovación del Cristo de Santa Teresa.

A los pocos días de la milagrosa restauración, un incendio acabó con el altar donde estaba la escultura, pero ésta quedó intacta. El Cristo fue entonces llevado al templo y colocado en un altar colateral, y durante la fiesta un cohete le pegó en la cara a una moza, pero apenas le causó una leve herida, lo que se interpretó como otro milagro de la imagen. En 1722 una inundación perjudicó de nuevo al templo y uno de los retablos más afectados fue el del Cristo; esto se vio de nuevo como una señal, por lo que la imagen se trasladó al altar mayor para acompañar a la Inmaculada Concepción que en él se veneraba. En 1737, a raíz de la procesión penitencial que se hizo con esa imagen para solicitarle auxilio contra la peste, se obró un nuevo milagro:

[...] pasando una encrucijada dieron tan recio vaivén las andas en que se conducía el *Ecce Homo*, que otro oza [cargador] de los que soportaban esta arca hubo de meter mano al reparo deteniendo la imagen [...] No sabemos que fuese castigado este exceso, si que fue

³¹ *Ibidem*, pp. 165.

muy sensible al Señor que se adora en el arca de esta imagen, pues a la de su brazo izquierdo, junto al codo, quedaron y permanecen a manera de cardenales señalados los dedos y uno especialmente hasta la uña, que profundó y penetró como si fuese en carne viva, quedando en contorno hinchado y coloreando como cuando sobreviene inflamación.³²

Además, una de las piernas de la imagen se echó para adelante.

Cabrera termina su relato con una noticia un poco desconcertante: el provisor del arzobispado, que incluso había regalado una capa para vestir a la imagen, no había autenticado que el suceso fuera milagroso. El cronista registró una conseja popular que circulaba al respecto: "con dar a la imagen capa, se dio al milagro capote".³³ Con todo, a pesar de no tener el aval oficial, las religiosas habían mandado copiar "en buril" la imagen y la repartían en esta forma a los devotos. Pero a pesar de la abierta promoción que Cabrera Quintero hacía de esta imagen en su obra, su culto no parece haber sobrevivido por mucho tiempo.

Las vírgenes toman la ciudad

A finales del siglo xvii, Francisco de Florencia elaboraba su tesis sobre los grandes santuarios que protegían la capital como cuatro baluartes situados en cada uno de los puntos cardinales:

Es digno de notar que [la ciudad de México] está fabricada en medio de cuatro prodigiosas imágenes de María. Porque a la parte del norte en distancia de una legua está el celeberrimo santuario de Nuestra Señora de Guadalupe; el de Nuestra Señora de los Remedios distante dos leguas de la ciudad hacia el poniente; el

³² *Ibidem*, p. 164. Con este milagro se inicia de hecho la narración.

³³ *Ibidem*, p. 167.

de Nuestra Señora de la Bala poco distante de la misma ciudad hacia el oriente; y el de Nuestra Señora de la Piedad hacia el sur o mediodía, distante una legua.³⁴

Además de éstos, el *Zodiaco mariano* registraría otros tres situados en templos administrados por los franciscanos y famosos por los orígenes milagrosos de las imágenes veneradas en ellos. A conocer su entorno y su evolución dedicaré las siguientes páginas.

La Virgen de la Bala

En 1571 el médico y filántropo Pedro López conseguía licencia para refundar el hospital de leproso de San Lázaro, una institución creada por Hernán Cortés que ya estaba abandonada, en el extremo oriental de la capital. Anexo al nuevo nosocomio se construyó una capilla donde se veneraba al patrono San Lázaro y a Nuestra Señora de la O, una advocación sevillana de la Inmaculada Concepción, bajo cuya protección se ponían todos los hospitales. Ninguna noticia del siglo XVI permite verificar la noticia que da el primer cronista del santuario, Francisco Florencia, sobre la solicitud que hizo Pedro López a los habitantes de Iztapalapa para que le cedieran la escultura de la Virgen de la Bala para la capilla de su hospital. Lo más probable es que la imagen arribó a dicha institución en las primeras décadas del siglo XVII, no antes de 1621, pues esta imagen no es mencionada en la lista de fray Luis de Cisneros. La nueva Inmaculada sustituyó a la antigua devoción a la Virgen de la O, y con ella también llegaron abundantes limosnas con las que el pobre hospital de los leproso pudo sobrevivir.

³⁴ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, op. cit., p. 83. La obra menciona una imagen de Nuestra Señora de la Merced, sacada subrepticamente de Guatemala y llegada en una mula a la capital, pasando de mano en mano. Aunque se insinúa que esto era un prodigio, no tiene el carácter milagroso de otras imágenes.



Figura 4. Nuestra Señora de la Bala.

Como lo ha demostrado Naín Alejandro Ruiz, para mediados de la centuria el culto se había extendido de manera sorprendente, pues desde 1660 existe documentación acerca de una cofradía de la Virgen de la Bala, que se hacía cargo de las fiestas de la imagen y del hospital, y que solventaba las exequias de los cofrades. Dicha hermandad se encargaba de la celebración más importante, el día de la Candelaria, el 2 de febrero, pero también se le hacían festejos el 8 de septiembre para el día de la Natividad, el 8 de diciembre por la Inmaculada y el 18 del mismo mes para la Expectación. En la Noche Buena, la imagen recorría el barrio acompañada de clarineros, linternas y luminarias, y por un gran número de fieles que incluía a muchos sacerdotes.³⁵

³⁵ Naín Alejandro Ruiz Jaramillo, "Nuestra Señora de la Bala,

No es por tanto gratuito que Francisco Florencia la considerara el cuarto baluarte de la ciudad y que fuera el primero en dar una relación pormenorizada de sus orígenes. Narra el cronista que en el pueblo de Iztapalapa vivía una pareja, “con gran paz y mutuo amor”, hasta que el demonio “consiguió sembrar en ellos la cizaña de la discordia” encendiendo en el marido “el infernal fuego de los celos”. Un día corrió tras su mujer con una pistola para matarla y ésta, para protegerse interpuso una imagen de la Virgen que detuvo la bala con su peana. El portento, que le dio su nombre a la escultura, se extendió por el pueblo que la comenzó a venerar, hasta que Pedro López la trajo a la capilla de su hospital. Florencia narra también cómo la imagen era llevada desde San Lázaro a las casas particulares para curar enfermos y que el santuario poseía muchos exvotos con los milagros que había realizado.³⁶

Además de la cofradía, fueron grandes benefactores del templo los descendientes del doctor Pedro López, sobre todo varios miembros de la familia Picazo, uno de los cuales, el rico y dadivoso clérigo Buenaventura Medina Picazo, se hizo cargo de la remodelación del templo y del convento, encargando al arquitecto Miguel Custodio Durán una suntuosa iglesia que incluía un espacioso camarín coronado por una soberbia cúpula octogonal. El mismo mecenas mandó al pintor Nicolás Rodríguez Juárez decorar dicho camarín con alusiones a la Virgen de la Bala y a San Juan de Dios, recientemente canonizado. Esta obra era una de las más ricas y suntuosas de la capital.³⁷ Poco después Buenaventura Medina Picazo traspasó el patronazgo a la orden de

San Juan de Dios, que se hizo cargo del hospital entre 1728 y 1787. En ese lapso una nueva imagen se había asentado en el templo, a la cual en 1738 se le había hecho un pequeño altar al lado del de la Virgen: el santo Crucifijo del Balazo.³⁸ Una leyenda que narra Cayetano Cabrera Quintero remontaba el hecho a la rebelión de 1692, cuando una bala perdida traspasó la pierna derecha del Crucifijo colgado en la escalera del hospital; en ese momento no se le puso ninguna atención al hecho, hasta que en 1738 la imagen se cayó sin motivo de su sitio y, siendo de corcho, no sufrió desperfecto. La cofradía interpretó el suceso como una señal, envió el Cristo a las monjas de San Bernardo para que lo limpiaran, y después de hacer allá muchos milagros, regresó al santuario al lado de su madre en el altar mayor.³⁹

Al igual que pasó con las otras imágenes milagrosas, la epidemia de 1737 había dado un gran impulso a la devoción a la Virgen de la Bala. Cayetano Cabrera y Quintero menciona que la Archicofradía de la Santísima Trinidad, muy devota de la Virgen de la Bala, trajo la imagen a su iglesia y de ahí a la de Santa Inés y hasta la catedral. A partir de esta procesión el cronista narra por primera vez el milagro de una mujer que resucitó mientras era velada, milagro supuestamente acontecido en el siglo xvi cuando la imagen, en espera de que la capilla del hospital se concluyera, fue depositada en la Santísima Trinidad.⁴⁰

A finales del siglo xviii Mariano Fernández de Echeverría y Veitia, un seglar, dejaba una extensa noticia de esta imagen en el texto conocido como *Baluartes de México*, obra que no se imprimió sino hasta 1820 a instancias de su hijo, el carmelita descalzo fray Antonio María de San José. Aunque en lo

Virgen protectora del Oriente de la Ciudad de México”, tesis de licenciatura en Historia, México, FFYL-UNAM, 2007, p. 78.

³⁶ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, op. cit., pp. 130 y ss.

³⁷ María Cristina Montoya Rivero, “El clero secular y el patronazgo de obras de arte en la Nueva España: tres estudios de caso”, tesis de maestría en Historia del Arte, México, FFYL-UNAM, 2001, pp. 168 y ss.

³⁸ Juan Francisco Sahagún de Arévalo y Juan Ignacio Castorena y Ursúa, *Gaceta de México*, introd. de Francisco González de Cosío, México, sep, 1949-1950 (*Gaceta* del 19 de octubre de 1738, vol. III, p. 136.)

³⁹ Cayetano Cabrera Quintero, *Escudo de armas*, op. cit., p. 156.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 155 y ss.

esencial su narración es bastante cercana a la que da el *Zodiaco mariano*, este autor difundió una ligera variante sobre el milagro:

El marido, ciego de su enojo, disparó la pistola, y pasando la bala por sobre la cabeza de la mujer sin hacerle daño, fue a dar a medio de la peana de la santa imagen, donde se encajó y quedó como se ve el día de hoy, sin astillar ni maltratar la peana, sino que parece que al propósito se engastó en ella de un modo tan particular, que aunque se mueve y da vuelta en redondo, no ha sido posible jamás desencajarla de ahí.⁴¹

Cuando se imprimía el texto de Veytia el santuario había sufrido fuertes cambios. Un terremoto en 1800 derrumbó parte del suntuoso templo, y en 1815, cuando los hermanos de San Juan regresaron a hacerse cargo del hospital, aún no estaban concluidas las obras de remodelación. Éstas se terminaron finalmente, pero el barrio se volvió inseguro y pocos fieles se aventuraban a internarse en él. A pesar de ello, el hospital siguió funcionando y el culto a la imagen también, como lo muestran los devocionarios, novenas y grabados en honor de la Virgen de la Bala que mandó publicar entre 1810 y 1815 Eusebio Bala, su capellán titular antes del regreso de los juaninos. Pero en 1820 la decadencia del hospital se hizo inminente a raíz de la expulsión de la orden por disposición de las Cortes de Cádiz, hecho que afectó también al santuario. A lo largo de las convulsivas décadas que siguieron a la Independencia, la falta de recursos, la mala administración de los clérigos encargados del culto, la desaparición de cofradías o mayordomías, y un terremoto que dañó el templo en 1845, propiciaron la lenta decadencia de una de-

⁴¹ Mariano Fernández de Echeverría y Veitia, *Descripción histórica de las cuatro milagrosas imágenes de Nuestra Señora, que se veneran en la muy noble, leal e imperial ciudad de México, capital de la Nueva España, a los cuatro vientos principales, en sus extramuros y de sus magníficos santuarios*, México, Imprenta de Alejandro Valdés, 1820, pp. 87 y ss.

voción que se negaba a morir. Después de la Ley de Desamortización de 1859 el hospital dejó de funcionar y en 1862 el templo fue cerrado al culto. Aún en pie hoy en día, inserto en un predio privado, el santuario que albergara a la Virgen de la Bala está en grave peligro de desaparecer para siempre.⁴²

Sin embargo, la imagen se salvó de esa destrucción. Por una *Guía para viajeros* editada en 1895 sabemos que la Virgen de la Bala, “patrona de las fieles esposas cuyos maridos están atormentados por los celos”, se encontraba en el templo del Hospital de Jesús en esas fechas, y que ahí recibía la veneración pública.⁴³ Pero durante la Revolución desapareció también de ese lugar para reaparecer en 1913 en el templo de San Lucas Evangelista de Iztapalapa. Después de una fascinante historia de ocultamientos y reencuentros a lo largo del siglo xx, actualmente la imagen se venera en el Santuario del Señor de la Cuevita, en Iztapalapa, con un culto muy vivo hasta hoy.⁴⁴

La Virgen de la Piedad

En marzo de 1595 los dominicos fundaron una vicaría con la advocación de la Virgen de la Piedad en las afueras de la ciudad de México, en un poblado rodeado de estancias ganaderas llamado Santa María Atlixuca. Después de una inundación en 1604, una nueva calzada fue mandada construir para comunicar la isla con tierra firme, la cual se convirtió en importante paso para quienes iban a Coyoacán, Mexicalcingo o Tacubaya.⁴⁵ Así, el convento quedó

⁴² Naín Alejandro Ruiz Jaramillo, *Nuestra Señora...*, *op. cit.*, pp. 117 y ss.

⁴³ *México y sus alrededores. Guía para los viajeros*, México, Tipografía Luis B. Casas, 1895, p. 12.

⁴⁴ Naín Alejandro Ruiz Jaramillo, *Nuestra Señora...*, *op. cit.*, pp. 144 y ss.

⁴⁵ Para la evolución del culto a esta imagen se puede consultar a María Fernanda Mora Reyes, “Orígenes del santuario de Nuestra Señora de la Piedad de la ciudad de México, 1595-1652”, tesis de licenciatura en Historia, México, FFYL-UNAM, 2015.

situado en un lugar privilegiado para el tránsito entre la capital y los poblados del margen sudoccidental de la cuenca lacustre. El templo y la calzada propiciaron que varias familias fijaran su residencia en sus alrededores.⁴⁶ La vicaría se construyó anexa a la capilla donde había vivido el ermitaño Juan González, a quien se atribuían varios milagros, como la conversión del agua salobre de la fuente cercana en dulce y potable.⁴⁷ La fundación fue auspiciada por el padre fray Cristóbal de Ortega quien, como confesor del virrey Luis de Velasco, *el Mozo*, obtuvo la concesión de la casa para su orden. Por su situación privilegiada se elevó el número de los frailes que la habitaba, y entre 1605 y 1608 la vicaría fue convertida en priorato, pues creció en importancia.⁴⁸

El cronista de la provincia de Santiago, fray Hernando Ojea, señalaba en 1608 que tres religiosos habían fundado el establecimiento, “muy conforme a la observancia y rigor de nuestras constituciones [...] en mucho recogimiento, ayunos y oración”, y agregaba que los frailes vivían “de limosna y sin propios”.⁴⁹ Él fue también el primero en mencionar la existencia de una milagrosa imagen de la Virgen a los pies de la cruz, una Dolorosa, venerada en el templo del convento dominico de la Piedad. Es muy significativo que una comunidad “recoleta”, que no tenía administración religiosa y que vivía de limosnas, fuera la principal beneficiada de los favores de la imagen.

En 1614 la actividad milagrosa del cuadro llevó a fray Jerónimo Rubión, prior de la casa, a solicitar el apoyo del arzobispo Juan Pérez de la Serna para levantar información acerca de algunos milagros. El



Figura 5. Nuestra Señora de la Piedad.

prelado se distinguiría en el futuro como gran difusor y promotor de los santuarios de Guadalupe y los Remedios, y auspiciaría el traslado del Cristo de Ixmiquilpan al templo de las carmelitas. El prelado envió al secretario del arzobispado —Domingo de Ocaña Ramírez— para que examinara las informaciones presentadas por diversos testigos. Dicho licenciado aprobó el proceso el 24 de octubre del mismo año, y de esa forma se permitió que se publicaran los milagros de la Virgen y que se hicieran estampas.⁵⁰ Para 1621 el culto ya estaba plenamente asentado, como lo informaba el mercedario fray Luis de Cisneros, quien señalaba que al santuario concurría “toda la ciudad con novenas y peregrinaciones, en todas sus necesidades”, especialmente

⁵⁰ Alonso Franco y Ortega, *Segunda Parte de la Historia...*, *op. cit.*, pp. 108 y ss.

⁴⁶ Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco*, *op. cit.*, p. 391.

⁴⁷ Alonso Franco y Ortega, *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México Orden de Predicadores en la Nueva España [1645]*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, pp. 107 y ss.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁹ Hernando Ojea, *Libro tercero de la historia religiosa de la provincia de México de la orden de Santo Domingo*, ed. de José Rubén Romero, México, IHH-UNAM, 2007, p. 160.

los sábados de Cuaresma, llegando de todas partes a pie, “con dones de cera, limosnas y misas”, para obtener las numerosas indulgencias que se le habían concedido.⁵¹

En 1645 el cronista dominico fray Alonso Franco, hablaba de esas indulgencias y señalaba que la ermita estaba hermanada a la basílica de San Juan de Letrán en Roma; hacía también una relación de las milagrosas curaciones realizadas por el agua del santuario y de las personas que habían sido libradas de las embestidas de los toros bravos en sus cercanías; daba asimismo una descripción de la imagen, cuya contemplación provocaba “un grave dolor, singular piedad, compasión y sentimiento del alma”. Por último detallaba que en el convento, como en toda la provincia, se rezaba con solemnidad a esa advocación, se hacía fiesta doble, especialmente en la celebración principal, el día de la Piedad, en el sábado anterior al Domingo de Ramos.⁵²

Para mediados de la centuria la presencia del santuario en esa zona era ya tan importante que el nombre indígena de Atlixuca había desaparecido y todo el mundo lo conocía como el Pueblo de la Piedad. Para entonces las limosnas que recibía el santuario eran tan abundantes que en 1652 los dominicos inauguraron un nuevo templo que sustituyó a la vieja ermita. El diarista Gregorio Martín de Guijo registró que el edificio se hizo “a expensas y limosnas de los vecinos de esta ciudad”, y para su consagración “celebróse su octavario [es decir ocho días de fiesta] con todo lucimiento y acudió a ella todo el reino”.⁵³

A pesar de esta fama, fray Alonso Franco se quejaba que ni siquiera los religiosos habían puesto cuidado en investigar los orígenes de la imagen.

⁵¹ Luis de Cisneros, *Historia de el principio y origen...*, op. cit., p. 38.

⁵² Alonso Franco y Ortega, *Segunda Parte de la Historia...*, op. cit., p. 108.

⁵³ Gregorio Martín de Guijo, *Diario (1648-1664)*, vol. I, ed. y pról. de Manuel Romero de Terreros, México, Porrúa, 1986, p. 192.



Figura 6. Santuario de la Piedad.

Esa fue la función de Francisco Florencia, quien no sólo la sacralizaría como uno de los baluartes de la capital, sino además informaría sobre su origen, de acuerdo con una “tradición muy corriente y asentada”. Según el jesuita, un religioso dominico la había encargado “a uno de los más peritos artífices de Roma”, pero enviado a México se vio forzado a recoger el encargo cuando apenas el pintor la había delineado, pensando que otro en aquella ciudad “la acabase de perfeccionar”. Pero cuál no sería su sorpresa que al llegar a México y desenvolver el lienzo, “se halló tan hermoso, perfecto y acabado como hoy en día se venera”.⁵⁴ Florencia atribuía además el impulso de la veneración a su hermano de hábito Joseph Vidal, quien promovió el culto a la Virgen de los Dolores, auspiciado en el imperio español por la reina Mariana de Austria.

La tradición fundada por Florencia sería retomada en el siglo XVIII primero por el oratoriano Julián Gutiérrez Dávila, en sus *Memorias Históricas*,⁵⁵ y después por Mariano Fernández de Echeverría y Veitia, en su texto *Baluartes de México*. El primero no aporta ninguna novedad respecto al tema, y el

⁵⁴ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, op. cit., pp. 129 y ss.

⁵⁵ Julián Gutiérrez Dávila, *Memorias Históricas de la Congregación del Oratorio de la ciudad de México*, México, Imprenta de Doña María Ribera, 1736, p. 58. La noticia está en la vida de Antonio Calderón, fundador del oratorio de San Felipe Neri en México, pues con esa imagen tenía dulces arrosos.

segundo, al referirse a la imagen, aseguraba que tenía casi las mismas medidas que la Virgen de Guadalupe y que el santuario era muy frecuentado los sábados de cuaresma. Este autor señalaba también la ausencia de testimonios que autentificaran el origen prodigioso de la imagen, pero asegura haber tenido en sus manos una “información” de milagros hecha en 1614 ante el arzobispo Juan Pérez de la Serna, “quien después de maduramente examinados los aprobó en octubre el mismo año”.⁵⁶

La presencia de esta imagen milagrosa en la devoción popular puede constatarse en las varias réplicas que existen de ella y en algunos cuadros que la tomaron como modelo. Basten para demostrarlo dos ejemplos: en el Museo Regional de Querétaro se encuentra una pintura de la Piedad sacada del original, obra de Juan Correa, lo que indica la presencia de devotos que buscaban poseer una reproducción de tan preciado y milagroso ícono.⁵⁷ Otro ejemplo se encuentra en el transepto de la catedral de México, donde la pintura oval realizada por Miguel Cabrera en el siglo XVIII con el título “Reina de los ángeles” ha tomado como modelo precisamente la virgen del santuario de la Piedad.⁵⁸ Esta presencia motivó su enriquecimiento, pues muchos mercaderes y nobles llenaron al santuario de joyas, retablos y pinturas. Cayetano Cabrera Quintero señala que el virrey duque de Linares, además de mandar pintar su bóveda, ordenó la fundición de muchos marcos de plata para “una reja de este metal precioso con que adornó su presbiterio”.⁵⁹

El templo sobrevivió a las difíciles décadas de la primera mitad del siglo XIX, e incluso al destructor

⁵⁶ Mariano Fernández de Echeverría y Veitia, *Descripción histórica...*, *op. cit.*, pp. 85 y ss.

⁵⁷ Gustavo Curiel, “Nuestra Señora de los Dolores y Nuestra Señora de la Piedad”, en Elisa Vargas Lugo y José Guadalupe Victoria (coords.), *Juan Correa, su vida y su obra*, vol. IV, México, INHUNAM, pp. 189 y ss. Este libro presenta otros ejemplos similares.

⁵⁸ Una reproducción de este cuadro se encuentra en *Catedral de México, patrimonio artístico y cultural*, México, Sedue/Fomento Cultural Banamex, 1986, p. 123.

⁵⁹ Cayetano Cabrera Quintero, *Escudo de armas*, *op. cit.*, p. 147.



Figura 7. Nuestra Señora de la Piedad. Pintura al óleo de Juan Correa. Museo Regional de Querétaro.

proceso que sufrieron muchos edificios religiosos a raíz de las Leyes de Desamortización. En 1880, Manuel Rivera Cambas daba una descripción de los retablos y las pinturas de la sacristía, sobre todo una en la que se insertaba además una tradición surgida en el siglo XIX, pues no aparece en los cronistas coloniales: la nave que trasladaba la imagen había sido asolada por una tormenta y el dominico que la traía hizo la promesa de hacerle un santuario si los libraba del trance. Finalmente señalaba: “Frecuentan aquel Santuario toda clase de personas, especialmente en los días festivos”; estaba administrado por un clérigo que servía de ayuda de parroquia de Tacubaya.⁶⁰

⁶⁰ Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco*, *op. cit.*, pp. 391 y ss.

En 1861 Manuel Ramírez Aparicio, en su libro sobre los conventos suprimidos, daba esta noticia:

No sin razón, este santuario ha sido por tantos años el punto de reunión de todos los infortunios y de todas las miserias que buscan remedio [...] Levantado por la piedad de una generación se ha conservado por las que le sucedieron y se conservará por las venideras como una herencia inestimable.⁶¹

El siglo xx echó por tierra estas esperanzas, pues el santuario fue demolido con la apertura de la avenida Cuauhtémoc. A pesar de esto, y a diferencia de lo que sucedió con otras, la imagen de la Virgen de la Piedad, aunque muy intervenida y repintada, siguió siendo venerada en un nuevo templo iniciado en 1945 para ella cerca del anterior. Su culto actual, mucho más reducido al que tenía en el periodo virreinal, es sin embargo un ejemplo del poder de las imágenes y de la persistencia de la devoción, a pesar de la desaparición del edificio que la contenía.

Nuestra Señora de la Consolación o del Valle en San Cosme

A las afueras de la ciudad de México, sobre la calzada de Tlacopan y a un costado del acueducto que traía el agua desde Chapultepec, se encontraba una pequeña ermita dedicada a los santos médicos Cosme y Damián. A fray Juan de Zumárraga se atribuye esa fundación anexa a un hospital de indios forasteros, de ahí la advocación, pero para mediados del siglo xvi la capilla y el hospital estaban abandonados. En 1581 el arzobispo Pedro Moya de Contreras cedió estas instalaciones a los franciscanos descalzos como un hospicio para albergar a los misioneros que iban en tránsito hacia las islas Filipinas. Cuando estos religiosos se asentaron definitiva-

⁶¹ Manuel Ramírez Aparicio, *Los conventos suprimidos en México*, México, Imprenta de M. Aguilar, 1861, p. 160.

mente en la ciudad, en 1594 abandonaron San Cosme para ir a su nuevo convento de San Diego frente a la Alameda. Fue entonces que los franciscanos calzados tomaron la ermita bajo su administración y la convirtieron en una “ayuda de parroquia”.⁶² Es muy probable que de esa época provenga la imagen de la Virgen del Valle, la cual en 1621 ya tenía fama de milagrosa, como lo refiere fray Luis de Cisneros:

Tiene el convento de San Cosme de la orden de N.P. San Francisco, que dista de México media legua por la parte del poniente, una devota imagen que llaman del Valle, de gran devoción y de las ordinarias que esta ciudad tiene para sus necesidades.⁶³

Muy posiblemente la afluencia de peregrinos y el lugar estratégico en que se encontraba (una de las principales calzadas de entrada a la capital), movió a los franciscanos a fundar en esa ermita y convento su primera casa recoleta con el título de Nuestra Señora de la Consolación. En 1667, obedeciendo las patentes de los superiores, el comisario fray Hernando de la Rúa eligió San Cosme para que algunos religiosos se retiraran ahí a hacer vida de clausura, oración y penitencia y sin distracciones de administración parroquial. San Cosme era el lugar ideal, pues las limosnas llegaban gracias a la imagen y los frailes no tendrían que decir misas ni bautizar ni confesar. El arzobispo fray Payo de Ribera ordenó que la administración de los naturales pasara al convento de San Antonio de las Huertas, y ayudó con limosnas a la fundación.⁶⁴ El guardián de la nueva casa de recolección, los discretos y el

⁶² Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos. Narraciones históricas, anecdóticas y de costumbres mexicanas anteriores al actual estado social*, 2 vols., México, Imprenta Antonio García Cubas, 1904, p. 119.

⁶³ Luis de Cisneros, *Historia de el principio y origen...*, op. cit., p. 38.

⁶⁴ Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Crónica de la provincial del Santo Evangelio de México*, ed. facc. de la de 1698, México, Porrúa, 1982, pp. 65, 75, 81 y 84.

síndico eligieron patrono al rico mercader Domingo de Cantabrana, que se haría cargo de las necesidades de los frailes, y con su ayuda el templo fue reconstruido, dedicándose el 13 de enero de 1675.⁶⁵ A finales del siglo xvii vivían en el convento casi 30 religiosos.

La presencia de los recoletos hizo necesaria una elaboración de los orígenes milagrosos de la imagen. Dos cronistas franciscanos criollos —el descalzo fray Baltasar de Medina (1683) y el calzado fray Agustín de Vetancurt (1698)— dejaron noticia de los prodigiosos hechos en sus respectivas crónicas. La madre de una niña caída en un pozo había puesto una imagen de la Virgen en el pretil para salvar a su hija, y al momento las aguas del pozo subieron y la escultura inclinó la cabeza y alargó su mano para sacar a la criatura. Vetancurt explicaba que el marqués Del Valle, cuyas huertas estaban cercanas a San Cosme, tomó bajo su protección el santuario y su devoción le dio el título a la imagen venerada “en el altar mayor entre cristales”.⁶⁶ Medina, en cambio, señalaba que la madre ofreció la imagen a alguna iglesia que la quisiera y se desató una disputa entre San Cosme, cerca de donde se había dado el milagro, y la parroquia de la Veracruz, bajo cuya jurisdicción estaba la casa. La decisión se echó a suertes y en una urna se pusieron las cédulas, siendo la elegida, por voluntad divina, la de Nuestra Señora de la Consolación de San Cosme, de los franciscanos.⁶⁷

Juan Antonio de Oviedo, muy posiblemente el autor de esta sección del *Zodiaco mariano*, escogió la segunda versión, la de Medina, con la cual explicaba uno de los nombres de la imagen; el otro, el de

⁶⁵ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, op. cit., p. 157. Aunque este diarista señala que el convento era de descalzos y no de recoletos.

⁶⁶ Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano...*, op. cit., p. 133.

⁶⁷ Baltasar de Medina, *Crónica de la Santa Provincia de San Diego de México*, introd. de Fernando B. Sandoval, México, Academia Literaria, 1977 [1682], pp. 16 y ss.



Figura 8. Templo de San Cosme.

Nuestra Señora del Valle, lo refiere a una imagen bajo ese título que se veneraba en Itálica (Sevilla la vieja) y “que hizo semejante milagro con otro niño ahogado”.⁶⁸ Para reafirmar su erudita mención citaban el *Atlas marianus*, que por otras fuentes sabemos era obra del jesuita Gulielmus Gumpfenberg; esta obra, publicada en latín en 1657, con numerosas reediciones, hablaba acerca de las imágenes marianas “veneradas en todas las partes del mundo”. Con esta mención desautorizaba la referencia de Vetancurt al marquesado del Valle, le daban un timbre de erudición a la Compañía de Jesús y se ponía al mismo *Zodiaco* como un referente “autorizado” para hablar de las imágenes milagrosas.

Cayetano Cabrera corregía también la versión ya consagrada por la pluma del padre Vetancurt, pero en otro sentido. Este autor señala que en el archivo del convento existe un “testimonio auténtico” en el cual se asevera:

[...] haber movido la Señora sus ojos de misericordia a nuestro auxilio, no tanto en este trance de la niña, como en ocasión que cantándole esta religiosa comunidad la Salve, se fervorizó tanto [la imagen] que volvió a mirarla, quedando hasta hoy de esta manera, lo que perpetuó a la posteridad su agradecimiento en un bello lienzo de este asunto.⁶⁹

⁶⁸ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, op. cit., pp. 138 y ss.

⁶⁹ Cayetano Cabrera Quintero, *Escudo de armas*, op. cit., p. 182.

Sin negar el milagro de la niña salvada del pozo, el movimiento de cabeza de la imagen se vinculaba en cambio con la comunidad recoleta que administraba el santuario.

Al igual que las otras imágenes aquí mencionadas, ésta siguió teniendo una fuerte presencia en el siglo XIX. Manuel Ramírez Aparicio menciona que la Virgen de la Consolación: “ha sido por casi dos centurias [...] el imán de los corazones piadosos”, y señala que “en otro tiempo tenía asida con una mano la efigie de una niña y al presente solo la tiene esculpida en su vestidura metálica”.⁷⁰ Manuel Rivera Cambas, por su parte, señalaba que a finales de 1854 los dos religiosos que vivían en el convento lo abandonaron, pero el templo se convirtió en parroquia en 1862, cuando la antigua sede en San Antonio de la Huerta cayó en desuso. El mismo autor menciona que en enero de 1881 la iglesia tuvo una remodelación a expensas de algunos bienhechores, con adornos “sencillos pero de buen gusto”.⁷¹ La imagen sigue hasta nuestros días en el altar mayor del templo de San Cosme, pero sin el culto que tuvo en el periodo virreinal.

Santa María de la Redonda

A los pocos años de su arribo a la capital, los franciscanos recibieron del obispo Zumárraga la administración parroquial de los cinco barrios indígenas de la ciudad. Cuatro de ellos eran administrados desde la capilla de San José de los Naturales, vecina al convento grande de San Francisco; la quinta lo era desde la casa-colegio que tenían en Santiago Tlatelolco. Después de agrias disputas con el arzobispo fray Alonso de Montufar entre 1565 y 1570, tuvieron que ceder las dos capillas orientales

⁷⁰ Manuel Ramírez Aparicio, *Los conventos suprimidos...*, op. cit., p. 499.

⁷¹ Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco*, op. cit., vol. I, p. 333.

(San Pablo y San Sebastián) al clero secular, y sólo se quedaron con la administración de San Juan Moyotlan, Santa María Cuepopan (o Tlaquechiucan) y Santiago Tlatelolco.

Para asegurarse que no volviera a suceder otro despojo, en 1589 solicitaron al virrey marqués de Villamanrique les diera la posesión oficial de esas parroquias, hecho que quedó registrado por el cronista indígena Domingo Chimalpáhin en su *Diario* el 29 de noviembre. Ocho años después los religiosos fundaron un convento vecino a la capilla parroquial de Cuepopan para asegurarse su control. De nuevo el cronista Chimalpáhin dejó asentado:

El jueves 14 de agosto de 1597 entraron los religiosos a Santa María de la Asunción la Redonda; entraron con licencia del Santo Padre y del rey, para quedarse allí a perpetuidad. Y el domingo 19 de octubre se llevó en procesión nuestra señora Santa María que se fundó en San José.⁷²

Esta es la primera mención que tenemos de la presencia de una imagen de la Asunción en el templo parroquial. El éxito de esta fundación no se hizo esperar, y en 1612 los franciscanos ponían los cimientos para un nuevo convento y una nueva iglesia.⁷³

⁷² Domingo de San Antón Chimalpáhin, *Diario*, paleog. y trad. de Rafael Tena, México, Conaculta (Cien de México), 2001, p. 69. El cronista añade: “Entonces era provincial fray Juan Lazcano, y el primer guardián que allí se estableció fue fray Diego Tendón, con otros religiosos. Esto ocurrió en tiempos de los principales don Miguel García Ixtlahuel y Diego Sánchez, del alcalde Andrés García Cohuacuech, y de los regidores Nicolás Hernández y Matías Fernández”.

⁷³ “El sábado 8 de diciembre de 1612, fiesta de la Concepción de Nuestra Señora, en tiempos del comisario fray Juan Zurita, con una procesión muy solemne los religiosos de San Francisco enterraron oro en Santa María la Redonda en Cuepopan, a fin de señalar el sitio en que se comenzaron a poner los cimientos para construir la nueva portería, donde habría de decirse la misa mientras se construía el nuevo dormitorio y la nueva iglesia de los religiosos; y cuando ya la iban a construir se demolió la iglesia vieja”, *ibidem*, p. 307.

Unos años después, en 1615, el cronista fray Juan de Torquemada se quejaba de que, con ese desmembramiento, la parroquia de San José de los Naturales había visto disminuidas sus limosnas. Él mismo describe cómo, antes de la separación, se hacía una procesión el día de la Asunción desde San Francisco a la ermita, pero después de que se hizo parroquia independiente, “ellos hacen su celebración sin correspondencia de otros”. Es significativo que en ningún momento este cronista mencione culto alguno a una imagen milagrosa.⁷⁴ Tampoco lo hace en 1621 fray Luis de Cisneros, quien no incluye a Santa María la Redonda en su lista de “las milagrosas”. Sin embargo, en los 20 años siguientes la actividad taumatúrgica de la imagen se volvió incuestionable, muy posiblemente por las necesidades del barrio de indios y de los religiosos del convento, quienes seguían haciendo procesiones con la imagen en el barrio. Ésta ya era tan popular a mediados del siglo XVII que en un cuadro del pintor José Juárez, en el que describe un milagro de San Francisco, aparece representada en un lugar prominente de la habitación donde el prodigio se realiza. Es muy significativo que dicha pintura se encontrara en el convento grande de la orden en la capital y que para los religiosos que lo habitaban resultara un referente muy conocido.⁷⁵

En el *Diario* de Gregorio de Guijo una extensa noticia de 1662 nos muestra que para entonces la imagen ya había adquirido una fama de milagrosa en toda la ciudad. Señala el diarista que ese año el virrey conde De Baños solicitó a los franciscanos que la imagen milagrosa de Nuestra Señora de la Asunción fuera llevada al palacio para pedirle la salud de la virreina. Al parecer Santa María la Redonda estuvo un tiempo de visita en palacio, y cuando la salud de la enferma mejoró, “trataron de volver la



Figura 9. Templo de Santa María la Redonda.

Santa imagen a su casa [...] el lunes 14 de agosto se armó en los corredores de palacio en lo alto un altar adornado de mucha plata y cera”; la misa mayor fue cantada por importantes miembros del cabildo diocesano (Simón Esteban, Isidro Sariñana y Juan de la Peña Butrón), quienes fueron acompañados de los músicos y cantores de la capilla catedralicia. Después, a las tres de la tarde, “salió de palacio la procesión llevando en hombros la imagen de los frailes de San Francisco, y la alumbraban los hijos del virrey y sus criados, y él iba detrás de la imagen acompañado de toda la nobleza, audiencia y religiones, excepto la del Carmen”. En el camino a su santuario, la imagen entró a visitar los templos de San Francisco, Santa Isabel y la Concepción, y “todas las iglesias por donde pasó repicaron y se acabó este acto a más de las seis de la tarde”; el diarista termina señalando que “le acompañó toda la ciudad”.⁷⁶

Esta ceremonia mostraba el prestigio que ya tenía para entonces Santa María la Redonda, lo que permitió que su iglesia fuera reconstruida en 1677. Dos años después, en 1679, la imagen, que no estaba en el altar mayor sino en uno lateral, fue colocada en una capilla especialmente construida para ella por orden del comisario general de la orden fray Francisco Treviño, quien no sólo consiguió las

⁷⁴ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Lib. XVII, cap. 8, vol. V, México, UNAM, 1979-1983, p. 340.

⁷⁵ Agradezco a Rogelio Ruiz Gomar esta referencia.

⁷⁶ Gregorio Martín de Guijo, *Diario (1648-1664)*, op. cit., pp. 174 y ss.



Figura 10. Imagen de Santa María la Redonda. José Juárez, detalle.

limosnas necesarias de los fieles sino que además eligió el convento anexo como su lugar de habitación hasta su regreso a España. La Virgen de la Asunción estaba colocada en un nicho en medio de un hermoso retablo dorado, y la sostenían “en los hombros y en las manos muchos ángeles de talla”.⁷⁷

⁷⁷ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, *op. cit.*, p. 136. Respecto a fray Francisco Treviño, véase Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977, p. 327.

A finales del siglo el cronista criollo fray Agustín de Vetancurt daba una amplia noticia de la imagen en su *Teatro Mexicano*, impreso en 1698. En él no sólo hacía una especial mención de la prodigiosa imagen, sino además informaba que en su tiempo no existía ninguna referencia a sus orígenes. Para llenar esta laguna, nos cuenta, se dedicó a preguntar a los ancianos, cuando era guardián de dicho convento, y éstos le informaron que el comisario general de los franciscanos, fray Rodrigo de Zequera, había mandado desde España un cajoncillo con rostro y manos de una imagen. Una india devota recibió esas piezas del guardián de Cuepopan, porque tenía en su casa unos oficiales artesanos que se habían ofrecido a completar la escultura con pasta de caña. Pero “yendo la matrona a visitar un día a sus oficiales, no halló mas que la sagrada imagen de talla entera, el rostro esforzado y los ojos viendo al cielo, en que daba a entender que era del cielo aquella imagen”. Vetancurt agregaba que el Lunes Santo salía en procesión de su templo acompañada de caballeros de hábito y seculares, “teniéndose por infeliz el que aquel día no vido la cara de tan milagroso bulto”. Se le sacaba con motivo de las sequías y de los incendios, como el de la iglesia de San Agustín de 1676, que se aplacó con la llegada de la imagen. En 1670 y 1696 fue sacada en procesión solemne para pedir lluvias y se la llevaba a los conventos de monjas de la orden, Santa Isabel y Santa Clara.⁷⁸ Durante la Semana Santa su procesión llevaba más de 4 000 luces.⁷⁹

El *Zodiaco mariano* repite estas narraciones casi con las mismas palabras, matizando sólo la descripción de su factura, que Vetancurt parecía atribuir a unos oficiales huidizos y no a un verdadero milagro. El autor de estos agregados, muy posiblemente

⁷⁸ Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano...*, *op. cit.*, pp. 132 y ss. Fray Rodrigo de Zequera fue comisario entre 1575 y 1582.

⁷⁹ José María Marroqui, *La ciudad de México*, vol. II, México, Jesús Medina Editor, 1969, p. 116.

te Juan Antonio Oviedo, señalaba: “estando la obra todavía muy imperfecta [los oficiales] la pusieron en un aposento bien cerrado, guardándola por algunos días mientras la materia se secaba. Al cabo de ellos, entrando en el aposento, hallaron la estatua perfectamente acabada como hoy está”.⁸⁰ Con este agregado, la imagen pasaba a convertirse en una escultura prodigiosa que se había construido a sí misma. Oviedo añadía también otro dato curioso sobre las procesiones de Semana Santa: “siendo innumerable el concurso de la gente que la acompaña, especialmente mujeres; son muchísimas las que van con velas de cera encendidas”. La noticia parecería confirmar que el culto estaba muy arraigado para entonces.

Sin embargo, la descripción de Oviedo contrasta con la que hace su contemporáneo Cayetano Cabrera Quintero, quien señalaba que la cabeza de la imagen había sido robada a finales del siglo xvii, y unos “ensambladores” le colocaron una nueva en sustitución, lo que hizo exclamar al pintor Juan Correa: “No eres tu Señora, no eres tú”; y el cronista agrega: “como que la hubiera variado del todo quien le había quitado la cabeza”. El comentario final, en un autor por demás crédulo como él, es aún más curioso: “Y aún a este degüello lastimoso ha querido atribuirse lo muerto que se ve hoy el séquito y culto de esta imagen, y no ser ya ni sombra del que fue”.⁸¹

Muy posiblemente este decaimiento del culto fue la causa para que otro comisario general de los franciscanos —fray Fernando Alonso González—, desde el inicio de su gestión en 1723 se interesara por remozar la capilla de la Virgen, enriqueciéndola con joyas y objetos preciosos, y le mandara construir una nueva capilla en forma circular (“como el panteón de Roma”), iniciada en 1730. Decorada con vistosos azulejos y “corpulentos espejos”, la construc-

ción sirvió para guardar la imagen que fue colocada en una “cristalina vidriera de tres varas”. El peso de la obra afectó el presbiterio del viejo templo, por lo que fue necesario reforzarlo con “pilastras, cadenas, soleras y arbotantes”. Al igual que el padre Treviño, este nuevo comisario también eligió el convento de Santa María como lugar de su residencia, espacio donde murió en 1734. Es muy significativa la presencia de los comisarios como impulsores del culto (recuérdese que un comisario estaba mencionado en sus orígenes) y que sus promotores hayan elegido el convento anexo al santuario para vivir, y no San Francisco el Grande, como era la costumbre.⁸²

No sabemos qué efecto tuvo este último impulso renovador de la capilla en el culto, pero las palabras de Cayetano Cabrera sobre su decaimiento nos hacen pensar en un enfriamiento de la devoción. Dicho autor incluso tiene palabras muy duras para la renovación promovida por el padre González:

Ya no había lugar para un sepulcro en su cacicísimo templo [a causa de la epidemia] [...] porque añadiéndose a este común daño la obra de una mal reglada y voluntaria arquitectura, en la circular fábrica y corrida bóveda de un Camarín que censuró el arte, horno monstruoso o baño que llaman Temaxcalli los indios, destrozó la otra fábrica y lleva la misma pena en su derribo, quedando sin uno y sin otro.⁸³

El mismo autor nos habla a continuación de la gran mortandad que hubo en el barrio durante la epidemia de 1737, tanta que se olvidaron las continuas peleas a pedradas que sus habitantes tenían con los de Tlatelolco.

En 1753, con la muerte del fraile que se hacía cargo de la parroquia, ésta se secularizó por orden

⁸⁰ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, *op. cit.*, p. 136.

⁸¹ Cayetano Cabrera Quintero, *Escudo de armas*, *op. cit.*, p. 257.

⁸² Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista...*, *op. cit.*, pp. 331 y ss. Juan Francisco Sahagún de Arévalo y Juan Ignacio Castorena y Ursúa, *Gaceta de México*, *op. cit.*, 2 de enero de 1735, vol. II, pp. 229 y ss.

⁸³ Cayetano Cabrera Quintero, *Escudo de armas*, *op. cit.*, p. 254.

episcopal como parte de la campaña general que se llevaba por entonces en la Nueva España. A pesar de las continuas peticiones de los franciscanos para que se les restituyera en el curato, a partir de entonces éste sería administrado por el clero secular. Sin embargo, la parroquia, como toda la zona noroeste de la capital, estaba muy despoblada a causa de la epidemia y de la emigración.⁸⁴ Con todo, la imagen no había dejado de tener culto y, según el diarista Castro Santa Ana, cuatro años después de la secularización, ésta era llevada en andas por las calles: “La tarde del 4 [de abril de 1757] salió la procesión de la Divina Señora y milagrosa imagen de nuestra Señora de la Asunción, conocida por nuestra Señora Santa María de la Redonda”.⁸⁵

Muy posiblemente para darle impulso a la parroquia, el arzobispo Alonso Núñez de Haro promovió la creación del cementerio de Santa Paula, muy cercano a la antigua iglesia franciscana, cuya consagración solemne se hizo en 1784. Dicho espacio se creó para servir al hospital de San Andrés, pero muy pronto se utilizó también para todos los vecinos del barrio, e incluso el conde de Regla se enterró ahí.⁸⁶ Para entonces, el culto debió enfrentarse de nuevo a un proceso de estancamiento dado el auge que comenzó a tener, como veremos, el santuario de Nuestra Señora de los Ángeles, situado en esos rumbos de la capital.

Esto explicaría, quizá, que más de 100 años después, a finales del siglo XIX, Rivera Cambas mencione la decadencia de la fiesta de la Asunción en el templo de Santa María la Redonda, la cual

⁸⁴ María Teresa Álvarez Icaza, “Los indios y las ciudades de Nueva España. La secularización de doctrinas de indios en la ciudad de México”, en Felipe Castro (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, IIH-UNAM, 2010, pp. 303-325.

⁸⁵ José Manuel de Castro Santa Ana, “Diario de sucesos notables”, en *Documentos para la historia de México*, vol. VII, México, Imprenta de Juan R. Navarro, 1854, p. 119.

⁸⁶ Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco...*, op. cit., vol. II, p. 68. José María Marroqui, *La ciudad de México*, vol. I, México, Jesús Medina editor, 1969, p. 116.

[...] antes era enteramente igual a la de los Ángeles [...] amenizada con los fuegos artificiales, la abundancia de fruta, los muchos figones improvisados en que había mole de guajolote y pulque colorado; la procesión se verificaba á las doce del día bajo un sol abrasador y en la tarde continuaba el entusiasmo acabando en la noche con bailes.

El comentario finaliza con una curiosa conclusión: “la gran fiesta que aún extrañan los vecinos de aquel barrio, aunque la de los Ángeles, que todavía se verifica muy ruidosa, los compensa de la falta lamentada”.⁸⁷

Por las mismas fechas, a finales del siglo XIX, José María Marroqui describía el presbiterio del templo:

[...] adornado con un pavimento de treinta mil azulejos que remedan la porcelana China. Lo interior está adornado con grandes espejos y algunas reliquias. En el lugar principal que da vista a la iglesia está la imagen de la Virgen en un nicho. La cúpula y fanal por la parte exterior está revestida por treinta y seis mil azulejos de loza de Puebla.⁸⁸

En la actualidad la iglesia sigue en pie y la imagen aún se conserva en el altar mayor, pero sin ningún culto especial.

Dos nueva imágenes en la segunda mitad del siglo XVIII

Cuando el jesuita Juan Antonio Oviedo escribía respecto a la imagen de Santa María la Redonda, señalaba que dicha parroquia de indios, la cual estuvo a cargo de los franciscanos, “poco ha que se convirtió en parroquia y curato de clérigos”. Sin embargo, tan poco notoria información encerraba un hecho de una gran trascendencia, tanto para la ciudad como

⁸⁷ Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco...*, op. cit., p. 67.

⁸⁸ José María Marroqui, *La ciudad de México*, op. cit., p. 115.

para los nuevos cultos aparecidos en ella durante las últimas décadas de esa centuria. Por tanto, debemos preguntarnos: ¿cómo afectó la secularización a la veneración a las imágenes milagrosas? Dos imágenes cuyo culto se inició en este periodo nos pueden servir para entender el proceso.

La Virgen de la Macana

La última referencia que hace el *Zodiaco mariano* acerca de imágenes milagrosas de la ciudad de México es la de la Virgen de la Macana, devoción íntimamente ligada a las misiones del norte y a la rebelión de Nuevo México. Juan Antonio de Oviedo, autor indiscutible de esta parte, señala que su primera factura fue la de una escultura de bulto, traída a México por los franciscanos en el siglo XVI, copia de una Virgen del Sagrario venerada en Toledo. La alusión a esta última imagen estaba sacada de Vetancurt, quien señalaba en su *Teatro* que en Nuevo México se le veneraba y que había curado a la hija del alguacil mayor de Santa Fe. Sin embargo, el cronista franciscano en ninguna parte mencionaba el culto a una Virgen de la Macana, por lo que seguramente en 1698 dicha devoción no existía aún en el ámbito franciscano, y ésta debió desarrollarse hasta las primeras décadas del siglo XVIII, siendo alrededor de 1750 que la leyenda quedó fijada.

Oviedo, quien la recogió poco antes de concluir la obra, describe la imagen acompañando a fray Marcos de Niza en su expedición al norte, y trasladándose después (en 1596) con el grupo explorador a las órdenes de Juan de Oñate, conquistador de Nuevo México, en donde permaneció siendo objeto de gran veneración. En 1680, con motivo del alzamiento indígena que provocó la muerte de 21 franciscanos, la imagen fue partida por la mitad debido a un golpe de macana de un indio rebelde, hecho que le dio su nombre popular. El *Zodiaco* agregaba:



Figura 11. Virgen de la Macana.

No sufrió el cielo sacrilegio tan execrable sin enviar inmediatamente al impío agresor el castigo. Porque según constante tradición apareció a vista de todos un demonio, que arrebatando al sacrilego malhechor lo ahorcó de un árbol de aquel campo, aunque otros dicen que él mismo, como otro Judas, desesperado se colgó.

El cronista prosigue narrando que dos misioneros sobrevivientes tomaron la imagen y la llevaron al pueblo de Tlalnepantla, donde se le construyó una “suntuosa capilla”. Allí permaneció hasta el 26 de enero de 1755 cuando, a raíz de la secularización de dicha doctrina, fue trasladada al convento grande

de San Francisco de la capital, en cuya capilla del noviciado “al presente es venerada”. La narración termina con el milagro acaecido durante la traslación de la Virgen al atrio de su nueva casa: “cuando se repicaban las campanas se quebró la lengüeta o badajo de una esquila, y cayendo de la torre sobre el numeroso gentío, a ninguna persona hizo daño alguno”.⁸⁹

El mismo año que salía impreso el *Zodiaco*, el franciscano fray Felipe Montalvo daba a las prensas un *Novenario* que, además de varias oraciones, traía una pormenorizada relación de la historia y los milagros de dicha imagen.⁹⁰ Esta fue sin duda la fuente de donde Oviedo sacó su información, pues en ella aparecen todos los referentes señalados en el *Zodiaco*, salvo uno: mientras que Oviedo dice que la cabeza de la imagen quedó dividida y hasta hoy no se han podido unir las dos partes, en la versión de Montalvo el golpe no pudo destruir la belleza del rostro y sólo dejó una pequeña señal, como herida, en la frente.

Ilona Katzew, quien ha estudiado esta devoción, hace referencia a varios grabados y a tres pinturas donde aparecen representados tanto los frailes muertos durante la rebelión como el indio sacrílego ahorcado y la pequeña hendidura en la frente de la imagen, lo cual la convertía en mártir. Para esta autora, el gran impulso que se dio al culto en la segunda mitad del siglo XVIII se debió tanto al traslado a la capilla del noviciado en el convento de San Francisco (y después al altar mayor de su iglesia), y a la novena de Montalvo, como al hecho de que los franciscanos buscaban reivindicar su labor evangelizadora frente a los ataques de que eran objeto por parte de las autoridades borbónicas después de que

⁸⁹ *Ibidem*, p. 170.

⁹⁰ Felipe Montalvo, *Novena de la purísima madre de Dios y Virgen Inmaculada María en su santísima imagen, con título de Nuestra Señora de la Macana, que se venera en el convento de N-P. San Francisco de México: con una breve relación de la misma sacratísima imagen*, México, Herederos de Doña María de Ribera, 1755.

sus doctrinas fueron secularizadas. Desde el siglo XVII los religiosos se quejaban de los abusos cometidos por los gobernadores de Nuevo México contra los indios y los frailes, abusos que en el siglo XVIII se extendían ya a todas las regiones del continente; por ello, impulsar la devoción a esa imagen tenía una clara intención política al señalar que los frailes y la Virgen no sólo habían sido mártires de la rebelión indígena: lo eran ahora de las abusivas autoridades virreinales.⁹¹

En el siglo XIX la imagen pasó a la iglesia de *Corpus Christi*, después de los aciagos acontecimientos que afectaron a mediados de la centuria al convento de San Francisco *el Grande*. Antonio García Cubas registra que estaba ahí en 1904.⁹² Unas décadas después, cuando este templo dejó de ser un lugar de culto, la Virgen de la Macana regresó a la iglesia de San Francisco, en donde hoy en día se encuentra.

Nuestra Señora de los Ángeles, en Tlatelolco

Después de la gran epidemia que asoló la ciudad entre 1737 y 1738, comenzó a surgir un santuario en una ermita abandonada en Asunción Izayoc, barrio que se encontraba entre el convento de Santiago Tlatelolco y el pueblo de San Miguel Nonoalco. En la década de los cuarenta ahí se veneraba una imagen pintada en un muro con la advocación de Nuestra Señora de los Ángeles coronada por la Trinidad, una advocación de fuerte raigambre franciscana a la que estaban dedicadas todas las portadas laterales o de “porciúncula” de los templos de esa orden. La Virgen de Izayoc se consideraba protectora contra catástrofes naturales, inundaciones y terremotos, y de ella se decía que se había renovado milagrosamente, por lo que entre 1740 y 1745

⁹¹ Ilona Katzew, “La Virgen de la Macana. Emblema de una coyuntura franciscana”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 72, 1998, pp. 39-69.

⁹² Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos*, op. cit., p. 64.

la capilla fue remodelada con las limosnas populares; la gente del barrio organizaba alrededor de su ermita una celebración que incluía comilonas y embriaguez, sobre todo en su fiesta el 2 de agosto. El arzobispo Juan Antonio Vizarrón consideró el culto a esa imagen como idolátrico y en todo caso excesivo, pues llevaba a cometer serios pecados.⁹³ Por ello, en 1745 este prelado mandó cerrar el templo durante siete meses y ordenó ocultar la imagen —que se cubrió con petates y placas de madera—, lo que fue un duro golpe para la fiesta patronal y para los franciscanos que la administraban desde su convento de Tlatelolco.

Sin embargo, las órdenes episcopales no fueron respetadas y dos años después, en 1747, el gobernador indígena de la parcialidad, Benito Alvarado Moctezuma, que también fungía como mayordomo de la capilla, organizó una cofradía en honor a la imagen, recolectó limosnas entre indios y españoles para reconstruir la ermita, llamó a los franciscanos para celebrar misas en ella y presionó a las autoridades para que la imagen fuera descubierta otra vez. Para entonces, además de la pintura del muro existía en la ermita un lienzo de Nuestra Señora de los Ángeles y una imagen del bulto de la misma advocación.⁹⁴ Ese año murió el arzobispo Vizarrón y se inició una etapa de tolerancia hacia el nuevo culto, hasta que en 1752 el provisorato, con el apoyo del nuevo arzobispo Manuel Rubio y Salinas, volvió a prohibir las misas en la ermita y a ver con malos ojos dicha devoción, que seguía prestándose para borracheras y excesos.⁹⁵ Esta pudo ser la razón por

la cual Juan Antonio Oviedo, en 1755, no mencione a Nuestra Señora de los Ángeles de Tlatelolco en el *Zodiaco mariano*. La difícil situación social para promover esa imagen estaba además inmersa en el proceso de secularización parroquial en la capital que llevaba a cabo el arzobispo Rubio y Salinas, y que sería continuada por su sucesor Antonio de Lorenzana. La doctrina de Tlatelolco, tras una década y media de conflicto con los franciscanos, se secularizó finalmente en 1771, conservando los frailes su convento, pero trasladándose la nueva sede parroquial a la iglesia de Santa Ana en 1772.

Fue en este contexto, y por la necesidad de controlar la zona por parte del arzobispado y del clero secular encargado de la nueva parroquia, que se renovaron los intentos por restaurar el antiguo culto franciscano. De hecho el juez enviado por el arzobispo para realizar la secularización de Tlatelolco, Miguel Primo de Rivera, había abogado personalmente por conservar la capilla de los Ángeles, e informó que contaba con muros de tezontle, columnas de cantería y “una imagen muy hermosa pintada en la pared”. El funcionario de la catedral había procurado, al parecer sin éxito, que los cantores se hicieran cargo del cuidado de ésta y de su imagen, pero curiosamente en su informe no menciona que la pintura tuviera un origen milagroso. Esta actitud de apoyo contrasta con su posición frente a otras capillas del barrio, que por su excesivo número (había 72 en la parcialidad) y su precaria condición, recomendaba demoler, lo cual se comenzó a realizar desde entonces.⁹⁶ Fue sin duda a causa de esa campaña de destrucción de capillas en la demarcación de la parroquia de Santa Ana, que los indios de esos barrios, privados de sus centros de culto, se desbor-

⁹³ AGN, Bienes Nacionales, vol. 117, exp. 2, 27 de octubre de 1745. Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México en el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1987, p. 155.

⁹⁴ Concepción Amerlinck, “La iglesia y la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles”, en *Memorias de la Academia Hispanoamericana de Ciencias, Artes y Letras*, México, 2002, p. 239.

⁹⁵ Véase Paul Ramírez y William B. Taylor, “Out of Tlatelolco’s Ruins: Patronage, Devotion and Natural Disaster at the Shrine of our Lady of the Angels, 1745-1781”, en *Hispanic American*

Historical Review, núm. 93: 1, 2013, pp. 33-65. También Cristina Cruz González, “Mexican Instauration: Devotion and Transformation in New Spain”, en *Religion and the Arts*, núm. 18, 2014, pp. 87-113.

⁹⁶ María Teresa Álvarez Icaza, “Los indios y las ciudades...”, *op. cit.*, p. 321.

daron en una de las pocas que, como veremos, tuvo un apoyo incondicional de las autoridades.

Como se puede ver, las condiciones habían variado desde la época del arzobispo Vizarrón, y el episcopado y sus funcionarios estaban ahora abiertos a promover la renovación de la capilla. En 1776, un año especialmente catastrófico por los continuos terremotos que asolaron la ciudad, el sastre José de Haro inició las gestiones para restaurar el culto y renovar la capilla, encontrando apoyo para su proyecto en varios gremios. Con una suntuosa procesión, posiblemente con aquella imagen de bulto que imitaba la pintada, se dio inicio al nuevo culto el 2 de agosto, fiesta de la advocación, con lo cual se intentaba aplacar la ira divina por intermediación de la milagrosa “Señora”. Al año siguiente, en 1777, el sastre daba a la imprenta una *Novena* para solicitar los favores celestiales, la cual traía un grabado con la imagen y a cuyo rezo el arzobispo Núñez había concedido 80 días de indulgencia.⁹⁷ Por ese tiempo José de Haro escribía también una crónica de cómo había llegado a ser su ferviente devoto y de la maravillosa preservación de la imagen en un medio tan hostil, sobre todo del rostro y de las manos.⁹⁸ Dicho manuscrito sería muy utilizado por los autores posteriores. Ese año de 1777 dos connotados arquitectos —Ildefonso de Iniesta Vejarano y Francisco Antonio Guerrero y Torres— y dos pintores afamados —Francisco Antonio Vallejo y José de Alcibar— hicieron “peritajes” al muro y a la imagen, y coincidieron en declarar su permanencia como un hecho sobrenatural.⁹⁹ A diferencia de lo que

había hecho Vizarrón, el nuevo arzobispo —Alonso Núñez de Haro y Peralta— autorizó el culto en 1780 y puso el santuario bajo la jurisdicción directa del episcopado, a quien debía rendirle cuentas el encargado, y no al párroco de Santa Ana.¹⁰⁰

En 1781 salió a la luz la primera obra impresa acerca del santuario, una *Breve noticia* escrita por el clérigo Pablo Antonio Peñuelas, con base en las noticias dadas por Haro.¹⁰¹ Con el impreso de Peñuelas se fijó una tradición que muy posiblemente fue elaborada a lo largo de las tres décadas anteriores, pues nadie hace mención a ella antes de 1740. Narra el cronista que durante una inundación acaecida en 1580 en el barrio de Coatlán, en Tlatelolco, la corriente arrastró una imagen de la Virgen de los Ángeles, que fue rescatada por un noble indígena llamado Itzayoque (nótese la similitud con el nombre antiguo del poblado), quien le construyó un pequeño oratorio. Cuando la pintura comenzó a deteriorarse, el cacique ordenó que la copiaran directamente en la pared de adobe de la capilla. Según el cronista, el oratorio fue oficialmente reconocido en 1595, y los franciscanos se encargaron de su administración. En 1607 y 1629 la capilla sufrió importantes destrozos debido a las inundaciones que se sucedieron, pero la imagen se libró milagrosamente del deterioro. Es difícil no relacionar el tema de la prodigiosa preservación que se atribuye a la Virgen de Tlatelolco con una narración similar acerca de otra imagen de Nuestra Señora de los Ángeles aparecida en el contexto franciscano del siglo xvii en Tecaxic.¹⁰²

⁹⁷ José de Haro, *Novena de la Purísima Concepción que con la sagrada advocación de Nuestra Señora de los Ángeles, se venera en su Capilla extramuros de México en el curato de Santa Anna*, México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1777. *Apud* Cristina Cruz González, *op. cit.*, p. 113.

⁹⁸ La crónica fue impresa y se incluyó en el libro de José Bertruccos, *Apuntes históricos sobre la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles y su santuario en la ciudad de México*, México, Escuela Tipográfica Salesiana, 1923, pp. 46 y ss.

⁹⁹ Concepción Amerlinck, *op. cit.*, p. 243. El hecho recuerda lo

que había realizado Miguel Cabrera varias décadas atrás con la imagen de la Virgen de Guadalupe.

¹⁰⁰ María Teresa Álvarez Icaza, “Los barrios y las devociones en la nueva parroquia de Santa Ana”, en Marcela Dávalos (coord.), *De márgenes, barrios y suburbios en la ciudad de México. Siglos xv-xix*, México, INAH, 2012, pp. 17-29.

¹⁰¹ Pablo Antonio Peñuelas, *Breve noticia de la prodigiosa imagen de nuestra Señora de los Ángeles*, México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1781.

¹⁰² Cristina Cruz González, *op. cit.*, pp. 97 y ss.



Figura 12. Santa María de los Ángeles, grabado.

Cristina González, quien ha estudiado el tema, señala que, a partir de la edición de la obra de Peñuelas, comenzaron a imprimirse varios grabados de la imagen que estaban insertos en novenas (1797), y en las patentes de la cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles que funcionaba en el templo.¹⁰³ En todos esos grabados aparece la imagen de la Virgen coronada por una Santísima Trinidad representada con tres personas iguales, iconografía cuya ortodoxia se había cuestionado en el Cuarto Concilio Provincial mexicano. Este elemento no existía en la pintura original, que era posiblemente

¹⁰³ *Ibidem*, p. 102.



Figura 13. Templo de Nuestra Señora de los Ángeles.

más convencional en la representación de la Trinidad, y de la que sólo quedaba visible la paloma del Espíritu Santo, como hasta hoy.

En dos décadas el nuevo culto se había vuelto muy popular, tanto que alrededor de 1782 comenzó a construirse un nuevo y suntuoso santuario que se concluyó en 1808 bajo la dirección del arquitecto José Antonio González Velázquez.¹⁰⁴ La obra recibió el apoyo del arzobispo y del virrey, de los prominentes miembros del cabildo de la catedral y de ricos benefactores, como lo menciona en 1801 un nuevo panegirista de la imagen, el franciscano Pedro Pablo Patiño. Este autor describía la imagen vestida con telas de seda y cubierta de joyas y oro, como si fuera una escultura, aunque de hecho era una pintura mural.¹⁰⁵

Para entonces el culto había alcanzado dimensiones insospechadas. Juan de Viera, un cronista de la capital, dejaba esta noticia en 1778:

Nuestra Señora de los Ángeles, así intitulada por la que está pintada sobre una pared de adobe y que a pesar de los tiempos se conserva intacta, bien que la devoción y culto de los fieles la tienen bajo cristales y en

¹⁰⁴ Concepción Amerlinck, *op. cit.*, pp. 259 y ss.

¹⁰⁵ Pedro Pablo Patiño, *Disertación crítico-theo-filosófica sobre la conservación de la santa imagen de Nuestra Señora de los Ángeles*, México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1801.

riquísimo marco de plata maciza. Son tantos los prodigio que está haciendo por medio de esta Santa Imagen la Madre de Dios, que de la mañana a la noche está frecuentada su capilla de todos los fieles y aún de los príncipes que gobiernan, como es el Señor virrey y arzobispo, togados y personas de primera esfera.¹⁰⁶

Paul Ramírez y William Taylor, en un importante trabajo acerca del santuario, han señalado las precarias condiciones que vivía la demarcación de Tlatelolco a mediados del siglo XVIII. Con tan sólo 2 500 familias indígenas, la extensa parroquia estaba bastante despoblada, en parte a causa de la terrible epidemia de 1737, pero también porque la falta de agua potable, las continuas inundaciones y las abusivas demandas de los gobernadores de la parcialidad provocaban la migración hacia otras zonas de la ciudad menos problemáticas. La promoción debió recibir el apoyo del virrey y del arzobispo como un medio para repoblar un barrio muy golpeado por las catástrofes. Por otro lado, las autoridades indígenas de la parcialidad de Tlatelolco veían en la devoción un instrumento para recuperar su prestigio e ingresos, y reactivar los lazos comunitarios. Finalmente ayudó también la presencia de españoles y mestizos de los gremios y del pequeño comercio que con sus limosnas hicieron posible el resurgimiento de este espacio de culto.¹⁰⁷ Sólo así se explica que en unos cuantos años el santuario hubiera alcanzado tal popularidad.

Ante el éxito de la devoción, las monjas “cacicas” del convento de *Corpus Christi* solicitaron en 1779 al rey la construcción de un nuevo monasterio para indias nobles anexo al santuario de Nuestra Señora de los Ángeles en el barrio de Tlatelolco. Dada la veneración que comenzaba a tener la peculiar ima-

gen y las donaciones que llegaron para remodelar la capilla, las religiosas veían factible que la nueva fundación propuesta tuviera recursos para funcionar.¹⁰⁸ No contaban, sin embargo, con la ambición del cura párroco de Santa Ana, en cuya jurisdicción se estaba gestando el incipiente culto, que veía en la capilla un beneficio para la parroquia y cuyo informe negativo respecto de la fundación influyó en el arzobispo Alonso Núñez de Haro, quien se opuso abiertamente a ella en 1784. Además de la opinión adversa del párroco, debió pesar también en la decisión del prelado que las monjas solicitaran estar bajo la jurisdicción de los franciscanos, en vez de sujetarse, como la mayoría de los monasterios femeninos, a la autoridad episcopal. Tres décadas de conflictos entre los religiosos y los obispos a raíz de la secularización de las parroquias regulares pesaban demasiado, y el episcopado no estaba dispuesto a dar marcha atrás en su pretensión de limitar lo más posible los espacios de actuación de las órdenes religiosas.¹⁰⁹ En 1806 otro intento fallido, ahora de las carmelitas descalzas, puso en evidencia el importante papel que había adquirido ese santuario y lo atractivo que eran sus recursos económicos procedentes de limosnas para algunas comunidades femeninas reformadas y con escasos ingresos. Finalmente lo que sí se consiguió fue fundar un colegio para mujeres indígenas no enclaustradas, el cual funcionó anexo al santuario durante más de 50 años.¹¹⁰

¹⁰⁸ Los documentos del caso se encuentran en AGN, Templos y Conventos, vol. 311, exp. 3. Véase también Rubí Xixián Hernández de Olarte, “Controversia en torno a la fundación de conventos para indias nobles en Nueva España”, tesis de maestría en Historia, México, FFYL-UNAM, 2015.

¹⁰⁹ Antonio Rubial García, “Tesoros simbólicos. Imágenes sagradas en los monasterios femeninos de las ciudades virreinales novohispanas”, en *Revista Histórica*, vol. XXXVII, núm. 1, Universidad Católica de Lima, julio de 2013, pp. 59-75.

¹¹⁰ La primera autora que mencionó estas fundaciones fue Concepción Amerlinck, *op. cit.*, pp. 244 y ss. Respecto al colegio de niñas indígenas, véase Josefina Muriel, *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, vol. II, México, IHH-UNAM, 2004, pp. 326 y ss.

¹⁰⁶ Juan de Viera, “Breve compendiosa narración de la ciudad de México”, en *La ciudad de México en el siglo XVIII. Tres crónicas*, ed. de Antonio Rubial, México, Conaculta, 1991 [1778], p. 230.

¹⁰⁷ Paul Ramírez y William B. Taylor, *op. cit.*, pp. 45 y ss.

Durante el siglo XIX el santuario aún era un importante lugar de culto, y varios pontífices le concedieron numerosas indulgencias: “el papa Pío VI lo agregó al de San Juan de Letrán; su sucesor, Pío VII, erigió allí una piadosa congregación; Gregorio XVI le concedió oficio propio [...], y Pío IX, el gran Pontífice, el jubileo de Porciúncula”. Antonio María de Padua, quien da esta noticia, señala que estas indulgencias se obtuvieron gracias a su capellán, José María de Santiago, a quien también se debieron sus ricos adornos y joyas, la dotación de capellanías, la casa de ejercicios espirituales anexa, una escuela catequística para mujeres pobres, una fuente que abastece de agua al barrio y un cementerio concluido en 1830.¹¹¹ El proyecto de este último venía proponiéndose desde el gobierno episcopal de Alonso Núñez de Haro en 1786, pero no se pudo hacer efectivo en el periodo virreinal. En sus orígenes el cementerio estuvo dedicado a la hermandad que atendía el santuario, pero después se abrió a todo el público.¹¹² Aunque el cementerio desapareció a principios del siglo XX, el templo en cambio fue recimentado y sufrió una importante remodelación de su fachada en dicha centuria. Hasta el día de hoy la imagen tiene una gran veneración en la colonia Guerrero.

Epílogo

Lo que se puede desprender por los casos analizados es la recurrencia de dos fenómenos: uno relacionado con el nacimiento y evolución del culto; el otro vinculado con el surgimiento de una identidad patriótica criolla dentro de la cual la narración de prodigios tenía una función fundamental. Respecto al primer tema podemos concluir que las imágenes milagrosas surgieron en espacios en los que era ne-

cesario reforzar la sacralidad de los templos o de las instituciones que funcionaban en ellos —en las casas recoletas de La Piedad y San Cosme—, porque la exigencia de vida contemplativa implicaba la prohibición de ejercer actividades pastorales, por lo que la imagen se volvía un imán para las limosnas sin necesidad de hacer ningún esfuerzo distractor del recogimiento. En el caso de la Virgen de la Bala, la imagen servía para reforzar las limosnas con miras a mantener un pobre hospital de leproso, y en el de Santa María la Redonda, para fortalecer la presencia parroquial de los franciscanos. El Santo Cristo de Totolapan sirvió también para reforzar la sacralidad de una parroquia usurpada a los seculares por los agustinos y para darle prestigio al colegio de San Pablo. El Santo Cristo de Ixmiquilpan, en cambio, se utilizó para fortalecer la fundación episcopal de las carmelitas descalzas, comunidad también pobre. Lo mismo sucedió con los dos Cristos de los conventos de Regina y Balvanera que, a principios del siglo XVIII, encontraron en narraciones imitativas de los de Totolapan e Ixmiquilpan el sustento para allegarse limosnas. La Virgen de la Macana, llegada a México después de la secularización de la doctrina de Tlalnepantla, permitía al convento de San Francisco resarcirse de la pérdida de sus parroquias urbanas, pero también defenderse de los ataques de sus enemigos que consideraban finiquitada su labor evangelizadora. La presencia de la Virgen de los Ángeles sirvió al episcopado, al clero secular y a los gobernadores de la parcialidad indígena para reforzar su control en la recién secularizada parroquia de los franciscanos de Tlatelolco y para fortalecer el repoblamiento de un barrio profundamente afectado por la emigración.

En casi todos los casos debemos insistir en que la presencia de la imagen promovió la remodelación del templo, la erección de una nueva capilla o la construcción de un suntuoso retablo para la veneración del objeto sagrado. Sin duda la posición

¹¹¹ Antonio María de Padua, *op. cit.*, pp. 88 y ss.

¹¹² Ethel Herrera Moreno, “Nuestra Señora de los Ángeles: un Panteón de la Ciudad de México”, en *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, núm. 19, mayo-agosto de 2010, pp. 98-114.

geográfica de algunos de esos santuarios, como la Piedad y San Cosme, situados en dos importantes calzadas de ingreso a la capital, también incidió en su éxito y proyección. Es evidente que en el culto de todas esas imágenes milagrosas hay un elemento económico, pero no debemos olvidar que una devoción se expande no sólo a partir de la promoción de los miembros del clero sino, y sobre todo, por la aceptación, difusión e interés de los fieles y de las hermandades en que estaban insertos; ellos y ellas eran finalmente los usuarios de tales cultos a los que veían como una solución a sus apremiantes necesidades cotidianas. No resulta gratuito, por tanto, que en la mayor parte de los casos su presencia milagrosa se diera en los barrios indígenas, los más pobres y necesitados de dichos milagros. Es importante señalar que las reformas eclesiásticas implementadas por las autoridades borbónicas para limitar las manifestaciones externas excesivas no pudieron erradicar tales cultos, cuyo arraigo estaba fuertemente vinculado con la miseria en que se encontraban la mayoría de la población. Ni ésta ni las manifestaciones externas del culto podían ser

suprimidas sólo con cartas pastorales y disposiciones del gobierno. Es notable que, a pesar de los aciagos acontecimientos de nuestra historia, durante los cuales se han perdido innumerables obras de arte, la mayoría de las imágenes aquí mencionadas aún existan, y varias de ellas todavía con culto.

Una segunda lectura respecto a estas imágenes nos muestra la construcción de un entramado simbólico que tiene su culminación en el *Zodiaco mariano* de los jesuitas Florencia y Oviedo y en el *Escudo de armas* de Cayetano Cabrera Quintero. Para estos escritores criollos, y para otros como Grijalva, Cisneros, Vetancurt, Velasco, Medina y Veytia, Nueva España —en general— y la ciudad de México —en particular— eran, sin duda, espacios elegidos por la divinidad para manifestarse, sus imágenes milagrosas los hacían los lugares más destacado de la tierra. Para ellos esos íconos eran “puertos de salvación” e instrumentos de sanación, una muestra de los favores divinos concedidos al reino y a su capital, una manifestación de la unidad de la fe que existía en Nueva España y de su carácter de pueblo elegido, de una segunda Jerusalén.¹¹³



¹¹³ Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, FFYL-UNAM/FCE, 2010.